

319376

18. évf.  
2009.  
2. szám

# KISEBBSÉG KUTATÁS

MINORITIES STUDIES AND REVIEWS



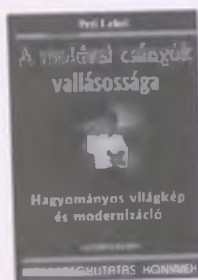
## A Lucidus Kiadó új könyvei



**Zolnai Béla:**  
**Nemzet és szellemtörténet**  
*Budapest, 2009. 215 p.*  
**2600 Ft**



**Bodó Barna:**  
**Szórvány és nyelvhatár**  
*Budapest, 2009. 247 p.*  
**2800 Ft**



**Peti Lehel:**  
**A moldvai csángók vallásossága**  
*Budapest, 2008. 255 p.*  
**2800 Ft**



**Sas Péter:**  
**Kós Károly, a hűség embere**  
*Budapest, 2008. 166 p.*  
**2600 Ft**



**Kulcsár Péter:**  
**Humanista történetírás Magyarországon**  
*Budapest, 2008. 200 p.*  
**2800 Ft**



**Fazekas Csaba:**  
**Deák Ferenc egyházpolitikája a reformkorban**  
*Budapest, 2008. 192 p.*  
**2600 Ft**

# KISEBBSÉG KUTATÁS

MINORITIES STUDIES AND REVIEWS

18. évfolyam, 2009. évi 2. szám

Alapító és főszerkesztő: Cholnoky Győző

Szerkesztőbizottság: *Niederhauser Emil* (elnök), *Pomogáts Béla*, *Miskolczi Ambrus*, *Szarka László*, *Szász Zoltán*, *Tóth Agnes*, *Doncsev Toso*, *Péntek János*, *Kocsis Károly*, *Tóth Pál Péter*, *Halász Iván*. Kiadja a Lucidus Kiadó, 1192 Budapest, Gomb utca 7. Telefon: 282-2250. Szerkesztőségi titkár: *Vágó Pálné*, Grafikai tervező: *Szabó János*. Nyomdai előkészítés: Scriptor Kft. 1134 Budapest, Angyalföldi út 30-32. Korrektor: *Mezey László Miklós*. Szerkesztőség: 1014 Budapest, Hess András tér 5. fsz. 82-83. Tel./fax: 225-2866. A lap megjelenik negyedévenként. Éves előfizetési ár: 4800 Ft (áfá-val), külföldön 24 euro+12 euro (postaköltség tengerentúlra), illetve + 8 euro (postaköltség Európába). Lapszámonkénti ár: 1200 Ft. Előfizethető a kiadónál a Monor és Vidéke Takarékszövetkezet 65100118-10025640 számláján. Nyomás és kötés: Oliton Kft. 1104 Budapest, Kada utca 149. Felelős vezető: *Balogh Antal*.

Internet: [www.lucidus.hu](http://www.lucidus.hu) <http://www.hhrf.org/kisebbségkutatás>

HU ISSN 1215-2684

A lap megjelenését  
az Oktatási és Kulturális  
Minisztérium és  
a Nemzeti Kulturális Alap támogatta



OKTATÁSI  
ÉS KULTURÁLIS  
MINISZTERIUM

OKM

nka

Nemzeti Kulturális Alap

## Válogatásunk kiadványai

Antisemitism and its opponents in  
modern Poland (USA–Anglia)  
Blätter für deutsche und internationale  
Politik (Németország)  
Comparative Political Studies (USA)  
Dort drüben (Magyarország)  
Etnokulturális találkozások  
Közép-Európában történeti és jelenkori  
metszetben (Magyarország)  
Europäische Rundschau (Ausztria)  
Europa–Asia Studies (Anglia)  
International Political Science Review  
(USA)

Les langues de France (Franciaország)  
Mezsdunarodnaja Zsizny (Oroszország)  
Middle East Journal (USA)  
Le Monde diplomatique (Franciaország)  
Politische Studien (Németország)  
SZSA (Oroszország)  
Telepések és telepés falvak  
Dél-Szlovákiában a két világháború  
között (Szlovákia)  
Terrorism and Political Violence  
(Anglia)  
Voproszű Isztorii (Oroszország)

Magyar Tudományos Akadémia  
Könyvtára



## TARTALOM

## TANULMÁNYOK

## CIGÁNY ÉS NEM CIGÁNY EGYÜTTÉLÉS

Binder Máttyás: Beások, etnikai mobilizáció és identitás .....	207
Borbély Sándor: Változó „határjelek”: a péterfalvi cigányok kulturális és etnikus identitásának tartalmi .....	229

## MŰHELY

A.Gergely András: Nemzetek utáni európai kisebbségek – csély vagy állapot? .....	261
Pomogáts Béla: A főrangúak lelkiismeretvizsgálata – Bánffy Miklós gróf az irodalomban ...	273
Csókáné Prakatúr Mária: A mohácsi sokácok lakodalmi szokásai .....	279

## KRITIKA

Bechtel, Helmut Herman: A határ mindenkori odaátja egy Közép-Európa-szövegben (Béla Bayer: Dort drüben).....	301
--	-----

## SZEMLE

## NEMZETI TUDAT, NEMZETI ÉS ETNIKAI FOLYAMATOK

Herreros, F.- Criado, H.: Az állam és a szociális bizalom fejlesztése (Lajtai Máttyás) .....	316
Hooghe, M. – Reeskens T.- Stolle, D.: Az etnikai sokszínűség és az általános bizalom Európában (Dézsi Tímea) .....	321
Stathis, N.K.: Etnikai szakadás a polgárháborúban (Lajtai Máttyás) .....	325
Unterberger, A.: Ausztria átulussa a történelmében (Komáromi Sándor) .....	332
Parkanszkij, A.B.: Amerikai-szlovák gazdasági kapcsolatok (S.Benedek András) .....	334
Elrick, T.: A kivándorlás hatása a származási közösségre: a lengyel nyugati migráció tanulságai (Dézsi Tímea) .....	337
Dérens, J.-A.: Bosznia-Hercegovina megfullad Dayton szorításában (Kakasy Judit) .....	345
Soulecimanov, E.- Ditych, O.: Az orosz-csecsen konfliktus nemzetköziesítése. Mitoszok és valóság (Varga-Kuna Bálint) .....	348
Pjadisova, J.-B.: Öt nap, amely megváltoztatta a világot (S.Benedek András) .....	352
Clarke, M.: Kína terrorizmus elleni háborúja Hszincsiangban (Varga-Kuna Bálint) .....	354

## KISEBBSÉGEK KULTÚRÁJA

Kupa László (szerk.): Etnokulturális találkozások Közép-Európában történeti és jelenkori metszetben (Kugler József) .....	358
---	-----

## KISEBBSÉGI POLITIKA

Yılmaz, H.: Iszlám, szuverenitás és demokrácia: a török nézőpont (Dézsi Tímea) .....	362
Krell, G.: A nemzetiszocializmus mint a moszlim antiszemitizmus forrása (Komáromi Sándor).....	368
George, J.A.: Kisebbségi politikai részvétel Mihail Szaakasvili Grúziájában (Varga-Kuna Bálint) .....	370

**KISEBBSÉGI JOG**

- Luft, S.: Melyiket előbb? – Honosítás és integráció Németországban (Komáromi Sándor) ... 375
- Coppiclers, B.: Koszovó, Abházia és Dél-Oszétia. Van-e a népeknek  
önrendelkezése? (Lajtai L.László) ..... 376

**NEMZETI ÉS ETNIKAI KISEBBSÉGEK TÖRTÉNETE**

- Simon Attila: A dél-szlovákiai telepescsk története (Fedince Csilla) ..... 382
- Wecks, Th.R.: Asszimiláció, nacionalizmus, modernizáció, antiszemitizmus.  
Jegyzetek a lengyel-zsidó kapcsolatokról 1855-1905 (Lajtai Mátyás) ..... 387
- Valentinovics, R.O.: Belorusz nemzetiségi mozgalmak a XX. század  
első felében (S.Benedek András)..... 392

## TABLE OF CONTENTS

### ESSAYS

#### COEXISTENCE AMONG GYPSIES AND NON-GYPSIES

Mátyás Binder: Beas - ethnic mobility and identity .....	207
Sándor Borbély: Changing 'limit signs': the cultural and ethnic properties of Gypsy identity at Péterfalva. ....	229

### WORKSHOP

András A.Gergely: Post-national European minorities – prospect or state of affairs? .....	261
Béla Pomogáts: Aristocrats examining their conscience – Count Miklós Bánffy's place in literature .....	273
Mária Csókáné Prakatúr: Wedding customs among the Sokac in Mohács .....	279

### CRITIQUE

Helmut Herman Bechtel: The prevailing 'other side of the border' in a Central European text (Béla Bayer: Dort drüben) .....	301
---	-----

### REVIEW

#### NATIONAL IDENTITY, NATIONAL AND ETHNIC PROCESSES

Herreros, F.- Criado, H.: (Mátyás Lajtai) .....	316
Hooghe, M. – Reeskens T.- Stolle, D.: (Tímea Dézsi) .....	321
Stathis, N.K.: (Mátyás Lajtai) .....	325
Unterberger, A.: Austria sleeps through its history (Sándor Komáromi) .....	332
Parkanszkij, A.B.: American – Slovakian economic relationships (András S.Benedek) .....	334
Elrick, T.: (Dézsi Tímea) .....	337
Déréns, J.-A.: Bosnia-Herzegovina strangling in Dayton's grip (Judit Kakasy) .....	345
Souleimanov, E.- Ditrych, O.: (Bálint Varga-Kuna) .....	348
Pjadisova, J.-B.: Five day that changed the world. (András S.Benedek) .....	352
Clarke, M.: China's war against terrorism in Hszincsiangban (Bálint)Varga-Kuna .....	354

### CULTURE OF MINORITIES

Kupa László (ed.): Ethnocultural encounters in Central Europe from historical and present-day aspects. (József Kugler) .....	358
--	-----

### MINORITY POLICY

Yilmaz, H.: (Tímea Dézsi) .....	362
Krell, G.: National socialism as the source of Muslim antisemitism (Sándor Komáromi) ...	368
George, J.A.: (Bálint Varga-Kuna) .....	370

**MINORITY RIGHTS**

Luft, S.: What should come first? – Nationalisation and integration in Germany (Sándor Komáromi) .....	375
Coppieters, B.: Kosovo, Abházia and South-Ossetia. Do people have right to self-determination? (László L.Lajtai) .....	376

**HISTORY OF NATIONAL AND ETHNIC MINORITIES**

Simon Attila: The history of the settlers in southern Slovakia (Csilla Fedinec).....	382
Wecks, Th.R.: (Mátyás Lajtai) .....	387
Valentinovics, R.O.: Belarus national movements in the first half of the 20th century (András S.Benedek) .....	392

# TANULMÁNYOK

## Cigány és nem cigány együttélés

Binder Mátyás

### Beások, etnikai mobilizáció és identitás

#### Mátyás Binder: Beas: ethnic mobility and identity

Based on empirical research and interviews the author is focusing on the paradox phenomenon that while the ethnic mobility of the Beas reinforce their language use, that in its turn becomes a major limiting force in the interrelationship between Gypsies and non-Gypsies

*„(...) Az, hogy a cigány<sup>1</sup> nemzetfogalom létrejöttön és elfogadottá váljon Magyarországon, az azért szükséges, hogy ezt a kultúrát önmagában is fel tudjuk mutatni, tehát ne csak egy alávetett, szociális alapú kultúraként mutakozzon meg, hanem önállóan, szuverén kultúraként ismerjék el Európa-szerte. Azt is látjuk, hogy a roma emancipációnak része ez a roma nemzetalkotás, ugyanis, ha nem cigány nemzetfogalom alakul ki – abban az értelemben, ahogy elmondtam<sup>2</sup> – akkor megmarad a cigány szociális fogalom, ami azt jelenti, hogy az a cigány, aki szegény, aki munkanélküli, aki nem alkalmazkodott a mindenkori új követelményekhez.”<sup>3</sup>*

Bár a fenti gondolatmenet sokak számára világos és érthető lehet, a „cigány nemzetfogalom” és a „roma nemzetalkotás” azonban már igencsak

---

<sup>1</sup> A tanulmányban a „roma” és a „cigány” terminusok egymás szinonimájaként szerepelnek.

<sup>2</sup> Beszélgetőtársam az alábbi értelemben beszélt a roma nemzetfogalomról: „Azt gondolom, hogy a cigányság egy olyan politikai alapú nemzetfogalmat tud magának kialakítani, aminek nem a fő eleme az, hogy milyen nyelvet beszél, hanem elfogadja azt, hogy többnyelvű, és több – egymástól távolabb eső, speciális – kultúrát, szubkultúrát tartalmazó közösség, nemzet. (...) Ez a nemzetfogalom, nem csak ebben tér el a magyartól, illetve a nemzetállami nemzetfogalomtól, hogy több nyelv, de egy kultúra, egy európai „össz-kultúra”, mert ez egy olyan nemzet lenne, aminek nem jellemzője hogy országhatárok között van, hanem az a jellemzője, hogy Európában élő cigányság, illetve Magyarországon élő cigányság.”

<sup>3</sup> Az idézet Lacitól származik, aki igen aktív beás ember mind a társadalmi, mind az etnikai mobilizáció terén. Városban lakik, ott a könyvtár igazgatóhelyettese, néprajzkutató, emellett verseket ír és zenél is.



„furcsán” hangozhat, legalábbis első hallásra.<sup>4</sup> Dolgozatommal a roma nemzetalkotás jelenségének megértéséhez szeretnék adalékokat nyújtani – egy kulturális antropológiai terepmunka eredményeire támaszkodva. Tanulmányom<sup>5</sup> fókuszában az etnikai mobilizáció és a (beás) cigány identitás etnikai/nemzeti elemeinek vizsgálata szerepel.

## I. 1. Cigány identitások

Mielőtt roma etnikai és nemzeti identitásokról beszélünk, érdemes néhány gondolat erejéig kitérni a „cigány identitás” néhány sajátos jellemzőjére. Az identitás társadalmi kategorizáció eredménye, a „mi” és az „ők” határán keletkezik, felépítésének nyersanyaga a társadalom és a kultúra kategóriakészlete, illetve ezek azon elemei, amelyekkel az egyén viszonyba kerül (Bindorffer 2001: 19). Ebből fakad, hogy a mindenhol kisebbségben élő cigányok identitására a többség kategorizációja jelentős hatást gyakorol. A többség szemében a cigányság kategóriája – Csalog Zsolt szerint – nem más, mint „társadalmi tudatunkban egy bonyolult történeti úton előállott tükröződés (jelentős részben hamis tükröződés) reális, de kényszerű átvétele” (idézi: Prónai 2000: 12).

E hamis tükröződés lényege, hogy a cigányságot egy népnek, homogén egységnek tartja. A „transznacionális” vagy inkább „transzkulturális” (Prónai 1995: 8) cigány „népcsoport” egyes közösségeit valamilyen módon „összekötő közös tényező nem annak a tudata, hogy mik vagyunk, hanem azé, hogy mik nem vagyunk: a romanik nem gádzsók, azaz nem nem-cigányok” – írja a nemzetközi roma mozgalom egyik ismert alakja, Ian Hancock amerikai nyelvész (Hancock 2004: 20). Annak ellenére tehát, hogy „a cigánynak és nem cigánynak tekintett népesség nem alkot egyértelműen definiálható és egymást kölcsönösen kizáró csoportokat” (Ladányi-Szelényi: 2000: 186), a cigány identitás konstrukciójában kiemelten fontos szerep jut a cigány–nem-cigány határnak, és ezzel együtt a határképző funkcióval rendelkező kulturális elemeknek (vö. Barth 1996).

A fentiek ismeretében egyetérthetünk az angol kutatóval, Judith Okelyval, aki szerint a cigány kultúra soha nem elszigetelten, hanem mindig a domináns, az egyes cigány csoportokat körülvevő társadalom ellenében jön létre és alakul át (Prónai 1999: 157). E folyamat során, a társadalmi

<sup>4</sup> Maga a „roma nemzet” fogalom – sokak számára – paradoxont jelent, többek között azért, mert a cigányok egy diaszpórában élő „nép”, amely nem rendelkezik saját területtel, a nemzetek csetében pedig mindig hangsúlyosan szerepel a „területiség” (állam, haza).

<sup>5</sup> Tanulmányomban az adatközlőimtől származó szövegeket idézőjelben, dőlt betűvel jelölöm, míg a szakirodalomból származó idézetek csak idézőjellet kapnak.

és gazdasági környezethez való alkalmazkodásnak köszönhetően különböző cigány identitásokkal, illetve azok reprezentációival találkozhatunk. Az intim, családi körben „hordozott” identitás sok esetben eltérhet a kifelé mutatott identitástól. Szuhay Péter is úgy látja, hogy a cigánynak tartott emberek etnikus hovatartozása kételemű rendszerként értelmezhető, ahol az önmeghatározásnak egy kifelé és egy befelé mondott síkja létezik (Szuhay 2001: 13). Néhány konkrét példa bemutatása talán segít eligazodni a cigány identitások eme szövevényében.

Okely cigány jósnőkről szóló könyvében arra a következtetésre jut, hogy a jövőmondásban nem hívő cigányok számára a jósló tevékenység mindaddig jövedelemszerző mód lehet, míg a „tudatlan” többségi társadalom tagjai sajátos képzeteket fűznek a cigányokhoz. Ezt a helyzetet használják ki saját közösségük javára a „cigány jósnők” (Prónai 1999: 158-159).

Nancy Thede andalúziai cigány közösségekben kutatott, és többek között azt figyelte meg, hogy az egyes csoportok – felismervén a gádzsó környezetben való boldogulás egy adott időszakban lehetséges alternatíváit – bizonyos szituációkban tudatosan elrejtették, másokban viszont megmutatták etnikai identitásukat (Horváth 2006: 390).

Az andalúziai „hitánókhöz” hasonló stratégiát fejlesztettek ki a Párizs külvárosaiban élő kalderás cigányok is, akiknek az etnikai identitástudata csak időszakosan nyilvánul meg. E jelenségre Patrick Williams a „láthatatlanság” terminust használja. Mint írja: „Itt tulajdonképpen a kedvező alkalom kihasználásának művészetéről van szó, ami a kalderás közösség egyik fő erőssége” (Williams 1996: 71).

Az eddigiekben a cigány kisebbség és nem cigány többség közötti viszonyrendszer identitásformáló szerepét vázoltam, amelyet talán általánosnak is tekinthetünk minden cigány közösség esetében, hiszen a „cigány lét” önmagában feltételez egy nem cigány többségi jelenléte is.

A nem cigány népek többnyire nemzetállamokat alkotnak, amelyek a cigányok mindennapi életének kereteit jelentik. A társadalmi kategorizáció mellett megjelenik tehát egy másik identitásformáló tényező is, a nemzeti szocializáció, amelyet a nemzeti társadalom specifikus szocializációs ágensei (iskola, tömegkommunikáció, egyházak, katonaság) segítségével „működtet” (Csepeli 1992: 111). E tényező a kisebbségben élő, a nemzeti státust el nem ért nemzetiségek, etnikai közösségek esetében „többes identitást”, „többszólamú” identitást eredményezhet (Bindorffer 2001).

Wislocki Henrik XIX. század végi megfogalmazásában a korabeli zenész cigányok nem zárkózhattak el a „büszke, nagylelkű és szabad [magyar] nemzet géniuszának ihlete elől, amely a honszerelem lehével ihlette őket is” (Wislocki 1893: 37). Napjainkban nyilván kevésbé romantikus fel-

fogásban, de feltehetően még hatékonyabban (pl. oktatási rendszer) működik a nemzeti szocializáció (vö. Bindorffer 2001: 172).

Például Michael Stewart elmondása szerint az általa ismert „magyarországi romák hangsúlyosan magyaroknak is vallják magukat. Úgy tartják, bizonyos kontextusokban, hogy ők a magyarság egy fajtája. Hangsúlyozzák ugyan, hogy különböznek, hogy külön életet élnek...” (Neményi – Zádori 2000.).

Az eddigiek során két identitásformáló tényezőt vettünk számba a cigány emberek identitásával kapcsolatban. Az egyik lényegében a cigány-nem-cigány határok mentén keletkező társadalmi kategorizáció, a másik pedig az egyes cigány közösségnek otthont adó nemzetállamok nemzeti szocializációja. Mindkét tényező eredője lényegében a cigány népesség diaszpóra jellegéből fakadó többség-kisebbség viszony.

A diaszpóra létnek azonban van egy másik hozadéka is, nevezetesen a cigány kategória heterogenitása, aminek köszönhetően a különböző cigány közösségek általában saját etnikus identitással (is) rendelkeznek. A tanulmány további részében erről az identitásclemről is szó lesz majd.

## I. 2. Etnikai és nemzeti identitás

Mivel mind az etnikumhoz, mind a nemzethez tartozás egyfajta kollektív identitástudatot eredményez, az érthetőség és a szakszerűség érdekében fontos tisztázni a két kategória közötti különbségeket. Kézenfekvőnek tűnik a nemzet és az etnikum fogalmának meghatározása, illetve annak bemutatása, hogy jelen dolgozatban milyen értelemben szerepelnek. Ez korántsem egyszerű feladat, ezért a vonatkozó szakirodalom néhány ismert szerzőjének gondolatmenetét próbálok felhasználni.

A norvég antropológus, Fredrik Barth szerint az etnicitás a kulturális különbségek társadalmi szerveződése, és mint ilyen a társadalmi szerveződés természetes velejárója (Barth 1996: 4-5). Ebből fakadóan a csoportközi viszonyokban megjelenő etnikai identitás „tartalmazza mind a leszármazási hagyományt, mind a sorsközösség emléanyagát, emellett magába foglalhat értékítéleteket és előítéleteket mind a saját népről, mind más népekről” (Sárkány 2000: 97).

Az etnikum kialakulását tekintve egy származásalapú preindusztriális és primordiális képződmény (Bindorffer 2001: 21), amely azon emberi közösségek közé tartozik, „amelyeket nem az emberi akarat, hanem történelmi folyamatok teremtenek (Bromlej 1976: 31).”

Itt érdemes megvizsgálni a nemzetek kialakulásának a kérdését is, amellyel kapcsolatban rengeteg megközelítés létezik ugyan, de a legtöbb

kutató egyetért abban, hogy „a nemzet modern jelenség, melynek létrejöttéhez az állami bürokrácia, a kapitalizmus, a szekularizáció és a demokrácia jellegzetesen »modern« feltételei szükségesek” (Smith 2004: 40). Clifford Geertz szerint a modern nemzet egy emberi konstrukciónak a természeti tényre változtatása – összesítés, homogenizálás és esszencializálás útján (Geertz 1998: 26). Ezen a ponton kapcsolódik össze az etnicitás és a nemzet, ugyanis a nemzet „természeti tényre” változtatáshoz (nacionalizmus)<sup>6</sup> az etnikai tudáskészlet elemeire (leszármazási hagyomány, sorsközösség stb.) van szükség.

Barth találó megfogalmazásával élve azt is mondhatjuk, hogy a nacionalizmus eszméi „gyakran körmönfont módon ráépülnek az etnicitásból fakadó identitások némelyikére” (Barth 1996: 14). A nacionalizmus tehát szereti, ha az etnikai identitással azonosítják, hiszen ez utóbbi „rendelkezik azzal a történelmi »kutyabőrrel«, amit a nacionalizmus az esetek nagy részében olyan nyilvánvalóan nélkülöz” (Hobsbawm 1993: 21).

Az etnikum tehát egy primordiális jellegű képződmény, amelybe beleszületik az egyén, ezzel szemben a nemzet egy modern konstrukció, „az emberek meggyőződésének, önkéntes odaadásának és identifikációjának, lojalitásának és szolidaritásának tárgya” (Bindorffer 2001: 29). A kettő közötti kapcsolatot a különböző nacionalizmusok vizsgálatán keresztül érthetjük meg.

### I. 3. Roma nemzetépítés, roma nemzet

„(...) a nemzeti mivolt (nation-ness) korunk politikai életének legegységesebb legitim értéke”- írta Benedict Anderson először 1991-ben megjelent könyvében (Anderson 2006: 18). Az azóta eltelt másfél évtizedben a nemzet és a nacionalizmus nemhogy visszaszorult volna a globalizáció terjedése következtében, hanem sok helyen – például Kelet-Európában – valóságos reneszánszát élte, éli. Egyre világosabban látszik, hogy a nemzet és a globalizáció nem egymást kizáró fogalmak, sőt, lényegében a nemzet maga is globális, de legalábbis regionális érintkezések terméke (Balogh 2002: 10).

Craig Colhun meglátása szerint a nemzet és az egyszerű etnikai csoport között az a különbség, hogy az előbbi esetében elismerik az autonóm államhoz, vagy legalábbis az államon belüli bizonyos fajta autonómiához

---

<sup>6</sup> Anthony D. Smith „általános” meghatározása szerint a „nacionalizmust úgy lehetne definiálni, mint egy olyan csoport autonómiájának, egységének és identitásának az elméletét, amelynek tagjai csoportjukat valóságos vagy potenciális nemzetként fogják fel” (Smith 1995: 43). A nacionalizmust tehát a nemzet létrehozására, illetve folyamatos megerősítésére, újradefiniálására való törekvésként is értelmezhetjük. Ennek megfelelően jelen tanulmányban a nacionalizmus terminust leginkább „nemzetépítési folyamat” értelmében használom.



való jogot (Colhun 2004: 358). Ebben a kontextusban érhetőnek tűnik, hogy amikor a cigányok felismerték, hogy „eticitásuk segítségével” könnyebben juthatnak hozzá alapvető emberi jogaikhoz (vö. Mayall 2004: 189), érdekérvényesítő képességük növelése érdekében egyfajta „saját nemzeti koncepció” kidolgozása tűnt néhányuk számára életképes alternatívának (Fosztó 2003: 102).

A roma történelem és kultúra két nemzetközileg elismert szakértője, Nicolae Gheorghe és Thomas Acton egyik közös tanulmányukban utalnak a nemzeti kultúra kialakításának speciális nehézségeire: „A cigány csoportok sokféle történelme és kultúrája igen megnehezíti a roma kultúra formalizálását és kodifikálását, ami viszont szükséges ahhoz, hogy taníthassák és terjeszthessék, illetve azonos alapra helyezhessék más csoportok vagy etnikai kisebbségek kultúrájával, netán bevett nemzeti kultúrákkal” (Gheorghe – Acton 1996.).

A roma nemzeti mozgalom gyökerei a XX. század első felében a kelet-európai országokban jelentkeztek különféle etnikai alapú önszerveződések formájában. Ezek a kezdeményezések – kulturális, politikai szervezetek, klubok, folyóiratok – még nem léptek ki az adott állami keretből, de mint „hivatkozási alap” gyakorta felbukkannak a napjainkban folyó roma „nemzeti” diskurzusokban. (Egy korábbi tanulmányomban tárgyalom ezeket a folyamatokat. Binder 2007.)

A második világháborút és a roma holokausztot (pharrajimos) követően a kelet-európai államszocialista rendszerekben a cigányokat elsősorban rossz szociális helyzetű társadalmi csoportként kezelték, az etnikai identitás magasabb szintű kifejeződési formái nem vagy alig tudtak teret nyerni. Nyugat-európai országokban indult meg a nemzetközi roma mozgalom kifejlődése. Ezekről a folyamatokról főleg Jean-Pierre Liégeois (Liégeois 2002.) és Angus Fraser (Fraser 2002.) könyvei adnak megfelelő áttekintést.

A terjedelmi korlátok miatt itt most csak a nemzetközi roma mozgalom történetének legismertebb eseményére utalnék, nevezetesen az 1971-es, londoni „első cigány világkongresszusra.” (Romani nyelven: Komiteto Lumniako Romano). A résztvevők elutasították a cigány, gypsy, gitan szavak használatát, és helyette a roma (romani) elnevezést fogadták el. Ennek megfelelően létrejött a Nemzetközi Roma Bizottság, és lépéseket tettek egy kulturális alapú roma nemzetfogalom alapjainak lerakásához. Határozatot hoztak a romani nyelv egységesítéséről, és megállapodtak egy roma nemzeti himnusz („*Gelem, gelem*”) és egy nemzeti zászló használatában (Liégeois 2002: 191).

A roma nemzetté válási törekvések egyik fő alapgondolata az „újra-egyesülés” (reunification). Mint Hancock írja: „A roma nacionalisták több-



ségének közös gondolata: egy nép voltunk, mikor Európába érkeztünk, és újra egy néppé kell válnunk” (Hancock 1991: 256).

A nemzetek kialakulásának folyamatában világszerte fontos szerepe volt a nemzeti kultúra megteremtésének, különösen azok esetében, amelyek nem rendelkeztek önálló állammal.<sup>7</sup> Nincs ez másként a cigányság esetében sem, hiszen az „a nemzetté válás receptje szerint megalkotja mitológiai rendszerét, kitalálja genealógiáját, megmondja származásának helyét és idejét” (Szuhay 1995: 333). A romák a nemzetté válás kelet-európai „receptjét”, vagyis egyfajta etno-kulturális modellt (vö: Niederhauser 1977) vesznek alapul saját nemzetük legitimációs bázisának kialakításához.

A roma nemzetépítés folyamatában a politikai tevékenységet általában megelőzik a nemzeti kultúra megteremtésére irányuló törekvések. Ebben a folyamatban a hangsúly a közös nyelven és a közös történeti tudaton van, de közvetítő szerepük miatt a nemzeti művészetek, irodalom, képzőművészet, zene, tánc stb. is fontos funkcióval bírnak. (A magyarországi cigányok etnikai önszerveződési folyamatait egy korábbi tanulmányomban tekintetem át. Lásd: Binder 2006.)

#### I. 4. Kik azok a beás cigányok?

„A teknős cigányok cigányul egy szót sem tudnak, hanem az úgynevezett „erdélyi” (bánáti) román dialektust beszélnek. Magukat beás-nak nevezik (...). Ők, magukról elismerik, hogy cigányok. Ősi kultúrájuk a román kultúrkörhöz kapcsolódik. [Eredeti foglalkozásuk: teknő-, fatál-, fakanálkészítés volt.]” – írta róluk Erdős Kamill 1959-ben (Erdős 1989: 50).

Ma Magyarországon a Nemzeti és etnikai kisebbségek jogairól szóló 1993/LXXVII. törvény a beás nyelvet önálló kisebbségi nyelvként ismeri el. A politikai nézőpontból egységesnek tűnő nyelvnek három fő dialektusát különböztetik meg a szakértők, ezek az „árgyelán”, a „muncsán” és a „ticsán”. Az 1990-es évek óta folyik a beás nyelv intézményesülése, a beás nyelvű irodalom megerősödése. A nyelvi egységesülés<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Niederhauser Emil a kelet-európai népek nemzetté válási folyamataival kapcsolatban megemlíti, hogy általában a „kulturális szakaszt” követte a „politikai szakasz”, mivel e „kís” népek valamely nagy, dinasztikus birodalom (a Habsburg, a török és az orosz birodalom) alattvalói voltak, és nemzetük „ébredéskor” még esélyük sem volt az állami függetlenség célrészére. (Niederhauser 1977.)

<sup>8</sup> A beás nyelv egységesülésével párhuzamosan sok helyen egyre inkább kiszorul a mindennapi használatból. Ahol „él” még a nyelv, ott általában eltérő funkcióval bír, mint a magyar (a beás az intim, családi körben használják, míg a magyar nyelvet minden egyéb szituációban). Ezt a fajta kétnyelvűséget nevezi a szakirodalom diglossziának.

megteremtésében használt dialektus az „árgyelán”, amely messze a legelterjedtebb a fent említett három közül. (Magyarországon kívül horvátországi és szerbiai településeken is beszélik.) (Fleck-Derdák-Orsós 2000: 32-34).

Maga az etnonim valószínűleg a román *băieș*, bányász jelentésű tájszóval van összefüggésben, és a korábbi aranymosó foglalkozásokra utalhat (Szalai 1997: 107). Beszélgetőtársaim magukat mindig beásnak, beás cigánynak mondták, és néha magyarázatként hozzátették: „*tudod, a teknővájó cigány*”.

A beások nagy általánosságban tehát egy archaikus román nyelven (és persze magyarul) beszélő, bizonyos „ösi” foglalkozásokhoz (pl. teknővájás) köthető cigány/roma etnikai csoportként írhatóak le. Egyes közösségeik mélyebb megismeréséhez persze ezek az ismeretek csak keretül szolgálhatnak.

### I. 5. Etnikai mobilizáció és „cigánykodás”

Az utolsó bevezető részben az ’etnikai mobilizáció’ tanulmányban használt formai és tartalmi elemeit mutatom be. Tartalmilag az etnikai mobilizáció „az a folyamat, amelynek során a csoportok az etnikai identitás valamely jellegzetessége alapján szerveződnek közös céljaik elérésére (Bárány 2003: 73).”

Formailag – csak jelen dolgozatban persze – „cigánykodás”. A köznap értelemben elég pejoratív tartalmú szó jelentését Julika (házigazdám, CKÖ elnök) a következőképpen magyarázta: „*A cigánykodás ebben a mondatban az érdekképviselőt, azok az emberek, akik a cigányok ügyeivel foglalkoznak, azok mind cigánykodnak.*” Meglátásom szerint tehát itt a „cigánykodás” nagyjából a roma/cigány etnikai mobilizációban részt vevő emberek tevékenységét jelöli. A továbbiakban természetesen ilyen értelemben használom majd a terminust, átvéve ezzel a „terep” szóhasználatát, ami egyes interjúrészletek kapcsán különösen hasznos lesz majd.

## II. Tematizációk

Mint Csepeli György írja: „A nemzeti lét idői, téri és emberi dimenzióit a tematizációk jelentik meg a nemzet tagjai számára” (Csepeli 1992: 60). A továbbiakban az identitás nemzeti és etnikai tudáskészletéhez köthető főbb

csomópontok (tematizációk) mentén haladva próbálok meg bemutatni és elemezni, milyen gondolatokkal és viszonyulásokkal találkoztam interjúim, beszélgetéseim és megfigyeléseim során.<sup>9</sup>

## II. 1. Történeti tudat és mentalitás

A nemzetté válás ún. kultúrnemzeti modelljének egyik legfontosabb alkotóeleme a nemzeti történelem, amely a sorsközösséget, a közösen átélt időket elevéni fel, sokszor persze romantikus mezbe öltöztetve a mitikus múltat. A nemzeti történelem hangsúlyozza a nemzet értékeit, azokat a pozitív jellemzőket, amelyekre alapozva helyet követelhet magának a nemzetek világában.

A roma történelemről folytatott beszélgetések alapvetően két csomópont körül zajlottak: szó volt egyrészt a „közös” roma történelemről (India, vándorlás stb.) és a beás cigányok „saját”, etnikus történetéről. A roma nemzeti történelem kapcsán egy erőteljes törésvonal rajzolódott ki a „cigánykodó” beások és a „nem cigánykodók” között, míg a beás közösségek múltja nagyjából mindenki számára egyenlő fontossággal bírt. Ez utóbbi azért lehetett mindenkinél hangsúlyos, mert a jellegzetes „beás mentalitást” a beások hagyományosnak tekintett régi életéből vezették le adatközlőim.

*„Mondom, hogy a mentalitás, és a két népnek a viselkedése – és én két népről beszélek – nem egyforma, teljesen különböző. A beások, azok inkább nem olyan forróvérű, temperamentumos, mint a lovári cigányok. A lovári cigányok<sup>10</sup>, azok talpraesettebbek, olyan szempontból, hogy megélnék a jég hátán is, tehát mindenből pénzt tudnak csinálni. Mondják rájuk, hogy lóvász cigány, mert ugye kereskedők voltak. (...) A beás cigány viszont nem, az in-*

---

<sup>9</sup> A terepmunka 2005/2006 telén kezdődött, és hosszabb-rövidebb ott-tartózkodások formájában folytatódott 2006 tavaszától ősziig, de a kapcsolat jellegéből fakadóan gyakorlatilag ma is tart, jóllehet, kisebb intenzitással. Interjúalanyaim mindannyian beások voltak, ezért csak akkor jelölöm az illető etnikai kötődését, ha nem beásról van szó. Kezdetből fogva célom volt, hogy különböző társadalmi státuszú személyekkel beszélgessek, mert azt vártam, hogy az etnikai és a társadalmi mobilizációban eltérő pozícióban lévő embercsek számára mást jelenthet a roma nemzet, eltérően viszonyulhatnak saját cigányságukhoz, illetve beásságukhoz. Interjúalanyaim nem egy településen laknak, hanem egy körülbelül fél megyényi, nyugat-magyarországi terület néhány falvában és városában. Saját kérdéseikkel összhangban nem nevesítem sem a településeket, sem őket magukat.

<sup>10</sup> Lovári cigány, így nevezik a beások általában az oláh cigányokat. További gyakori elnevezés még a kolompár, illetve az oláh cigányt is használják. (Hozzájuk hasonlóan én is szinonimaként használom ezeket az elnevezéseket.)

kább ,megfaragta a kis kanalat, a kis teknőt aprópénzért, amíg egy lovári cigány lehet, hogy eladott egy lovat három ló árán, érted!” (Tibi)<sup>11</sup>

A jellegzetes beás tulajdonságokat Julika is a lovárikkal szembeállítva tudta a legvilágosabban kifejtteni számomra: „Nézd meg, hogy hogyan épül fel! [az Országos Cigány Önkormányzat (OCÖ) – B.M.] Hány lovári van benn és hány beás? Ők nem hagyják azt, hogy a beás cigány oda bekerüljön, mert nem. A beás cigány viszont nem az a kikönyöklő, kikardoskodó emberke, aki tűzön-vízen keresztül átgázol a másikon. Ő nem fog így könyökölni, őneki ez a nyugodtabb élet típus; az, hogy biztonságosan lépek hármat előre, minthogy hatot fussak, mert lehet, hogy elesek.”

Tibihez és Julikához hasonlóan a többiek is a békés, dolgos teknővájó cigány képét festették le nekem, állandóan ellentétpárba állítva a negatív tulajdonságokkal jellemzett lovári cigányokkal. A kollektív identitások kontrasztív jellegéből (vö. Albert-Zempléni 2002: 168) fakadóan ez önmagában még nem olyan meglepő, azonban nem érdektelen, hogy kik a beások társadalmi opponensei. A közelükben élő oláh cigányokra „terhelik” a többségi társadalom negatív sztereotípiáit, így a beások autosztereotípiái képessé válnak a pozitív önkép fenntartására. (Erről az öndefiníciós mechanizmusról részletesebben, lásd: Pálos 2006: 111-115).

Az egységes roma nemzeti történelem meghatározó motívumai, mint az indiai őshaza, a közös származás kérdése főleg a „cigánykodókat” foglalkoztatta. „Amióta én ezalatt a pár év alatt a »cigánykodással« foglalkozom, én azt látom, meg hallom, meg tudom, meg azt tanították nekünk, hogy igen, Indiából származunk – szerintem is Indiából származunk” (Julika). A történethez hozzátartozik, hogy amikor Julika körülbelül 4-5 évvel ezelőtt a romák indiai származása felől kérdezgetett engem, még nem nagyon akarta elhinni a dolgot. Etnikai mobilizációja következtében azonban evidencia lett számára a cigányok közös, indiai eredete.

A „cigánykodással” nem foglalkozó beás ismerőseim szkeptikusak voltak a közös indiai őshazát illetően, sokan például egyáltalán nem hallottak róla. Közülük, akik hallottak Indiáról, de nem fogadták el bizonyítottnak az őshaza elméletet, azok általában a beások és a nem beás cigányok közötti nagyfokú különbségeket hangsúlyozták, ezzel is kizárva annak a lehetőségét, hogy a kolompár cigányokkal „egy kalap alá” vegyék őket. Azt pedig, hogy a roma nemzeti történelem gondolata mennyire nem releváns egy „nem mobilizálódó” cigány közösség számára, Julika fogalmazta meg a következőképpen: „A történelem. Ha bármelyik egyszerű cigány-

<sup>11</sup> Tibi 35 éves zenész, zenekarával az autentikus mellett „diszkós”zenét is játszik, hiszen csak a folklórzene nem elég a megélhetéshez. Emellett egy roma táncsoportot is működtet, ezzel gyakran lépnek fel a környékbeli roma rendezvényeken.



*asszonyoknak kérdezed a történetét, ők soha nem azzal fognak jönni, hogy igen Észak-Amerika, Észak-India stb., hanem azt fogja mondani Balatonmagyaródról jöttünk, vagy Galambokon laktunk. Ez lesz nekik a történelem. Más a szónak az értelme az egyszerű embernek és más a cigánykodó embernek” (Julika).*

## II. 2. A beás nyelv funkciói

Többségi magyar nézőpontból a beások és a lovárik egyaránt cigány nyelvet beszélnek, a két cigány etnikai csoport közötti relációban viszont ez az egyik legfontosabb határképző tényező. Beszélgetőtársaim beás identitásának meghatározó eleme beás nyelvük, közülük többen elmondták, „*mi, beás cigányok, az óromán nyelvet beszéljük.*”

Az anyanyelv kapcsán legtöbbször beás nyelvük funkcióvesztéséről, háttérbe szorulásáról beszéltek nekem, ellenpéldaként pedig sokszor a lovári cigány nyelvet hozták fel: „*Ha jobban megnézem az én gyerekem se tud beásul, már én is töröm a beást. A lovári cigányoknál ez a kötelék sokkal erősebb. A lovári az nagy eséllyel meg is fogja tartani a nyelvét (...)*” (Tibi).

A két „cigány” nyelv „túlélési esélyei” közti különbséget általában a múltbeli megélhetési stratégiákra, a régi életmódra vezették vissza. A teknővájó, fafaragó és sokszor bérmunkát vállaló beás cigány a magyarlakta települések közelében lakott, így gyakran kellett használnia a magyar nyelvet, a megélhetéshez szükséges források előteremtéséhez pedig nem nyújtott segítséget a beás nyelv. Sokak szerint a szocialista rendszerben nem volt „idő” és „lehetőség” a nyelv átadására.

A lovári cigányok nyelvének nagyobb túlélési esélyeit azok hagyományos életmódjához kötődő feltételezett funkciójához, nevezetesen a kereskedelemben, kisebb-nagyobb ügyletek lebonyolításában használatos „tolvajnyelvhez” kötötték. Ezzel a két nyelv jelenlegi helyzete, státusza közötti eltérések okait a két cigány etnikai csoport történeti jellegzetességeire vezették vissza, hiszen, mint azt többen elmondták, az óromán nyelv átvételére is valamikor a múltban került sor.

Felmerül a kérdés, ha így látják anyanyelvük helyzetét a beások, akkor jelenleg milyen szerepe van? Ismerőseim nagyjából két területen alkalmazzák a beás nyelvet, az egyik a „cigánykodás”, a másik pedig a család közege, ahol általában az idősebb korosztállyal folytatott társalgáskor használják (diglosszia, lásd: 8. jegyzet). „*Nyilván a munkahelyemen nem használom, nincs kivel. Otthon sem igazán, bár a szüleimmel általában*



beás nyelven, tehát cigányul beszélünk. Szóval inkább otthon használom meg rokonokkal” (András).<sup>12</sup>

A diglossziás helyzetből kilépve egyfajta „revival”-ként jelenik meg a beás nyelvhasználat a „cigánykodók” körében. A cigány kisebbségi önkormányzatban dolgozók munkájához hozzátartozik roma napok, nemzetiségi napok szervezése, illetve a régióban szervezett hasonló rendezvényeken való részvétel, ahol a beás nyelv lehetőséget kap a „szereplésre.” Például Julika az egyik – szintén CKÖ elnök – barátnőjével szokott beásul beszélgetni, mint mondta: „Igen, egyre többet gyakorolunk beásul Marika névvel.”

Látható tehát, hogy a beás nyelv a beás (és ezáltal cigány) identitás fenntartásának alapvető fontosságú eleme, függetlenül attól, hogy az illető milyen szinten beszéli a nyelvet. A „cigánykodó” emberek számára a pozitívabbá váló (cigány) identitással együtt, az annak alapját képező nyelv is előtérbe kerül.

### II. 3. Nemzeti szimbólumok – a zászló

Nincs nemzet, amely ne rendelkezne olyan fontos attribútumokkal mint a zászló, címer és a himnusz. A cigányság, illetve a roma nemzet legismertebb jelképe az a roma zászló, melyet még az 1971-es kongresszuson fogadtak el a küldöttek. Meglátásom szerint címerként is funkcionálhat sok esetben.

Mielőtt megnéznénk, adatközlőim hogyan vélekedtek a zászlóról, talán nem haszontalan néhány részletet idézni Laci alapos ismertetéséből: „Amikor a kék-zöld zászló kerékkel előkerült, akkor azt minden cigány közösség a magáénak tudta vallani, mert ugyanis ott azért van egy olyan szimbólum, ugye a kék ég és a zöld föld, ami teljesen jól lefordítható volt.

A zászló az egységesebb jelképrendszer [mint a himnusz – B.M.]. Egy normális, átlagos beás ember azt kocsikeréknek látja. Az való igaz, hogy kilenc küllője van, és az a kilenc a szerencse istennőjének, Baxtnak a száma. Ez Örményországban alakult ki, ugye „T-aves baxtalo!” [romani nyelven – B.M.] »Legyetek szerencsések!« Ez innen van. Az viszont általános ismeret, hogy a cigányok a kereket a szerencsének, a sorsnak is tekintik, tehát a szerencse forgandóságát is jelöli.”

A zászlót szinte minden interjúalanyom ismerte, a közepén látható piros kereket hajdani vándorlásuk jelképeként tekintették. A zászló jelentőségét illetően már megoszlottak a vélemények. Ibolyka (45 év körüli taka-

<sup>12</sup> András 26 éves, a városi könyvtárban dolgozik, mellette főiskolára jár és zenél is.

rítónő) például pragmatikus szempontból közelített a kérdéshez: „Őszintén mondjam? Láttam már, de értékelni nem tudom. Mi nem olyan közösségben élünk, ahol hasznát tudnánk venni ennek a szimbólumnak. Mit csináljak vele? Sehol nem jogosít fel semmire. Nincs jelentősége. Mert ha fel tudom használni, hogy a családomnak segítek, hogy igenis én cigány vagyok, hogy nekem van jogom elmenni egy bármilyen feljebbvaló szervhez, hogy igenis én cigány vagyok és segítsetek. Nem lehet felhasználni... (...) Lehet, hogy ha indulnánk egy sportvetélkedőn, akkor elvinném, mert szégyellni nem szégyellem, azt hogy cigány vagyok. Van és kész. Ennyi.”

Cigánykodó ismerőseim számára kétségtelenül volt egyfajta többletjelentése a zászlónak, hiszen mindennapi munkájuk során gyakran találkoztak vele (irodában, rendezvényeken stb.). „Én is szeretnék egyet majd, ha az egyesületünk felfejlődik” – mondta nekem Julika.

A zászló kapcsán nem merült fel a különböző cigány közösségek közti határok kérdése, mert abban egyetértettek beszélgetőtársaim, hogy ez egy közös szimbólum. Tehát valóban reprezentálhatja az „össz-cigányságot”, hiszen tapasztalataim szerint általában mindenhol ismerik, és sokan elfogadják egységes roma jelképnek, valószínűleg a közérthető szimbolikus tartalmának köszönhetően. A zászló maga képes lehet betölteni a fontos nemzeti szimbólum szerepét, hiszen azok elsőrendű feladata, hogy sűrítetten jelölje a nemzeti élet összes vonatkozását. Emellett a roma zászló – más nemzeti szimbólumokkal együtt – gondolatilag „poliszémikus”, azaz „minden kor és társadalmi réteg képes a maga szabta nemzeti jelentéseket beléjük látni” (Csepeli 1992: 78). Ugyanakkor jogosnak érezhetjük Ibolyka szkepticizmusát is, hiszen a zászló elvont, szimbolikus üzenetét a többségi, illetve a többi nemzetnek is el kell ismerni ahhoz, hogy komolyabb jelentőségre tegyen szert.

## II. 4. Nemzeti szimbólumok – a himnusz

A roma nemzeti himnusz kérdése már korántsem olyan egyértelmű, mint a zászlóé, legalábbis Magyarországon, mivel itt két „cigány himnuszt” tartanak számon. „A cigány himnusz, ami eddig cigány himnusz volt, az volt az elfogadott és az ismert, az énekelt, a »Zöld az erdő, zöld a hegy is«<sup>13</sup> Tavaly változtatták meg, ha jól emlékszem, az uniós csatlakozás után változtatták meg a himnuszt, és tették elfogadottá a »Gélem, gélem«-et.” – mondta Julika.

<sup>13</sup> Ezt nevezték adatközlőim beás himnusznak.

A következőkben megpróbálom összegyűjteni a két himnuszra vonatkozó „tudásanyagot.” A „beás himnusz” történetével kezdem, s ez ügyben érdemes hosszabban idézni helyi szakértőnket, Lacit. „...voltak a cigányoknak mindig kedves dalaik. És ez a könyörgés egy hosszú ideig elfeledett, de kedves dal volt, amiből aztán a Bari Karcsi csinált egy verset. Ennek a könyörgésnek a szövegére, amit Orsós Jakab itt gyűjtött Zalában. Maga a beás szöveg arról szólt, hogy Isten azért vert bennünket, mert Krisztust mi szegeztük föl, s ennek van valóban egy monda alapja, a cigányok, mint a fáraó népe a középkorban hóhéri feladatokat is elláttak, szegkövácsként segítettek az ilyen feladatoknál. Ez egy széles körben ismert monda. A beások úgy értették, hogy a himnusz az olyan dal, amiben kell, hogy legyen Isten. A dalt elkezdte énekelni a Kalyi Jag a '80-as években, első lemezükre föl is vették ezt, Zalai könyörgés címmel. Így elterjedt, és elkezdett himnusszá válni, mint mondom, azért, mert kevés beás dal van, amiben az Isten szerepel.”

Julika elmondása szerint: „A dallama fogott meg bennünket, mi nem úgy énekeltük, mint egy himnuszt, hanem mint egy kedves dalt. [Hogyan lett himnusz? – B.M.] Fogalmam sincs, 12 éve, mióta OCÖ van, kellett egyet választani.”

András számára a „himenusz” mint kategória, egyértelműen a magyar államhoz kötődik: „Jelent-e nekem annyit a cigány himnusz, mint neked a magyar himnusz? Egy dolog biztos, amikor én a Zöld az erdőt megtanultam egy szimpla számként kezeltem. (...) Lehet, hogy ez szomorú, de nekem a cigány himnusz sem jelent semmit. Egy dal. Én úgy kezelem(...) csak tudom, hogy azért illik tudni a fiatalságnak, és beléjük verem, hogy tanulják meg, mert ezt tudnotok kell. (...) Tényleg, ha a magyar himnuszt meghallgatom, beleborzongok. A cigány himnuszt [ti. a beást], ha meghallgatom, akkor nem borzongok bele.”

A „Gelem, gelem”-ről, a hivatalos roma himnuszról már tömörebb vélemények fogalmazódtak meg, ezekből röviden idézek néhányat. „A cigány himnusz nekem a beás himnusz, a másik talán még annyit sem jelent, hiszen nem is ismerem. (...) és nem szeretném, hogy ilyen emberek himnuszt nekem is kelljen énekelni” (András). „Azt már én nem értem, azt nem is ismerem” (Ibolyka). „Nem tudom, miről szól, megmondom őszintén, annyira nem érdekelt. (...) Szeretem, mert én nem a himnuszt látom benne, hanem a dalt” (Julika). „Az én saját véleményem szerint, a dolgot a gyakorlat dönti el. A beás himnuszt mindenki ismeri, a másikat senki, tehát ezt fogják énekelni” (Laci).

Azt hiszem, a példákkal sikerült érzékeltetni, hogy a beások számára a „saját” himnusz az elfogadott. A „Gelem, gelem”-et legfeljebb mint egy szép dalt fogadják el, már ha ismerik egyáltalán. Julika elmond-

ta, hogy: „*ünnepségsorozatokon a beás himnusz ugyanúgy elhangzott, mint a magyar. Itt nálunk is, és mindenhol. Most már a Gélem, gélem is. Így a kettő együtt.*” Majd azt is hozzátette, előfordult, hogy a két cigány csoport „bojkottálta” egymás műsorait, és „*persze mindig a kolompárok kezdték...*”

Az eddigiekből kitűnik, hogy bár a beás eredetű „Zöld az erdő” a cigány himnusz számukra, a mindennapok gyakorlatában nem himnusként jelenik meg, hanem mint egy kedves dal. Amikor hivatalosan is himnusként jelenik meg (pl. egy ünnepségen), akkor azonnal „határképző” funkciót kap, hiszen szimbolikusan megjeleníti a „beasságot” a többséggel (magyar himnusz), és a másik cigánysággal, a kolompárokkal szemben (Gelem, gelem).

Végezetül még annyit, hogy adatközlőim közül egyedül – a társadalmi és az etnikai mobilizáció területén egyaránt sikeres – Laci hajlott valamiféle együttműködésre a „himnusz – kérdés” terén: „*Olyan lesz, mint a Szózat esete a himnusszal, tehát hiába van himnusz magában, Szózat nélkül nem szokott igazi ünnepség lenni. Így lesz a cigány közösségnek is két szent dala. Annak ellenére, hogy nyilván az országos cigánypolitikában az van, hogy akkor lesz emancipált a cigányság, ha van egy zászló és egy himnusz.*”

## II. 5. Család, endogámia, határok

„A cigány csoportközi viszonyok tökéletesen leképeződnek az endogámia merev alkalmazásával. Ritkább ugyanis a cigányság etnikai csoportjai közötti házassági kapcsolat, mint bármelyik cigány és nem cigány csoport közötti házasság” (Szuhay 1995: 333). Az egyes cigány etnikai csoportok közti határvonalak a házassági szokások mentén jól megfigyelhetőek voltak terepmunkám során. Például Julika szülei még határozottan alkalmazták az endogámiát, és igyekeztek azt betartatni a gyermekeikkel is.<sup>14</sup> Julika és nyolc testvére kapcsolataiban az élettársak, házastársak háromnegyede volt beás cigány és egynegyede magyar származású; egyetlen nem beás cigány sem volt köztük. Közülük is a legfiatalabb testvéreknek van/volt magyar párja, tehát érezhetően elkezdődött az endogám határok lebontása, de egyelőre csak a magyarok irányába.

<sup>14</sup> „A víz az olajjal nem keveredik!” (bcásul: „Apá k’ulij nu szá kiviridestyé!”) Ezzel a mondattal figyelmeztette Julikát édesanyja az endogám szabályok betartására. Amikor ő 15 évesen nem akart hozzá menni az általuk kijelölt beás férfihoz, szülei kitagadták. Édesanyja csak Julika – magyar férjétől született – gyermekének megszületése után békült ki vele.



A következő generációban, a kilenc testvér felnőtt gyerekeinek többségének párválasztásában már egyértelműen a magyarok dominálnak. (Oláh cigány párt továbbra sem választott senki magának.) Pálos Dóra szerint a jelenség hátterében a „cigány tradíció” magától értetődő minőségének és a közösség nyomásának megszűnése mellett a többségi társadalom vélt vagy valós elvárásai állhatnak (Pálos 2006). A városban élő, társadalmi mobilizációban részt vevő fiatalok között akár teljesen megszűnhet az endogámia, többen is mondták, hogy nem a származás alapján választanának párt maguknak. Tibi 17 éves unokaöccse azt mondta, hogy akár kolompár is lehetne a párja.

Mint láthattuk, bár generációról generációra „lazulnak” az endogám házassági szabályok, az általam megismert beás közösségről elmondható, hogy a hagyományos endogámia a „másik cigányokkal,” konkrétan a kolompárokkal szemben fennmaradt, míg a magyarokkal kötendő vegyes házasság semmilyen szankciót nem von maga után, sőt talán még népszereinek is mondható, főleg a fiatalok körében.

### III. Etnikai mobilizáció és a határok átjárhatósága

Az etnikai mobilizáció kétségtelenül fontos változásokat indukálhat az egyén életében. Különösen a cigányok esetében új munkahelyet, új kapcsolatokat és új társadalmi státust is eredményezhet. Az élet minden területén éreztetetheti hatását, hogy a „cigánykodó” ember részben kikerül addigi közegeből. Ez, valamint a kisebbségi önkormányzat feladataival és lehetőségeivel kapcsolatos tévképzetek gyakran feszültségekhez vezetnek. A tanulmány célkitűzéseivel összhangban azonban most „csak” az identitás etnikai és nemzeti oldalait vizsgálom.

A különböző tematizációk kapcsán jelentős különbségeket találtam a „cigánykodó” és a „nem cigánykodó” beások között, különösen a történeti tudat, a nyelvhasználat és a zászló kérdésében. Ugyanakkor a beás etnikus identitás fenntartásában fontos szerepet játszó endogám határok terén nem volt lényeges különbség. Tehát az etnikai mobilizációban érintett beás emberek továbbra is hangsúlyosan beások maradnak.

#### III. 1. Diskurzus az egységről – Tibi és Józsi

A fentiekkel kapcsolatban talán érdemes hosszabban idéznem egy beszélgetésből, amely a terep által létrehozott „mesterséges” szituációban szü-



letett. Tibi találta ki, hogy milyen érdekes lenne számomra, ha ő (a beás cigány) leülne „roma nemzeti egység” ügyben vitázni barátjával, Józssival (az oláh cigánnyal). Józsi valamivel 45 év körüli festőművész. (Eredetileg egy magyar cigány férfi is részt vett volna – Tibi szándékai szerint, de végül is ő nem volt ott.)

**„Tibi: Józsi is lovári cigány. Én nem az vagyok. Hogy egységes nyelvről, egységes cigányokról beszélhetünk-e? (...)**

*Úgy gondolom, hogy a beásoknak igazából nincs ez visszanyomozva [az indiai eredet – B-M.]. Amíg nincs teljesen bebizonyítva, addig nem hiszem el.*

**Józsi: A Lakatos Menyhértéknek volt lehetőségük kimenni Indiába, a saját fajtájuk után nyomoztak. És ők meg is találták azokat...**

**Tibi: Én épp azért mondom azt, hogy én nem vagyok abba biztos, amíg ez be nincs bizonyítva.**

(...)

**Tibi: Meg az is kérdés, hogy ezek a cigány „fajok” egyáltalán akarják-e ezt.**

**Józsi: Akarják, akarják...**

**Tibi: Arról beszélék, hogy egyáltalán a beás cigány meg a lovári cigány majd akar-e erről beszélni, hogy »együtt« vagy csak az érdekképviselő terén akarnak igazából együttműködni.**

(...)

**Tibi: Én akkor is azt gondolom, hogy a három »faj« között azért vannak egymással szemben lenézések. Ahogy a muzsikusz cigány, az úri cigány lenézi a lovári cigányt, a lovári cigány ugyanúgy lenézi a beás cigányt. És én ezt látom, ezt tapasztalom.**

**Józsi: Tudomásul kell venni, mi egy alvó mag voltunk eddig. Felébredtünk, ha most úgy vesszük, szimbolikusan, felébredt ez a nép, és most kezd igazán magára ébredni. Ez egy lassú folyamat. Nektek (a magyaroknak – B. M. ) volt ezer év a fejlődésre, nekünk 1990 óta van ugyanez, és ha nézzük a fejlődési szintet a tiedéhez képest, akkor azt mondhatom, hogy nagyon jó úton haladunk. Jó úton haladunk, jó fele.**

*Ezek ilyen apróságok, hogy egymásra köpködünk. Ez megvan minden társadalomban, mindenhol megvannak ezek, hogy a szomszéd is lenézi a másikat, ez teljesen mindegy, tehát ezek emberi jellemzők, ezt nem lehet egyelőre kiirtani vagy majd reméljük, hogy idővel el lehet tüntetni.*

**Tibi: Ez nemcsak emberi, hanem én úgy gondolom, hogy mégis... a lovári... Vannak ellentétek! De! Hidd el, Józsi!**

A beszélgetés e rövid részletéből is kiderül, hogy milyen álláspontot képvisel a két fél. Bár mindketten érintettek az etnikai mobilizációban, hi-

szen Józsi „cigány festőművész”, barátja, Tibi pedig „cigány zenész”, s emellett közvetve a roma politikához is kapcsolódnak.

Egy alkalommal környékbeli roma vezetők tanácskoztak az épp esedékes kisebbségi választások előtti teendőkről, és ott Józsi volt az egyetlen nem beás cigány résztvevő. A beások szemében feltehetően Józsi nem illeszkedik úgy a lovári cigányok csoportjába, mint „a rossz cigányok” közé. Ez nyilván viselkedéséből, gondolkodásmódjából fakad, esetében nem működnek a cigány csoportok közti sztereotípiák. Maga Józsi mondta egyszer: *„Az oláh cigányoknál egyértelműen fontos a gazdagság mutatása, amit én már elvetek, mert az én értelmi szintem nem foglalkozik ilyen anyagisággal meg ilyenekkel. Már én túl vagyok ezeken, ők még nem. Én ilyeneken mosolygok, mert engem teljesen hidegen hagynak.”*

A – terep szóhasználatával élve – „többségi cigánysághoz” tartozó Józsi pragmatikus nézőpontból, mondhatni, relativistán közelíti meg a kérdést. Számára nem kérdés az egység szükségessége, mint mondja: *„felébredt ez a nép.”*

Tibi (aki a cigányságon belül is kisebbségnek érzi magát) számára még a közös eredet sem teljesen elfogadott, kételkedését a „fajtabeli különbségekkel” támasztja alá. Ennek magyarázata vélhetően a saját etnikus identitásának fenntartását szolgáló auto- és heterosztereotípiákban rejlik.

### III. 2. Politika és művészet

A beszélgetések során két olyan terület bukkant fel, ahol a határok átjárhatónak tűntek, a politika és a művészet.

István, az egyik roma szervezet vezetője elmondta, hogy bár a kultúra és az identitás területén nem tartja megvalósíthatónak az egységet, a politikában egységesen kell fellépniük a cigányoknak. Ez a gondolat másoknál is felbukkant, hiszen az állami keretek szabta szerveződési lehetőségek (kisebbségi önkormányzatok, civil szervezetek) cigány, nem pedig beás vagy kolompár alapon jönnek/jöhetnek létre.

Cigány zene, roma képzőművészet; ezek a fogalmak egy egységes roma/cigány képet sejtetnek, tapasztalataim is azt mutatták, hogy ezek a területek azok, ahol a beás cigányok – más kontextusban erős – elhatárolódása alig van jelen. Vendéglátóimat nem zavarta, hogy nagy részben oláh cigányok által játszott zenéket hallgattak. A lényeg az volt, hogy „cigány zene” legyen. Bár vannak külön beás zenekarok (nagyon kevés) és oláh cigány zenekarok, meg persze a muzsikusként is, de a zenészek a közönség igényeinek megfelelően mindenféle dalokat játszanak (magyar nótát, lovári, beás nyelvű dalokat).

Tibi és zenésztársa, Tomi mindössze néhány apró különbséget említettek a lovári és a beás zene közti eltéréseket firtató kérdésemre. Elmondásuk szerintük a dallamvilág, a hangszerek gyakorlatilag ugyanazok, ezért nem is lehet külön beás vagy lovári zenéről beszélni. A dalok esetében viszont fontos a nyelv, és ezzel együtt az a közeg is, ahonnan származik.

A szintén zenész András is csak árnyalatnyi különbségeket vélt felfedezni a beás és kolompár zenei világban: *„A kolompár cigányoknak valahogy jobb érzékük van a lassú számokhoz, hallgatókhoz. Persze nem mondom, hogy a mi érzésvilágunk nincs benne ezekben, de ez talán bosszantó is, hogy ők alkatilag valahogy jobban énekelik. (...) Bodó, egy zalakomári beás, gitár nélkül elénekelt egy számot magyarul, beleborzongtam. Akkor azt mondtam, hogy a beás cigány és a nem beás cigány képes egy olyanra, hogy egy énekben olyat produkál, amit valahol nem hiszek el... Ilyen szempontból megint találtunk egy közös pontot a beás cigányok és a nem beás cigányok között.”*

A politikai együttműködés elfogadását könnyen magyarázhatjuk a nem cigány többség cigányokról alkotott homogén képével, amely nem ad lehetőséget „külön utas” szervezkedésekre. A kisebbségi szerveződés állami szabályozása számára csak „cigányok” léteznek.

A zene (és maga a művészet) véleményem szerint azért tudja közös nevezőre hozni a beásokat a „másik” cigányokkal, mert a beás identitás konstitutív elemei között nem szerepel hangsúlyosan, így a „határképésben” sem tud részt venni.

### III. 3. Önkép és nemzet

Identitásunk egyik legfontosabb funkciója, hogy „pozitív társadalmi értékeléshez s ezzel járó pszichológiai jó érzéshez juttasson bennünket” (Pataki Ferenc idézi: Pálos 2006: 117). Ebből fakadóan nyilvánvaló, hogy nem lebecsülendő az etnikai mobilizáció hatása az egyén önképére. Gondoljunk bele, az a cigány ember, aki eddig nap mint nap ültetett, kapált, gereblyézett egy cégnél, mostantól jegyzőkkel, polgármesterekkel és politikusokkal tárgyal, részt vesz a „nagy” önkormányzat ülésein. (Ez egy konkrét példa egyik ismerősömről.)

Fontos programok lesznek a különböző roma rendezvények, ahol általában cigány zenék és cigány ételek emelik ki az esemény etnikus töltetét. Itt a cigányok természetesen többségben vannak a nem cigányokkal szemben, minek következtében értelmetlenné válik a „cigányság” mint „negatívum.” A kívülről homogénnek tűnő közegen belül persze továbbra is léteznek a csoportközi határok, mindenki világosan tudja, hogy ki,

melyik etnikai (al)csoportha tartozik (beás, lovári, köszörús vagy éppen muzsikus cigány).

A sokszor negatívan átélt „cigánysághoz” tehát pozitív konnotációk tapadhatnak az etnikai mobilizáció következtében. Ezután talán megerősödhet az a folyamat, amelyben „már nem az egyéni asszimiláció, hanem a saját kultúra megőrzésével való egyenrangú társadalmi beépülés jelent értékes alternatívát” (Forray – Hegedűs 1990: 15). A nem cigánykodó romák számára ez a folyamat persze csak késve és közvetve jelenhet meg.

A cigány identitás hangsúlyosabbá válásának egyik kézzelfogható jele az anyanyelv „újrafelfedezését” jelenti esetünkben (lásd II. 2. fejezet). Julika és Marika számára a beás nyelv nem egy olyan örökség, amit „...nem tud az életben soha felhasználni” (Ibolyka), hanem a cigány és beás identitást megerősítő eszköz, amely előnyére válik annak, aki rendelkezik vele.

A homogén roma nemzet nézőpontjából egy paradoxonnak lehetünk tanúi, hiszen a roma etnikai mobilizáció megerősíti a beás nyelvet, amely viszont az egyik legfontosabb határképző elem a cigány csoportközi viszonyokban! A paradoxon feloldását magának a nemzetfogalomnak az átalakítása jelentené egy – Laci által is preferált (lásd. 2. jegyzet) – plurális (többnyelvű, több kultúrájú) nemzet irányába. A plurális nemzeti koncepció mellett szól az is, hogy a beás ismerőseim identitásrepertoárjában jelentős helyet foglal el a magyar elem is (lásd a I. 1. fejezetet).

Más kérdés, hogy létezhet-e egyáltalán ilyen nemzet, befogadná-e a nemzetek közössége, ha nem rendelkezik a nemzet „klasszikus” attribútumaival? Nem célom definíciók és értelmezések sorával cáfolnom és érvelnem, mindössze arra hívnám föl a figyelmet, hogy a „végig nem beszélt” nemzet-képletek (A. Gergely 2002) sorában van egy olyan, amelyik kétségtelenül hatással bír egyénekre és közösségekre. Az empirikus igényű cigánykutatások során – és persze más területeken is – hasznos lehet az eseményközpontú szemlélet alkalmazása, ahol a nemzet nem szubsztancia-ként, nem kollektívumként, hanem intézményesült formaként, gyakorlati kategóriaként vagy esetleges eseményként van jelen (Brubaker 2004).

Tanulmányomat Julika egyik – talán mindenki számára tanulságos – gondolatmenetével zárnam. *„Képes voltam egy-két dalt megtanulni lovári nyelven, mert tetszettek. Mert szépek. Azt gondolom, hogy ami közös és összetharthat bennünket, az két-három dolog. Mint ahogy te is mondod, a nyelv: összeköthet bennünket, ha érdeklí a másikat az, amit én beszélek. A zene, a tánc, a kultúra. És ha egymáséra nyitottak leszünk, akkor közelebb kerülhetünk egymáshoz. Nem egység, mert én most is azt mondom, nem biztos, hogy lesz egység. Ember az emberrel természetesen lehet, hogy jó barátok lesznek, sőt. Házasodnak. De hogy egységet alkosson, és akkorára kinőjön, ami nem családi szintű... hát annak nem itt van az ideje.”*



## Irodalom

- A. Gergely András 2002. A „végig nem beszélt” nemzet-képletek = *Regio* 4. sz. 23-32.
- Albert Réka – Zempléni András 2002. A nemzeti identitás sajátosságairól In: Fedinec Csilla (szerk.): *Társadalmi önismeret és nemzeti önazonosság Közép-Európában*. Budapest: Teleki László Alapítvány, 167-176.
- Anderson, Benedict 2006. *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. Budapest: L'Harmattan – Atelier.
- Balogh András 2002. A nemzeti kérdés az Európán kívüli világban. In: Balogh András (szerk.): *Nemzet és nacionalizmus*. Budapest: Korona Kiadó, 7-17.
- Barth, Fredrik 1996. Régi és új problémák az etnicitás elemzésében = *Regio* 1. sz. 3-25.
- Binder Mátyás 2006. „Felébredt ez a nép...” A magyarországi romák/cigányok etnikai-nemzeti önszerveződési folyamatairól In: Gergely Jenő (szerk.): *A múlt feltárása – előítéletek nélkül* Budapest: ELTE BTK, 61-81.
- Binder Mátyás 2007. A roma etnikai-nemzeti identitás gyökerei Kelet-Európában (Csehszlovákia, Magyarország, Románia, Jugoszlávia) = *KÚT* 1-2 sz. 21-42.
- Bindorffer Györgyi 2001. *Kettős identitás. Etnikai és nemzeti azonosságtudat Dunabogdányban*. Budapest: Új Mandátum – MTA Kisebbségkutató Intézet
- Bromlej, J. V. 1976. *Etnosz és néprajz*. Budapest: Gondolat
- Brubaker, Rogers 2004. A nemzet mint intézményesült forma, gyakorlati kategória, esetleges esemény. In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény)* Budapest: Rejtjel Kiadó, 387-395.
- Colhun, Craig 2004. Nacionalizmus és etnicitás In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény)* Budapest: Rejtjel Kiadó, 346-375.
- Csepeli György 1992. *Nemzet által homályosan*. Budapest: Századvég Kiadó
- Erdős Kamill 1989. A magyarországi cigányság In: Vekerdí József (szerk.): *Erdős Kamill cigánytanulmányai* Békéscsaba: Erkel Ferenc Múzeum
- Fleck Gábor – Derdák Tibor – Orsós János 2000. A beás nyelv és a beás cigányok nyelvhasználata In: Kemény István (szerk.): *A magyarországi romák*. Budapest: Press Publica, 32-36.
- Forray R. Katalin – Hegedüs T. András 1990. *A cigány etnikum újjászületőben. Tanulmány a családról és az iskoláról*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- Fosztó László 2003. Diaspora and Nationalism: an Anthropological Approach to the International Romani Movement = *Regio* 101-120.
- Fraser, Angus 2002. *A cigányok* Budapest: Osiris Kiadó
- Geertz, Clifford 1998. Az identitás politikájáról. = *Lettre* 31. sz. 25-27.
- Hancock, Ian 1991. The East European Roots of Romani Nationalism = *Nationalities Papers* Vol. 19. No. 3. 251-268.
- Hancock, Ian 2004. *Mi vagyunk a romani nép. Ame sam e Rromani džene*. Budapest: Pont Kiadó
- Hobsbawm, Eric J. 1993. Etnikai identitás és nacionalizmus = *Világosság* 4. sz. 19-28.
- Horváth Kata 2006. „Mi azért nem vagyunk ugyanolyanok, mint ők, testvéreim, mert mi hitánók vagyunk!”. Recenzió (Nancy Thede: *Gitans et flamenco. Les rythmes*



- de l'identité) In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigány világok Európában*. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 389-392.
- Ladányi János – Szelényi Iván 2000. Ki a cigány? In: Horváth – Landau – Szalai (szerk.): *Cigánynak születni. Tanulmányok, dokumentumok* Budapest: Új Mandátum, 179-191.
- Liégeois, Jean-Pierre 2002. *Romák, cigányok, utazók* Budapest: Pont Kiadó
- Mayall, David 2004. *Gypsy Identities 1500-2000. From Egyptians and Moon-men to the Ethnic Romany* London: Routledge
- Neményi László – Zádori Zsolt 2000. A Styx mindkét oldalán. Beszélgetés Michael Sinclair Stewart angol antropológussal = *Beszélő* 11. sz.
- Niederhauser Emil 1977. *A nemzeti megújulási mozgalmak Kelet-Európában*. Budapest: Akadémiai Kiadó
- Pálos Dóra 2006. „Cseperedünk”. Egy beás cigány közösség önsztereotipizálási folyamatairól In: Bakó Boglárka – Papp Richárd – Szarka László (szerk.): *Mindennapi előítéleteink. Társadalmi távolságok és etnikai sztereotípiák*. Budapest: Balassi Kiadó, 91-119.
- Prónai Csaba 1995. *Cigánykutatás és kulturális antropológia* Budapest-Kaposvár: ELTE BTK
- Prónai Csaba 1999. A kulturális antropológiai cigánykutatások 1987 után Nagy Britanniában, Franciaországban és Olaszországban. In: *Regio* 1. sz. 156-178.
- Prónai Csaba 2000. Előszó In: Prónai Csaba (szerk.): *Cigányok Európában 1. Kulturális antropológiai tanulmányok. Nyugat-Európa*. Budapest: Új Mandátum, 11-29.
- Sárkány Mihály 2000. Kultúra, etnikum, etnikai csoport = *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában* Budapest: L'Harmattan, 88-101.
- Smith, Anthony D. 1995. Kiválasztott népek: miért maradnak fenn egyes népcsoportok? In: Bretter Zoltán – Deák Ágnes (szerk.): *Eszmék a politikában: a nacionalizmus*. Pécs: Tanulmány Kiadó, 27-51.
- Smith, Anthony D. 2004 A nacionalizmus és a történészek In: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek (szöveggyűjtemény)*. Budapest: Rejtjel Kiadó
- Szalai Andrea 1997. A „mi” és az „ők” határai, avagy a beások belülről = *Regio* 1. sz. 104-126.
- Szuhay Péter 1995. A magyarországi cigány etnikai csoportok kulturális integrációjáról és a nemzeti kultúra megalkotásáról = *BUKSZ* 3. sz. 329-341.
- Szuhay Péter 2001. Cigány kultúra értelmezések In: *Romák a XXI. század Magyarországon*. Budapest: Ars Longa Alapítvány
- Williams, Patrick 1996. Láthatatlan színek, avagy cigányok Párizs elővárosaiban = *Magyar Lettre International*. 21. sz. 68-72.
- Wislocki Henrik 1893. Cigányok. Külön melléklet. In: Gerő Lajos (szerk.) *Pallas Nagy Lexikona. IV. kötet*. Budapest: Pallas Irodalmi és Nyomdai Társaság

## Változó „határjelek”: a péterfalvi cigányok kulturális és etnikus identitásának tartalmai

### Sándor Borbély: Changing 'limit signs': the cultural and ethnic properties of Gypsy identity at Péterfalva.

The present paper is a cultural anthropological review of the aspects of the co-existence between Gypsies and non-Gypsies in a Hungarian inhabited village in Tiszapéterfalva in Sub-Carpathia (Ukraine). The major interest is to observe the system of the reversibility of culturally foreign elements, thus the author concentrates on the interaction between Gypsies and non-Gypsies, a process that simultaneously contains the elements of being outsiders and partners.

Jelen tanulmány, a cigány – nem cigány együttélés néhány kulturális antropológiai aspektusát vizsgálja egy kárpátaljai településen, Tiszapéterfalván.<sup>1</sup> Az elemzés középpontjában a *kulturális idegen*<sup>2</sup> reverzibilis konstrukciója áll, ezért leginkább arra a cigányok és nem cigányok között létrejövő „kölcsonviszony”-ra koncentrálnak, amely – Georg Simmel szavaival élve – immanens és tagként létrejövő helyzete folytán „egyszerre foglalja magába a kívülállóságot és a társként való létet”, vagyis azt a „módot, ahogyan a közösséget fenntartó és eltávolító momentumok a közösségiség és a kölcsönható egység formáját képezik”.<sup>3</sup> Ebből a megfontolásból, a kulturális konfiguráció és az antropológiai leírással elindított olvasói refiguráció által létrehozott térben<sup>4</sup>, vagyis szövegem megírása és olvasása között, az idegen (távolságának-közelségének) minőségeit értelmezem.

---

<sup>1</sup> Péterfalva körülbelül 1200 lakosú tiszaháti település Kárpátalján, 9-10 km-re a Tiszabecs-Tiszaújlak ukrán-magyar határátkelőtől, 27 km-re járási központjától, Nagyszőlőstől. A falut, a kolhozrendszer kiépítését követően kezdetben gazdasági, 1970-től pedig erősen centralizált közigazgatási keretbe integrálták. Ettől kezdve további négy, az idők során vele szervesen összeépülő település – Bökény, Farkasfalva, Tivadar és Forgólyán – közigazgatási központja lett.

<sup>2</sup> A kifejezést övező fogalmi tisztázatlanság az etnográfában elméleti meghasonláshoz és válságához vezetett, amelyre nincs módunk helyütt érdemben kitérni. (Ezzel kapcsolatban lásd: Waldenfels 2004: 91-116.) Saját fogalomhasználatunkban – Waldenfels nyomán – a kulturális idegenséget egyfajta tényszerű deficitként határozzuk meg. Olyan kultúrák közötti találkozásként, amelyben a távolság élménye kezdetben a minőségek traumájával, körülhatárolásával és kizárásával jár együtt, ugyanakkor az interakciók egy meghatározott pontján a kulturális „másság”-ba való integrálódással is. Waldenfels 2004: 99.

<sup>3</sup> Simmel 2004: 56.

<sup>4</sup> Ricoeur 1998: 11.

Mivel a modern társadalomtudományi diskurzusokban az idegen mint típus leggyakrabban a multikulturális és interetnikus szituációk elemzése kapcsán merül fel, s mivel a cigányság vizsgálata a nemzetiségi identitás kérdésétől elválaszthatatlan, vizsgálataimat az etnicitás problémája köré épülő hagyományos beszédmodok kritikájával kezdem. Kitérek a magyarországi és határon túli társadalomkutatás klasszifikációs gyakorlatára, az etnikus folyamatok szemléletében érvényesülő etnocentrikus látásmódra, valamint a cigánykutatás módszertanát rendszerint befolyásoló etnikus, etikus és politikai skrupulusokra. Ezt követően a péterfalvi cigányok kulturális identitásának megnyilvánulásait kísérem figyelemmel, különös tekintettel a kulturális határátlépések különféle eseteire: vallási identitásuk tartalmaira (ezen belül rituálisaik, normáik és a társadalmi „gender” jelenségeire), valamint jellemzőbbnek vélt reprezentációs gyakorlataikra (narratív identitásuk elemeire: erkölcs- és munkafogalmaikra, jogalkotásukra, identifikációs modelljeikre, a nyelvhasználati kódok közötti váltásra, pozitív önreprezentációjukra stb.). Megfigyeléseimet, ahol a források lehetővé tették, igyekeztem történeti dimenzióba helyezni. Reményem szerint, ez lehetőséget adott arra, hogy az etnikus és kulturális identitás szituatív vonásait – ha utalásszerűen is –, de mégiscsak a folyamatok interetnikus és dinamikus változó szintjein érzékeljük.

## I. A társadalomkutatás szaknyelvének ellenmondásai

A magyar kultúra- és társadalomkutatásban az etnicitás kérdését tárgyaló modern társadalomtudományi diskurzusok sokáig az államnemzet-kultúr-nemzet<sup>5</sup> fogalmi rendszerével közelítettek különféle nemzetiségi tendenciák és folyamatok leírásához<sup>6</sup>. Ez a leegyszerűsítő metódus, olyan marginalitásban élő csoportok populációira alkalmazva (pl. cigányok, zsidók) vált igazán megkérdőjelezhetővé, amelyek adaptív képességeik-kénysze-

<sup>5</sup> Az európai nemzetfogalmak történetéről, valamint a határon túli irodalmak identitásában játszott szerepéről lásd Pomogáts 1998: 79-87.

<sup>6</sup> Az állami statisztikák fogalmi rendszere fejezi ki leginkább azt a szemléletmódot, amely az etnikai identitást és határképzést egyes kulturálisan homogenizáló csoport-entitások (nyelv, vallás) paraméterei alapján kívánta értelmezni. Az osztrák-magyar monarchia területén élő népek nemzetiségi összetételéről már 1880-tól készítenek módszeres adatfelvételeket – ezek kezdetben szintén a nyelv és a vallási hovatartozás megjelölésére szorítkoztak. Később, ahogyan az utóbbi szempont etnikai tendenciák leírására, érzékeltetésére is alkalmassá vált, a népszámlálási adatfelvételekben e három (tehát a nyelvi, a vallási és a nemzetiségi) aspektus gyakorta keveredett, ami számos problémát okozott korábban, és okoz jelenleg is az adatok értékelésében, valamint az etnikus folyamatok diakron és komparatív vizsgálatában. Kárpátalja etnikai térképének történeti változásait, szintén az adatok inkompatibilitása következtében lehetetlen megrajzolni. Ezzel kapcsolatban lásd Molnár 2005: 8-19.

reik folytán képlékeny nemzetiségi vonásokkal, térben-időben nyitott, tehát számos vonatkozásban bizonytalan etnikus státussal rendelkeztek<sup>7</sup>. Éppen ezért talán nem túlzás azt állítanunk, hogy egészen az individualista kultúra és identitás-felfogás érvényre jutásáig (1960-as években, leginkább Barth tevékenységére gondolunk<sup>8</sup>), a modern társadalomtudomány klaszszifikációs gyakorlata számára az említett kulturális csoportok, számos vonatkozásban, egyszerűen megközelíthetetlenek maradtak.

Ez a látásmód a határon túli tudományos közfelfogásban még problémásabb attitűdök kialakításához vezetett. A trianoni határmódosítással ugyanis a peremterületeken a nemzeti tudat szerkezeti átalakulása következett be. Ennek következtében nem kizárólag a tudományos intézményrendszer-hálózatot kellett újjáépíteni, hanem a korábbi nemzet-fogalmat is, ami meglátásunk szerint a „kisebbségi létben élő” magyarság identitás-képzésére éppúgy hatással volt, mint a társadalomkutatás státusára, funkciójára, sok vonatkozásban egész *értelmére* is. A magyar *politikai nemzet*ből kiszakadt részekben a magyarság új államnemzet(ek) polgáraiként konstruálták meg a közös nyelv, közös etnikai és történelmi tudat, a közös kultúra és hagyomány felől, immár *nemzetiségi* tudatát. Ennek természetesen számos következménye lett az etnicitás kérdéskörének egészére is ezekben a régiókban. Ugyanis a külhoni közgondolkodás az etnicitás tárgykörének valamennyi területén, rendszerint a nemzetiségi-tudat építésének érzékenységével fogalmazta meg reflexióit. Paradox módon mintegy a kulturális identitás „restaurálta” az államnemzet homogenizáló ideológiáját, ami többek között az interetnikus folyamatok kiértékelésében az etnocentrikus vonások felerősödését idézte elő. Ennek következtében a térség nemzetiségi mintázatában az etnikus folyamatok lokalizációja, vagyis a „*valamihez képest*” kérdése nem csupán demográfiai, önismereti problémaként merült fel, hanem potenciális nemzetiségi konfliktusok forrásaként jelentkezett. Ez egyfelől elvezetett az etnikai változások interpretációjában az önvédelmi mechanizmusok és a politikai felhangok felerősödéséhez, másfelől viszont az etnikus viszonyok kutatásában erős tematikai torzulást idézett elő.

Valószínűleg ezek a körülmények járultak hozzá ahhoz, hogy a plurális szituációkról szóló beszédmódokban az etnikum, etikum, politikum metaforái egymást felülírva nyertek alakot a legutóbbi időkig, s hogy a határon túli társadalomkutatás képviselői sokáig javarészt a megszokott etnikai diskurzus hagyományait követték.

<sup>7</sup> A cigány csoportra, a magyar néprajzi szakirodalom, részleges etnikai ismérvei folytán életformacsoportként tekint. Ezzel kapcsolatban lásd Kósa 1977: 426.

<sup>8</sup> Barth 1996: 3-25,



Kárpátalján szintén ez a tendencia érvényesült a társadalom-megismerő, kultúra-értelmező munkákban és forrásokban.<sup>9</sup> Mindez annak ellenére történt, hogy az egy tömbben élő magyar etnikumú vidékek *belső társadalmában* (a zsidók kivándorlását követően) a cigányság képezte a legdinamikusabban fejlődő, igaz, leginkább változó felépítésű és összetételű demográfiai erőt. Ha a korábbi megyei monográfiák, helytörténeti kiadványok szerzőinek figyelme ki is tért erre az etnikus vonásokat mutató csoportra, rendszerint azt a többségi kultúra társadalomtörténetére koncentrálna, illetve sok esetben politikai attitűdökkel indexelt közelséggel szemlélték a témát,<sup>10</sup> ami viszont a társadalmi integrálhatóságot a kulturális megértés helyébe állította.

Rejtettebb módon ugyan, de a magyar cigánykutatás antropológiai vonulatára szintén ez a folytonos „határátlépés” a jellemző, ami a kutatói pozíció kompetenciájában a historikus lelkiismeret köré koncentrálna kezelte az etnicitás ismeretelméleti problémáit. Prónai Csaba ebben a szellemben például, az általa szerkesztett kötet<sup>11</sup> előszavában, az európai cigánykutatás tudománytörténeti szintézisét a következő sorokkal vezeti fel: *„A »cigányok tanulmányozása« kifejezés mindenféleképpen problémákat vet fel. Hiszen ez a népcsoport, amióta csak létezik, a nem cigányok történelmének »kiszolgáltatót játékszere«. [...] És ennek hatása alól a tudomány szférája sem mentes. Sőt, éppen azok – már ti. a nácik – fordították a legtöbb energiát a cigányok kutatására, akiknek e népcsoport teljes megsemmisítése volt a célja. Az itt következő rövid vázlat ellenben a cigánykutatásoknak éppen azt az irányát mutatja be, amelyben potenciálisan benne rejlik az a lehetőség, hogy sikeresen szembeforduljon a tudománynak azzal a tradíciójával, amelyben a tudás és az elnyomás egymást élteti.”*<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Elég ennek bizonyítására megnéznünk a Szovjetunió felbomlását követő kárpátaljai könyvkiadást. Sorra jelentek meg azok a társadalomtudományi munkák, tanulmányok, amelyek „Kárpátalja lakosságának nemzetiségi megoszlásá”-ról beszélve az etnikai rétegzettséget immánens, vagy nyílt módon csupán ukrán-orosz-magyar nemzetek kulturális, nyelvi, vallási, jogi térszerzési játéknak tekintették. Mind e közben evidenciaként kezelték, hogy a magyar kisebbségi tömb etnikailag egységes, holott a „belső idegenek”-kel, mint például a magukat magyarnak valló cigányokkal, a rurális vidéken egyre jelentősebb demográfiai súlyuk ellenére, szinte egyáltalán nem vetettek számot. E probléma a vizsgálatok tematikai beszűküléséhez (etnocentrikus elfogultságához) vezetett. Ebből a szempontból ilyen kiadványoknak tekintem az alábbi köteteket: Beregszászi – Csernyicskó 2004.; Csernyicskó 2003.; Kacsur 1998.; P. Punykó 1997.; P. Punykó 1999.

<sup>10</sup> A 2001-es ukránjai népszámlálás feldogozott adatai közül az országos, a megyei és a járási összesítések, település szerinti bontásban pedig az összlakosságra, a nemi összetételre és a magyar nemzetiségük számára vonatkozó adatok érhetőek el. Jelzésértékű, hogy a települési, nemzetiségi bontású további adatok, a korábbi szovjet gyakorlattal megegyezően, eddig nem kerültek nyilvánosságra. Molnár 2005: 6.

<sup>11</sup> Prónai 2000.

<sup>12</sup> Prónai 2000: 12.

Az idézett szöveg jól mutatja, hogy a szerkesztő által képviselt beszédmódban a tudomány entitásai között a történelmi igazságtétel sajátosan morális funkcióként tételeződik, ami a jövőt tekintve egyfajta tudománytörténeti „bűnmegelőzésre”, a múltat szemlélve pedig történelmi meakulpára készíti a diskurzust. Mindez azért lényeges, mert valószínűleg ugyanez a morális érzékenység munkált az utóbbi egynéhány évben a Kárpátalján kifejtett antropológiai érdeklődés mögött is.<sup>13</sup> Vitathatatlan persze, hogy az eredetileg klasszikus néprajzi gyűjtésen<sup>14</sup> alapuló kárpátaljai kultúra- és társadalomkutatásban ez az antropológiai horizont számos irányban nyitott „újszerű” perspektívákat, mégis azt kell mondanunk, hogy a politikai, morális és etnikai aspektusok különválasztását ugyanúgy nem sikerül megoldania, mint az államnemzet- kultúrnemzet fogalmával operáló modern társadalomtudományi diskurzusnak. Ez leginkább az empirikus tapasztalatok antropológiai textualizációja során érhető tetten<sup>15</sup>, vagyis azokban az esetekben, amikor a fikcióképzés gesztusával (kitalált településnevek, személynevek beemelésével) az etnográfiai szövegek valóság-hatása, és a hozzá tartozó diskurzív beszédmódok explicit tudathasadása következik be. Ilyenkor a kulturális értelmezés, vagy ha úgy tetszik, a történetiség retorikája a valóságreferencia definitív ismervétől *tudatosan* próbál meg eltávolodni. Ennek az eljárásnak – meglátásunk szerint – mind az etnográfiai specifikumok leírására, mind pedig a kulturális értelmezések befogadására, mintegy az olvasás gesztusára komoly hatása van. Módszertani vonatkozásban ez az etnicitás vizsgálatában a politikai vonások kontúrjait erősíti fel a tudományos közeledés alapvető szándékai helyett: lehetetlenné teszi,

<sup>13</sup> Saját kutatópontjaim egyikén, Tiszabökényben Geszti Zsófia végzett kulturális antropológiai vizsgálatokat a görög katolikus-pravoszláv magyar felekezetek vallási identitása és gyakori konfliktusai kapcsán [Geszti 2001.]. Vallás és etnicitás témakörében ugyanebben a járásban Domokos Vera és Borsos Balázs végeztek kutatómunkát Tiszaújhelyen [Domokos 2005: 30-55.], valamint a péterfalvi településcsoport közvetlen közelében, Tiszaújlakon [Domokos 2006: 120-133.; Borsos – Domokos 2006: 21-26.].

<sup>14</sup> A rendszerváltozás előtti évtizedekben módszeres, magyar kutatók által végzett néprajzi kutatásokról Kárpátalján szinte egyáltalán nem beszélhetünk. Ugyanis a „magyar lakosság körében a magyar indíttatású néprajzi gyűjtő- és feldolgozó munka majd teljesen közművelődési, honismereti módon, népszerűsítő jelleggel folyt”. (Dankó 1984: 17.). Sajnos, az azóta eltelt időben nem készült tudománytörténeti összefoglalás a kutatás elért eredményeiről. Ennek ellenére, meglátásunk szerint, hitelesen jelzi a kárpátaljai kultúrakutatás klasszikus néprajzi attitűdjét, hagyományos tematikai, módszertani irányultságát az az irodalomjegyzék is, amely Balassa Iván 2003-ban megjelent könyvében a rendszerváltozást követő kárpátaljai néprajzi érdeklődés forrás-szövegeit prezentálja. Balassa 2003: 151-152.

<sup>15</sup> Lásd: Domokos 2006: 121., Borsos-Domokos 2006: 21. A hivatkozáshelyek olyan antropológiai irányultságú cigánykutatói textusokra utalnak, amelyekben a szerzők, az értelmezés műfaji vonatkozási kereteit, irodalmi eszközökkel teremtik meg. Mindkét tanulmány írója külön lábjegyzetben jelzi, hogy a kutatás terephelyszíneit és a szövegben szereplő személyek neveit fiktív nevekkal helyettesítették.

hogyan a vizsgálat eredményei – mint tudományos paradigmák – lokalizálható, visszakereshető és tesztelhető megállapítások legyenek, hogy megtegyem az objektivitás látszatát, s a tudományos filológiai apparátus műfaji kritériumait; megakadályozza, hogy létrejöjjön egy olyan diszkurzív forma, amelyben a cselekvő személyek nem válhatnak irodalmi alakokká, s a cselekvés helyszínei a metafizikai történések tereivé, hiszen a tudományos szöveg legalitását nem egy olyan olvasói horizont felől nyeri el, mint amilyen a szépirodalmi szövegek olvasásakor szokott felmerülni; meggátolja, hogy kialakítsanak egy olyan fogalmi készletet, amellyel elkerülhető a történelmi igazságszolgáltatás és a politikai állásfoglalás vádja, szétválasztható irodalom és történelem, fikcióképzés és denotatív jelentés stb.<sup>16</sup>

Az etnicitás kérdéskörét – szűkebb értelemben a cigányság kultúráját, társadalmát – érintő kárpátaljai és anyaországi kutatók szemléletmódja tehát a kultúrakutatás módszertanának, illetve ismeretelméleti stratégiáinak egyfajta etnikus tematizálását sugalmazza. Mintha az etnicitás problematikáját másként kellene tekintenünk, vagy akár másként kellene felvetnünk a kultúra- és társadalomkutatás különféle eseteiben: a cigányok antropológiai vizsgálatánál *más antropológiákat* kellene alkalmaznunk, mint mondjuk, a ruszinoknál, románoknál, oroszoknál, ukránoknál, ha azok etnikai kisebbségként vannak jelen egy többségi kultúrában. Mindezt azért részleteztük, mert mint ahogyan azt később, a péterfalvi cigányok<sup>17</sup> példáján látni fogjuk, véleményünk szerint nincs olyan specifikum a cigány csoport etnikus vonásai között, amely az antropológiai módszertant a hagyományostól eltérő beszédmód kialakítására kényszerítené, s a politikai érzékenységet (értsd: a tudomány lelkiismeretét) helyezné a kulturális érzékenység előterébe.

<sup>16</sup> Természetesen tisztában vagyok a probléma sokrétűségével. Közismert, hogy a narráció- és olvasáselemleltok, továbbá az irodalomtudományi praxisra és elméletalkotásra komoly hatást gyakorló újhistorizmus paradigmája egyszerre alakította át a XIX századi tudományfel fogásunkat, amely korábban a tudományos diskurzust a valóságreferencia definitív kritériumához kötötte, és egyidejűleg rombolta le a valóság, fiktív, imaginárius fogalmak köré épített bizonyos műfajok (tudomány, irodalom, művészet) és a hozzájuk tartozó speciális beszédmódok merev határait. Ezáltal a műfajok – csetekben irodalom és antropológia – különválasztása inkább csak elméleti diszkrépanciának tűnik. A paradigmaváltás „saját történetéről” lásd: N. Kovács 1999.; Kiss 2003.; Gyáni 2004.

<sup>17</sup> Azokban az csetekben, amikor az általunk leírt közösség megnevezésére a „cigány”, „cigányok” homályos tartalmakat sugalmazó kifejezéseket használom, valójában Patrick Williams értelmezésére gondolok. A szerző fogalomhasználatában ez” olyan átfogó kifejezés, amely nem az emberek összességére vonatkozik, hanem arra a »társadalmi tényre«, amelyet a jelenlétük hoz létre társadalmunkban. Abban, hogy „cigány”, benne vannak ők, és benne vagyunk mi, az ő valóságuk, és azok az elközelítések, amit mi ről alkotunk, jelenlétük, és az a viselkedés, amit feljük tanúsítunk, benne van a köztük és a köztünk fennálló viszonyok egész története”. Williams 2001: 269.

## II. „Határok” és „határsértők”: a péterfalvi cigányok kulturális identitásának motívumai

Tiszapéterfalva közigazgatási területén a magyar lakosság összlétszámához képest (2003-ban 5193 fő) a cigány etnikum lélekszáma a legnagyobb. A péterfalvi polgármesteri hivatal közigazgatása alá tartozó falvakban 2003-ban összesen 407 cigány élt. Ez az összlakosság 7,8 százaléka, ami a településcsoporton belül, falvanként a következő arányok szerint oszlik meg: Péterfalván 117 fő (28,7%), Bökényben 126 fő (30,9%), Farkasfalván 93 fő (22,9%), Tivadarban 39 fő (9,6%), Forgolányban 32 fő (7,9%).<sup>18</sup>

A vidékről szóló recens helytörténeti munkák, statisztikai kiadványok egyikében sem szerepelnek olyan adatok, amelyek alapján a település cigányságának demográfiai fejlődéséről, etnikai és kulturális jelenlétének tendenciáiról történeti dimenzióban tudnánk beszélni. Az egyetlen leírást Nagy-Iványi Fekete Magda készítette róluk, aki az első ugocsai falukutató tábor résztvevőjeként Kovári Zsuzsával, Kresz Máriával és Göntér Zsuzsával 1943-1944. között etnológiai gyűjtőmunkát végzett az öt településen. Ennek köszönhetően tudjuk, hogy a '40-es években öt népes cigány család (Horváth és Dacsó) élt Péterfalván; mindannyian magyar anyanyelvűek és reformátusok voltak: *„A szülők csakúgy, mint a gyermekek – írja a szerző – törvénytelenek, analfabéták. A gyerekek nem járnak iskolába, mert nincs ruhájuk, amiben járjanak. A templomba néha járnak, az utolsó pad a kijelölt helyük. A férfiak sármunkások és kosárfonók. A cigánybírónak 100 négyszögöl saját földje van, ezen lent és kendert termesztenek, feldolgozzák, az asszonyok madzagot és kötelet fonnak, kasornyt készítenek, aztán a vásárokon eladják a férfiak által font vesszőkosarakkal együtt. Rendkívül alacsony a szellemi nivójuk. A korcsoport-táblázatról is lemaradtak, mert nem tudták megmondani, ki hány éves.”*<sup>19</sup>

Az alapvető kutatások hiánya egyben azt is jelenti, hogy sajnos, ahhoz a szituatív társadalmi környezethez, gazdasági és politikai kontextushoz<sup>20</sup> sem férhetünk hozzá könnyen, amelyben a cigányok és nem cigányok együttélését övező interaktív folyamatok és etnikus identitások markánsabb vonásai alakultak ki. Ennek ellenére, történeti antropológiai forráscsoportok segítségével számos lényeges megállapítást tehetünk. A település re-

<sup>18</sup> Az öt településből álló településcsoport földrajzi elhelyezkedését lásd a térképmellékleten!

<sup>19</sup> Nagyiványi-Fekete 1943-1944

<sup>20</sup> Barth 1996: 6.



formátus anyakönyvében<sup>21</sup> szereplő keresztelesekből megállapíthatjuk például, hogy a cigányok 1768-tól (feltételezhetően a magyarországi tömeges betelepítések kezdetétől) a községben folyamatosan jelen vannak. Hogy ebből az időből származnak a faluba beköltöző cigányság legelső elemei, azt szinte teljes bizonyossággal állíthatjuk, ugyanis a keresztelelt gyerekek szüleinek neve mellett, minden esetben ott szerepel jelzőként az „új lakos” és „új magyar” kifejezés,<sup>22</sup> amely ettől az időtől számított, több hullámban megvalósuló megtelepedésüket és a református vallás felvételének tényét bizonyítja. Ez a néhány családból álló, folyamatosan cserélődő cigány réteg azonban valószínűleg a Habsburg integrációs politika<sup>23</sup> dacára sem rendelkezhetett szilárd vallási identitással. Erről lokális exogám tendenciákat mutató házassági rendszerük, amelyben a vallási-etnikai meghatározottságok elhanyagolható szempontokként jelentek meg, tökéletesen meggyőzhet minket – az anyakönyvek szerint ebben a korszakban „zsidó lánnyal”, „pápista” legénnyel egyaránt esküdtek, házasodtak. A gyakori keresztelesek, református esketések-temetések mögött így valószínűleg a többségi kultúra karakteres elemeinek adaptív kényszere munkált, ami a szakrális képzetek, a transzcendens világ-moddal való szembesülés egyházi tartalmi helyett bizonyára korábban is csak tradicionális morális attitűdöket, a befogadó kultúra számára idegen pszichológiai alapárnyalatokat, motivációs rendszereket implikált.

Ahhoz, hogy a településen élő cigányok és nem cigányok vallásos diszpozícióit, s egyházhoz való viszonyát történeti vonatkozásaiban lásuk, tudnunk kell, hogy Péterfalván a magyarok társadalmi életében az egyházi és világi intézményi szabályozás kölcsönösen összefonódott, ami a tekintélyalapú normatív struktúrákban a szankcionálás és feloldozás több szintű mintáját alakította ki. Ez azért alakulhatott így, mert a helyi hatalmi elit profán és szakrális szférái azonos keretű törvényi szabályozás ele-

<sup>21</sup> A Péterfalvi Református egyház tulajdonában három anyakönyvet találunk. Ezek periodizációja a következő: I. számú anyakönyv 1765–1807.; II. számú anyakönyv 1807–1826. és 1839 – 1876.; III. számú anyakönyv 1826–1838.

<sup>22</sup> Az „új magyar” kifejezés a cigányok asszimilációs kísérletének fogalomhasználatát örzi. Terveztek politikai integrációjukra először a XVIII. században került sor, amikor 1761-től Mária Terézia törvénybe iktatta „azt a határozatot, amely a cigányokat »új magyar«-rá” tette, vagyis „gabonát és háziállatot osztott szét köztük, remélve, hogy így jó parasztok válnak belőlük. Utódja, II. József, ugyancsak a politikát követte.” Formoso 2000: 71.

<sup>23</sup> A cigányok politikai integrációjára tett kísérletek leginkább a kulturálisán értelmezhetően társadalmiságuk, valamint etnikus öndefiníciójuk sajátosságai következtében vallottak kudarcot. Ezzel összefüggésben Formoso a következőket írja: „Olyan kivételes társadalommal állunk szemben, mely sem területtel, sem írással nem rendelkezik, szétszóródása rendkívüli mértékű, és olyan hierarchikus szerkezete sincsen, mely a különböző csoportok politikai integrációját biztosítaná”. Formoso 2000: 37.

meiként funkcionáltak<sup>24</sup>. A világi és egyházi törvényhozás ezáltal koherens mintává állt össze, ami a külső társadalmi tekintélynek kettős legalizációs fedezetet, és ami lényegesebb, kétirányú hatalmi befolyást biztosított. Mind a szankciók, mind pedig a normaszegők társadalmi rehabilitációja a magyar lakosság esetében efelől a kétirányú dimenzió felől nyert jelentőséget: a társadalmi bűnök nem váltak külön a szakrális tartományoktól, a szakrális szankciók és feloldozások ugyanakkor a profán jogrendbe való visszahelyezés eszközeinek feleltek meg, ami a cigányokkal ellentétben, a magyarok mindennapi társadalmi gyakorlatában a vallás, továbbá a mögötte álló egyházi intézményrendszer irányító, szervező erejét, jelentőségét maximálisan kiterjesztette.

A történelmi egyházak e települések felett alighanem mindentől függetlenül is komoly morális autoritással bírtak. Bökényben például, ahol Péterfalvához képest a különféle vallási felekezetek (római és görög katolikus, református) kulturálisan, etnikailag plurális szituációkat hoztak létre<sup>25</sup>, a református egyház morális tekintélye ebben az időben szintén jelentős. Király Antal, aki bökényi szolgálata előtt a Péterfalvi Református Egyházban teljesített lelkészi szolgálatot, gyülekezetének vallási, morális diszpozíciójáról 1917-ben a következőket jegyzi fel: „Ami az erkölcsi és vallásos életet illeti, arról eléggé megnyugtató nyilatkozatot tehetek, a mennyiben közönséges bűnök, melyek a személy és vagyon ellen irányulnának, közöttünk reformátusok között úgyszólván csak hírből közismertek. 37 évi itteni

<sup>24</sup> Ennek a folyamatnak a részletes tárgyalására nincs módunk kitérni. Azt azonban jeleznünk kell, hogy az egyházi hivatali apparátus kiépítése és szabályozása (1792) ezen a településen speciális problémákba ütközött, ami a település magyar lakosságának sajátos kisnemesi jogrendszerével függött össze. Egy 1624-es rendelet alapján „Helységünk meg maradására magunk számára Isten ditsőségének jent lehető tartására” a reformátusok minden esztendőben két nemes származású személyt jelöltek világi bírának. Ezt a hatalmi struktúrát a presbitériumi tanács felállításával, s a kurátori státus létrehozásával több ponton sérthette, hiszen az előző jogrend az egyházi intézményrendszer kiépítéséig lehetővé tette, hogy a hatalom különböző szintjei – a szakrális és világi tekintéllyel egyaránt felruházott bírák személyén keresztül – a XVIII. század végéig egyidejűleg több irányba hassanak és többszintű legalizációs kereteket nyerjenek megvalósulást. A vármegyei rendelet ezt a tradicionális joggyakorlatot alakította át szerkezeti elemeiben, kezdetben szimbolikus adaptáció útján (az egyik bírái korábbi funkcióit fenntartva presbiternek kezdték nevezni!), később pedig, a szigorú vármegyei utasítások hatására radikális módon. Ennek a folyamatnak az első fázisát a kurátori státus megteremtése képezte, amely a bírák eredeti feladatkerit az egyházi hivatali rendszer centrumába vonta. A presbitériumi rendszer bevezetése így voltaképpen a korábbi hatalmi szférák meggyengüléséhez vezetett.

<sup>25</sup> Az első magyarországi népszámlálást (1785-1787) megelőző Lexicon locorum regni Hungariae populosorum adatai szerint, 1773-ban az öt település közül három – Péterfalva, Tivadar és Forgolány- egy nyelvű (magyar), amelyekben helvét hitvallású felekezetek élnek. Bökény lakossága viszont már ebben az időszakban is mind nyelviséget, mind pedig felekezeti mintázatát tekintve tagolt volt: egymás mellett élő magyar és rutén lakossága helvét és görög rítusú gyülekezeteket alkotott. (Figyelemre méltó továbbá, hogy a településcsoport tagjai közül csupán a később Bökénnyel összecéplált Farkasfalván használták egyedüli nyelvként (principaliter in eodem viget Lingva) a rutént.) Lexicon 1920: 283.

[értsd: bökényi] működéseim ideje alatt egyetlen egy ember sem volt büntetve bíróilag. Jelenleg vadházasságban élő házaspár egy sincs. S a mi szinten unikum számba megy – eltekintve a cigányoktól – tisztán reformátusok között 37 év alatt egyetlen egy törvénytelen születés nem volt.”

Messzemenő következtetések levonására ez az idézet ugyan nem alkalmas, de néhány dolgot azért talán mégiscsak állíthatunk. Elsősorban azt, hogy a textusban a református közösség erkölcsi jellemzéséhez a törvénytelen születések kapcsán, a cigány etnikum oppozicionálisan illeszkedett. Az ellentételezés azonban kizárólag etnikai alapú, ami megerősíti, hogy a felekezeti megoszlás az erkölcsi viselkedéssel szemben homogén: tehát a „tiszta reformátusok” jelentéskörébe beletartoznak a cigányok is. Figyelemre méltó továbbá, hogy nem a „személy és vagyon ellen” elkövetett „közönséges bűnök” tárgyalása között emeli be a cigányokat a szerző a szövegbe, vagyis megnevezésüknek szövegben elfoglalt funkcionális helye nem kapcsol a magatartásukhoz olyan sztereotípiákat (hazugság, iszákosság, lopás, tolvajlás stb.), amelyek a „cigány” jellegzetes attribútumaiként ma az etnikai többségben megjelennek. Ennek azonban minden bizonnyal nem a református cigányok „példás” magaviselete, hanem a szövegező prédikátor kirekesztő szemléletmódja az oka: a cigányok megszólítása a szövegben a „mi” morális értékelésének ellentételezését szolgálja. Az egyház, továbbá a református magyar lakosság erkölcsi egysége, az érdeklődés perifériáján elhelyezkedő cigányok viselkedésmódjának összehasonlítása folytán kap jelentéseket – a református lakosság erkölcsi minősége az etnikus távolságteremtés segítségével konkretizálódik.

A péterfalvi cigányok legnagyobb része ma is „református”-nak vallja magát. Egyházi (teológiai) értelemben ez képlékeny felekezeti identitásnak tekinthető. Hiszen sem vallásgyakorlatuk, sem a történelmi egyház híveire jellemző tudatformák vagy az azokat közvetítő tradicionális csatornák (egyházi szertartások, ünnepek, szokások, a liturgikus szövegek különféle rétegei) nem integrálják őket a többségi kultúra szakrális hagyományaiba. Írástudatlanságuk eleve kizárja többségüket a „hétköznapiaktól eltérő, más minőségű külső kontextusban és belső jelentéstartalommal”<sup>26</sup> rendelkező szakrális nyelvből. Részben ezzel magyarázható, hogy a „református” névvel illetett vallási identitás mögött, önmaguk számára is fogalmilag meghatározhatatlan, homályos jelentések vannak, amelyek a kidolgozatlan metafizikai képzetekben, és a „nem reformátusok”-ról szóló ismeretek bizonytalan tartalmi, fogalmi meghatározottságában fejeződnek ki:

„Ez az orosz vallás más, itt Bökénybe a római templomba azok orosz vallásúak, mi magyar vagyunk, mi nekünk a reformátushoz járnak.

<sup>26</sup> Bartha 1996: 199.



Na de nálunk a református nép nem nagyon izé... azé' jobb a római, mer' ott megkereszteli ingyen, ingyen. Az orosz vallás, e' meg református, azé' én a fiúnak azt mondom, nem, **mi református egyház vagyunk, az meg orosz, görögök**, nem! *Atállna más felekezethez? Nem! Miért? Mi református egyház vagyunk.* Na most mongyad, miért álljunk be vagy hüvőnek, vagy orosz vallásúnak? *A bibliát ismerik? Na derék az, hogyne ismernénk Istent, hát nem Istent ismerünk? Na de igaz, ezek jobban izélnek, ezek a hüvők, mint a reformátusok, tudom, azok jobban izék ('istenfélők')."*

*A felekezeti identitást – a református magyarok gyakorlatában érvényes átörökítés helyett –, a péterfalvi cigányok teljesen esetlegesen, a keresztelés rítusával konstruálják meg az egyénben. Itt valójában arra a szokásgyakorlatra gondolunk, ami a református cigány családoknál az egyre gyakoribb katolikus keresztelésekre vonatkozik. Ez a tendencia ugyanis a vallási identitás kialakításában a szakrális jellegzetességek adaptív elszakításának jelentőségét bizonyítja, amit az egyén individuális ismeretei alapján és a cigány közösség irányába mutató diszkurzív rend szerint tölt fel tartalommal. Ezáltal a felekezeti-tudat(ok) részben formális eszközök segítségével, és ami szintén lényeges, rendszerint az adaptált kultúra felől nyerik el legalitásukat: „Nekem itt a könyv, nekem van olyan könyvem, hogy ki lett fizetve az egyház, és nem tagattam el a jóistent, én az egyházba vajok. Nekem itt a könyv, kifizettem. Hogy éngemet úgy... járok a templomba, és e' fogattak, de minden évbe fizetek. A tizenöt rubelt. Református itt mind, de e' mentek az oroszba, a rómaiba, mer' nem kell ott az egyházot fizetni. Itt van Dezsőnek a jánya, meg az én jányom is, Bökénybe [a görög katolikus templomba] e' ment megkeresztelni az unokámat, mer' nem bírták az egyházat fizetni."*

*A transzcendens tartalmak kialakítását, részben közvetlen képi reprezentációk révén, különféle azonosítások segítségével végzik el, amit a fogalmi „jól”-formáltság helyett misztikus szokásgyakorlatok, ritualizált hiedelmek töltenek fel jelentésekkel:*

„Itt Péterfalván egyszerűen zajlik le egy keresztelő. Kis vizet öntenek a [gyerek] homlokára, igaz? És ezzel má' megtörtént a keresztelés, nem? És ez nem elég, nem jó? Jó, me' ugyanúgy megválcsa az ördögű a gyermeket, na de az orosz templomba meg, ugyanúgy, ahogy vót a szegek, na mán az Úrnak a kezibe, meg a lábába, ugyanúgy pecsétet tesznek rá. Kis picit keresztet adnak a kezibe, ottan másképp zajlik minden, mint a magyar templomba. És én ha keresztelném, akkor ugyanúgy az orosz templomba vinném, nem a magyarba. *De reformátusnak nevelnéd? Milyen vallásúnak tartanád a gyerekedet a keresztelés után?* Azt nem tudom, csak azt, hogy keresztelném, dehogy minek, azt nem tudom. Ugyanazt (hinné a gyermekem is), amit én: hogy hiszek ugyanakkor az Úrba, de ugyanakkor hiszek a ke-



resztbe is, mongyuk, ami a nyakunkba' lóg, meg a szentképbe is. *Ez két külön dolog?* Kettő, de mi egynek vesszük. Mindegy, így is, meg úgy is az Úr gyermekei vagyunk."

*Az idézet rámutat, hogy a rítus, szakrális funkcióján túl (hogy „megválcsa az ördögöt a gyermeket”), bizonyos képi metaforák közbeiktatásával („ugyanúgy (!), ahogy vót a szegek, na mán az Úrnak a kezibe, meg a lábába, ugyanúgy pecsétet tesznek rá”) többletfunkcióval rendelkezik. A résztvevő számára e képi eszközök a keresztelés aktusa és a szentség megjelenítése között direkt kapcsolatot, vizuálisan konkretizált összefüggéseket teremtenek („hinni az Úrban” és „hinni a keresztsben” „Kettő, de mi egynek vesszük”). Ebből kitűnik, hogy a keresztelés jelentősége, a hagyományos értelemben vett felekezeti identifikáció szempontjából a cigányoknál teljes egészében irreleváns. A rítus ugyanis itt nem egyház és személy társadalmi szerződését erősíti meg egy dogmatikusan szabályozott ontológiai rendbe ágyazva, hanem éppen ellenkezőleg, bizonyos elsajátított kulturális elemeket hangol össze az egyénben saját képzetek, elképzelései segítségével egy fogalmilag megfoghatatlan misztikus világmodellről – miközben a szakrális kontextus előkészítése és az egész transzcendens univerzum jelentéstartományában egymásra rétegződik. A képzetek, a képi metaforák önazonossága elhalványul, mintegy ráhangolódik a kognitív pályák szakrális szimbólumainak valóság hatására.*

*A vallási élmények konstruálása tehát nagyrészt képi, ábrázoló jelek segítségével történik: a magukat reformátusnak valló cigányok a katolikus vallásgyakorlatra jellemző szentképeket és tárgyakat használnak. Ezek az intim terek különféle térformáin rendeződnek szimbolikus sorokká – például a házbelsőkön kívül ilyen személyes, ugyanakkor mediális térnek kell tekintenünk az emberi test meghatározott részeit is: a felsőtestet és a felső végtagokat, amit a cigány férfiak, ritkábban nők is kitétoválnak szakrális szimbólumokkal (keresztel, Krisztus portréjával, Mária egész alakos képével stb.) vagy szakrális tárgyakkal (fém kereszt) díszítenek.*

*Persze általánosabb az, hogy a mindennapoknak keretet adó családi térben, a házbelső tárgyai között – kitüntetett helyen – a szobaajtó fölött, máskor a szoba falának közepén, gyakran a profanitást reprezentáló családi képek kontextusában – Krisztus transzcendens lényét allegorizáló képmások /imago dei/ vannak. Ez a szakrális tapasztalatok szerzésében a percepciót a verbalitás nyelvéről, a vizualitás nyelvére viszi át, ami a reprezentációban a képek és a dolgok érzékelésének összemosódásához, felcseréléséhez (?) vezet. Természetesen ennek megállapításakor számolok azzal, hogy a képi ábrázolás már jelszerűségénél fogva rendelkezik a helyettesítés entitásával, amit paradox módon látszólag éppen az a közvetlen tapasztalás ellenpontos számunkra, amelyben – Waldenfels szavait hasz-*

nálva – valami, még önmagánál is testibb jelenléttel mutatkozik meg és nem valami más révén.<sup>27</sup> Ennek ellenére mégis azt kell mondanunk, hogy cigányok–nem cigányok esetében képiség és szakralitás („reformátusság”) kapcsolata között alapvető különbségek vannak. Addig ugyanis, ameddig a református magyar etnikumnál a transzcendens világról alkotott képzetekben „a vizuális és verbális képiség egyazon térben kibontakozó dialektikus kapcsolata”<sup>28</sup> alakítja ki a szakralitás jelentéseit, és amíg a képi ábrázolás náluk a szentség hagyományos illuminációja, addig ugyanez a cigányoknál magának a metafizikai elképzeléseknek<sup>29</sup> a modellje. Konkrét példán ez úgy hangzik: hogy akkor, amikor a velem beszélgető cigány férfi a karján látható tetovált Krisztus-fejről azt mondja: „ez [a befejezetlen rajz] jóistenkének akart készülni”, vagy amikor ugyancsak ő, a szobákban látott szentkép kapcsán megállapítja: „Szőlösön, a piacon, a Jóistenkét megveszik, rámákba van, 25 hrivnya egy belőle”, akkor ezekben a megállapításokban lényegében azt a mediális ábrázoláshoz kötött tapasztalatát fejezi ki, amelyben a szentkép valójában Krisztus, nem pedig olyasvalaki, „akinek a verbális képmása a szövegben volt megtalálható”.<sup>30</sup>

A vizuális nyelvisséggel kódolt szakrális tapasztalatok a rituális gyakorlatokban nyerne határozottabb jelentéseket, s mint látni fogjuk, a péterfalvi cigányok gondolkodásmódjában nem különülnek el a transzcendens világ további tartományaitól: a mágikus cselekedetek (átok: rábőjtölés<sup>31</sup>, szerelmi varázlás<sup>32</sup>, katarikus és óvó rítusok: vízzel való gyógyítás<sup>33</sup>, go-

<sup>27</sup> Waldenfels 2004: 95.

<sup>28</sup> Az idézett kifejezéseket Sephen G. Nichols használta Platon klasszikus képiség-elmélete és a középkori subjektív gondolkodásban sokkal jelentősebb szerepet játszó képi látásmód elemzése kapcsán. G. Nichols 1998: 243.

<sup>29</sup> A kulturális minták kettős aspektusáról, a (valaminek)-, „nek” és a (valami)-, „számára”-modellek különbségéről lásd: Geertz 2001: 79–80.

<sup>30</sup> G. Nichols 1998: 241.

<sup>31</sup> „Kell venni gyertyát, meg fekete szallagot, és be kell menni a templomba. Vót ilyen, ezt hallottam, de ezt olyan mondta, aki idős vót má’, hogy megette a tehen a cigány asszonn ‘ak a keszkenőit. És akkor ű kibőjtölte, tett ilyen gyertyát, amit én magyarázok neked, és közbe nem ellopták, hanem a tehen ette meg, és annak kifolyt mind a két szeme. A tehennek. Meg ku ‘csort fordítanak rá. Bibliába fordiccsák meg. Fizetel valamit, ű meg kócsot tesz a Bibliába, és akko ‘ az megmongya, hogy idegenybe történt, vagy szomszéd – lopásná’.”

<sup>32</sup> „Hát vannak itt cigányok, akik azt álliccsák, hogy tudnak, hogyha nem szeret egy fiú, akkor megtudják tenni, hogy szeressen. De én nem hiszek benne. Idős emberek azok, akik ezt állítják? Fialatok is többen tudják, de én nem hiszek benne. Ahhoz, hogy szeressen valaki, ahhoz ki kell érdemelni, nem?”

<sup>33</sup> Elfertőződött kelés vagy szemmel vert gyermek gyógyításakor „van ilyen szokás, hogy vesznek újpoharat, a botba, vagy egy olyan kis mély tálkát, amibű még nem ettek, meg nem ittak, s akko ‘ vízzel teli öntik, s akkor megkenik ott, ahun van az a pattanás. És akkor leviszik a Tiszára, és beledobják [poharat].

noszűzés<sup>34</sup> stb.) a vallás szakrális tereihez, tárgyaihoz és képzeteihez kötődnek. Egyes rítusok ellenben, mint például az iszákosság és a házastársi hűtlenség elleni fogadalmak, a normaszegést követő jogrestaurációs folyamatokat modellálják.

A társadalom tagjainak együttélését szabályozó szakrális és szekurális eszközök, általában a magartartásmódok szigorú rendjét írják elő. A cigányok értékhierarchiájában, ahol a többségi kultúrában érvényes „bűnök” számos neme (ívás, káromkodás, házastársi hűtlenség, veszekedés stb.) mindennapos társadalmi gyakorlatok formájában nyilvánul meg, és ahol az adott csoport morális diskurzusait a polgári társadalom értékválasztásai nem tematizálják, az efféle cselekedetekkel megszegett külső tekintély megsértését saját társadalmukban „mások tekintete”<sup>35</sup> nem helyteleníti. Ennek az lehet az oka, hogy látszólag eleve olyan külső tekintélyt juttatnak érvényre, illetve tesznek eltérő mértékben individuális erkölcsi szabállyá, amelyet csak külső reprezentációs értéke folytán vesznek fel normáik rendszerébe. Mivel „a formális külső tekintély csakis a nyilvános fellépést szabályozza, és nem az életmódot”<sup>36</sup> a cigány identitás-alkotók révén, továbbá az individuális viszonyulások és mindennapos társadalmi cselekedetek közreműködésével, ennek a külső normatív tekintélynek az érvénytelenítése belső szankciók nélkül nap mint nap megtörténik. „Ha a külső tekintély belsővé válik, és ha így hágjuk át normáit és rítusait, akkor elveszítjük becsületünket. A becsület elvesztése azt jelenti, hogy presztízsünket (addigi arcunkat) veszítjük el” – írja Heller Ágnes<sup>37</sup>. Allítása érvényes a többségi kultúra cigányokkal szembeni attitűdjére is, amelyben a cigányok elveszített becsületét (a „lusing face”-t) rendszerint a kirekesztés, elszigetelés szankciója követi. Ez a folyamat számunkra a kulturális idegenség (a még nem ismert) megtapasztalásának egy újabb aspektusát tárja fel, amelyben a cigányoknak tulajdonított sztereotípiák (pl. „szégyen-bűntudat” hiánya) és az adaptív kultúra individualizált normái alapján tapasztalatokat szerezhet egyik társadalom a másikról. (Nem szabad szem

<sup>34</sup> „Amikor egy nő hazajön a szülészetről, megszüli a gyermekét, rá három napra, amíg itthon tartózkodik, el kell menni a templomhoz, miko' csukkal van, csak akkor szabad. És akkor a kulcslyukon be kell fűjni, sóhajtani háromszor. És megimádkozni. Ugyanakkor te nem mehetsz be a templomba, de a lelkednek be kell oda menni. A lelketed beküdd, hogy imádkozzon meg érted. És kész. Akkor egészséges maradsz, és abba a hitbe vagyunk, hogy vigyázik ránk, meg az újszülöttre. Én nem vótam. Én Robival, miko' megszülettem, meg miko' Máriát. Amiko' ezt a kettőt szültem, má' nem vótam. Itthon megimádkoztam, oszt kész. Amíg megyünk (szülni), akkor is imádkozunk állandóan. Hogy szoktatok imádkozni? Hát mondd, hogy Istenem jó atyám megérdemlem a büntetésedet, hogy szenvedek, de kérlek enyhíts a fájaldalmamon, és bocsáss meg, amit eddig tettem ellened. Hát ezt mondjuk, meg a miatýánkot is, meg mindet. Már aki tud imádkozni.”

<sup>35</sup> Heller Ágnes 1996: 13.

<sup>36</sup> Heller 1996: 44.

<sup>37</sup> Heller: 1996: 12.



elől téveszteniünk ezzel kapcsolatban Barth véleményét, aki szerint az ehhez hasonló „kulturális normáknak, amelyek szerint az egyének az azonos etnikai csoportba tartozókat minősítik és megítélik – mintegy hallgatólagosan elfogadván, hogy „ugyanazt a játékot játsszák” – szintén van határképző erejük.”<sup>38</sup>

*A péterfalvi cigányoknál a családi élet belső szabályozása szakrális szinten a fogadalom-tétel ritusával történik. Ez lényegében annyit jelent, hogy a társadalmi normaszegés bizonyos eseteit egyházi eskütétel segítségével, pap jelenlétében vagy jelenléte nélkül tett egyházi fogadalommal próbálják meg elkerülni. Társadalmukban a mértéktelen ivás és házastársi hűtlenség a leggyakoribb olyan normaszegő magatartás, amely az egyén köré szerveződő társadalmi mikroklímát veszélyezteti, s ezáltal a tekintélyelvű rendszerek – ebben az esetben az egyházi tekintély – szankcióit magára vonja. Az egyén a fogadalomtevés aktusával ezért létrehozza önmaga számára a cselekedeteit szabályozó külső tekintélyt, amit szakrális, mitikus képzeteihez igazít. Az így kulturálisan konstruált normában ezáltal involválódhat, megerősítheti morális identitását, amelyet máskor javarészt a többségi társadalom intoleranciája alapján definiál önmaga számára. A tekintélyben való involválódás folyamatát azonban számos ambivalens jelentés kíséri: a külső tekintély érvényessége szituációfüggő marad, amennyiben a fogadalom visszavonható, és a visszavonás gesztusa az őszinte megbánás fejében nem számít bűnnek:*

„Meglehet szegni az esküt? Persze, ha ű ezt őszintén megbánja, hogy ezt megtette. Vagy ha kényszerítik, akkor is megszedheti, me’ nem a saját akaratába’ tette azt az esküt. És aki kényszeríti, mindig arra száll. Azt mongyák. Karcsi is ugyanakkor felesküdt, hogy ű több asszonnyal nem lesz, csak hogyha elhagyja Jolika [*felesége*], érted? Templomba esküdt. Melyikben? Bökénbe’. A katolikusban? De hát ő református, nem? Lényegtelen. Templom, az mindig templom. Mindegy, ha orosz vagy magyar, végülis az is az isten háza, ha református, ha a másik. A fiára esküdt, a kislúra, améket a legjobban szereti. Hogy Jolikát addig nem fogja megcsalni, nem fekszik le más nővel, ameddig Jolika el nem hagyja. *Miért kell templom, ha itthon is lehet?* Mer’ úgy vannak vele, hogy akkor lehet jobban fogadja, jobban fél. Az itthunit hamarabb megszeded.”

*Az idézett szövegből láthatjuk, hogy ha a ritus lebonyolítása nem csupán a fogadalmat tevő személy jelenlétével történik, és a külső tekintély autoritással bíró szakrális tere, vagy megjelenítője (templomban, pap jelenléte) képezi a rituális aktus kontextusát, akkor az a fogadalom minőségére*

<sup>38</sup> Barth 1996: 5.



és az esetleges normaszegés következtében kialakuló büntudat mértékére is hatással van:

„Aki fél a jóistentől, az betarcsa. Hát igaz, én esküttem egy párszor, na de meg is szedtem sokszor. Vagy három éve esküdök, de azóta nem szedem meg, betartom, amit kérek, amit kérek, én betartom. Ezelőtt fiatal voltam, mit akarsz, tizenhét éves voltam, amikor megnősültem... akkor szoktam esküdni. Hol szoktak az esküre sort keríteni? Szerintem mindegy, hogy hol esküdöl. A Jóatyám látod, hogy például amikor én megszedem, van olyan, hogy a pulya beteg. Én amikor megszedtem, a nagyobb fiannak úgy esedett, hogy itt ez a torkát átvágta, és ott operálva is van neki így né [a kezével mutatja]. Én tudom, hogy az a Jóatyám csapása volt, hogy amiért megszedtem. Amég az volt kicsi, oszt űrá esküdtem. A pap ott van az eskütételnél? Ha akarod, hogy jelen van, akkor az má' veszélyes. Mer ha a pap ott áll, vagy mongya, vagy ráteszi az izét, akkor az má' veszélyes. Akkor muszáj betartani az esküt? Muszáj, okvetlen. Miért? Mer 'az halálos. Minden esetben ott van a feleség? Hát például ott szokott lenni, ha te nekem nem hiszel, hogy én felesküdök, akkor te eljössz velem, hogy hallja mindenki.”

A fogadalom megszegésének következményeiről különféle tulajdonításokkal átszótt történetek keringenek, amelyek szimbolikus formában fejezik ki az „elemzőképesség, türoképesség és erkölcsi belátása határait”<sup>39</sup>. (Valamékkal valami baj is volt, amék megszedte. Az is így felesküdött, és azé' bolondult így meg. Ű magára esküdött, ű nem esküdött a családjára. Látod mi lett Lacival – megbolondult) A rendhagyó eseményekről (váratlan betegségről, megbolondult fiatalemberről, házastársi hűtlenségről) szóló narratívumok egyrészt a lelkiállapotok és vallásos diszpozíciók jellegét, minőségét is formálják, másrészt a rítushoz kötött szakrális tekintély befolyását, érvényességét erősítik az egyénre nézve. A külső tekintély sikeres belső integrációjával az „újjászületés”, „megváltozás” érzésével az elvesztett becsület (az „elvesztett arc”) metaforikus visszaszerzése történik meg:

„Ha a jóatyám látom, hogy annyi erőt adott, hogy én birjam is ki, hogy ne igyak, és egy az, hogy amikor már lejár, akkor az ember újbulszületik. Megváltozik [- egészíti ki egy másik beszélő]. Hogy eztet ű megfogadta és be is tudja ezt tartani. Mer 'sok ember megfogadja, de ha nem tarcsa be, nem ér vele semmit. Az egy gond. Én ha megszedem, nem tudok aludni hónapokat. Az engem idegesít, vagy ha a pulya megbetegedik, akkor én má' ott vagyok.”

Fontos és érdekes jelentése lehet azonban annak is, hogy a szakrális szankciókkal felruházott külső tekintély mellé a fogadalmat tevő személy

<sup>39</sup> Geertz: 2001: 87.

saját értékrendjében komoly jelentőséggel bíró értékeket állít. A férfi fogadalomtevőknél ez leggyakrabban családja legkedvesebb tagja (az általam látott valamennyi esetekben ez az apa fiúgyermek), más esetben önmaga, ami egyfajta biztosítékot képez a szekurális világból hozott normaszegések és magatartási szabályok relációjának, egymáshoz való viszonyának kijelölésekor. S egyidejűleg hozzájárul a tekintélyalkotást körülvevő mechanizmusok különféle szintjeinek (szakrális, világi; hivatalos-polgári, tradicionális jogalkotások tartalmainak) szintetizálásához.

Talán eltérő érvennyel, de ugyancsak a preferált értékekkel szembeni moralitás garantálásában van szerepe a rítusban résztvevő női hozzátartozónak, a feleségnek is. A nemi hierarchia rituális kiegyenlítése az a funkció, amit a templomi szertartás keretében a nő az általános társadalmi együttélés hatalomgyakorlásával szemben létrehoz: hiszen a fogadalomtétel rendszerint a feleség jelenlétével történik, irányító feladatot kap a rítusban, a külső tekintély megerősítésével mintegy „diktálja” a korábbi konszenzus alapján kialakított fogadalmi szöveget. (*„Nekem például a feleségem vót. Aztat ű ahogy mongya, neked úgy kell mondani. Ű mongya, hogy hogy mondd, és akkor te úgy mondd. Nem hogy lassan elmondod magadba, mert ha magad mondd, akko’ »Istenem bocsássá’ meg nekem, me’ nem akarok esküdni« – vagy valami és akko’ hiába benn vótál a templomba.”*) Ezekből a körülményekből láthatjuk, hogy a fogadalom mint kulturális praxis, voltaképpen társadalmi vonatkozásokkal is rendelkezik. Családi ügy – mivel a külső tekintély és szankció kijelölésével, felvállalásával a rítust követő társadalmi cselekedetek már nem csupán a fogadalomban szereplő személyek sorsát, hanem a család társadalmi mikroklímáját is befolyásolják. A nő, személyes jelenlétével felelősséget vállal a felesketett fél iránt, ami az ún. „megszedés” esetén a bűn elkövetésének cinkosává teszi:

*„Ez [a beszélő férje] elment, felesküdt, mire hazajöttem, má’ a pohár előtte vót, és má’ ivott. Ű magától ment, én nem mentem vele. Én nem mejek vele, mostmá’ osztán nem mejek vele. Miért nem megy vele? Én vegyem a bűnt magamra? Az ű bünit? Hogy ű felesküdik, kéri az Istent magára, oszt akko’ haza jön, oszt má’ iszik? Menjen vele a nyavaja.”*

A nők hatalmi alárendeltségének rituális ellensúlyozására a fogadalmak kapcsán bemutatott szerepeken kívül jó példa lehet más tekintélyelvű rendszerek, esetünkben a polgári törvény alkalmazása is. Az ivás, házastársi hűtlenség, családok közötti konfliktusok, vétségek stb. közösségen belüli szabályozására, esetleg további szankcionálására a cigányok gyakran használják a többségi kultúra által legalizált külső tekintélyt, amit részben a templomi fogadalom-tételnél tapasztalt nemi kiegyenlítés egyik változatának tekinthetünk, részben viszont az akkulturációs változások adekvát kifejezésének.

A mindennapos személyközi konfliktusok helyett, ennek illusztrálására egy olyan példát hozunk fel, amely a lokális társadalom hatalmi rétegződését, és a világi jogalkotás alkalmazásával ötvöződő belső értékorientációs választásokat egyidejűleg szemlélteti.

A cigány családok legrendszeresebb jövedelmét a különféle állami segélyek (szociális segély, anyasági pótlék stb.) képezik. Ez értelemszerűen a források és lehetőségek széles skálájában a nők és gyerekek gazdasági dominanciáját erősíti. Bár a nők családon belüli társadalmi és hatalmi presztízsét a beszédben konstituálódó nemi különbségek<sup>40</sup> minduntalan lerombolják [„*Nálunk asszony nem parancsol. Egy főnek kell lenni. Nálunk a fő az ember. Ki lakna vele, ha ű parancsolna, úgy elzavarnám, hogy a lába nem érné a földet.*”], a társadalmi szférában a család érdekeinek, pozícióinak minél hatékonyabb védelmében – természetesen az egyén habitusától függően – a nők mégiscsak jelentős szerepet kapnak. Persze a cigány társadalom politikai és hatalmi rétegződését tovább bonyolítja, hogy a különböző csoportok tagjai ugyanazon régióból származnak, s endogám vonásokat mutató házassági rendszerük<sup>41</sup> a vérségi és rokoni szálakkal teljesen átstrukturált populációkat alakított ki. Ezekből adódik, hogy a konfliktusokat indukáló családok, saját érdekeiknek csak a szélesebb értelemben vett rokonság ellentétes törekvéseivel szemben tudnak érvényt szerezni a lokális közösségen belül. Az elmondottakat egy cigány család belső konfliktusa támasztja alá, amelynek alapvető történéseit a következő módon foglalhatjuk össze: egy cigány férfi megverte feleségét, aki ezt követően családjához menekült, majd pedig rokonságától védelmet remélve hamis rágalomokkal férje ellen biztatta féltestvéreit és mostohaapját. Az így kirobbant összeütközés sarokpontjait egyre agresszívabb formákat és hangulatot öltő vitában fogalmazták meg a felek – miközben mindkét el-lenségeskedő, veszekedő család, a hozzátartozók egészének organizálásával ágyazta be a konfliktust indukáló személyeket a széles értelemben vett rokonságba. A társadalmi tekintély kölcsönös megsértésével a veszekedés résztvevői az adott konfliktushelyzetet fokozatosan alakították át az egész kollektívum ügyévé. A hatalmi háló koncentrikus körökbe szerveződött a társadalmi polaritás mindkét felén, az összetűzést kiváltó okok jelentősége pedig meghatározott ütemben kezdett átértékelődni. A férj és a feleség, valamint a mögöttük felsorakozó, hatalmi hálóba szerveződő családok ugyanabba a rokonsági szisztémába kapcsolódtak. Az értékválasztások és érdekérvényesítő mechanizmusok így a konfliktust kiváltó személyekről

<sup>40</sup> Ezzel kapcsolatban lásd: Kovai 2006: 196-208.

<sup>41</sup> A peterfalvi cigányoknál az incestus-tilalmak csak az egyenes ági és az első fokú oldalági rokonokra terjednek ki.



és okokról, szinte észrevétlenül helyeződtek át a társadalmiság magasabb szintjére. A veszekedés olyan rituális gyakorlattá vált, amelyben a családok és családtagok a társadalmi presztízs és hatalmi rendszer határainak (újra)kijelölését, egymás ellenében – egy eruptív mentálhigiénés folyamat keretébe ágyazva – valószínűsítették meg. Ezáltal az „individuális” és „kollektív” társadalmiság flexibilis szintjei folytak egybe, amit végül a peres felek közötti vagyonosztás gesztusa zárt le. A veszekedés végén a feleség átadta a szociális segély egy részét a férjnek, akit – a többség véleménye szerint – csupán érdekből, a konfliktusban mögötte álló rokonai fogadtak be. Az ügy záró momentumát az asszony rendőrségi feljelentése képezte saját férje ellen, aki időközben megcsalta feleségét a számára támogatást nyújtó család egyik nőtagjával, s elköltötte a segély átadott részét. A feleség rendőrökkel verette meg férjét, aki visszaköltözése előtt templomi fogadalmat tett további házastársi hűségéről. Meglepő módon, a mindennapi társadalmi beszédet nem tematizálta az idézett ügy, mégis különféle diskurzusok kialakítását tette lehetővé a nyilvánosság előtt. Ezek közül a feleség interpretációját és a szomszédok reakcióit magába foglaló szöveget idézzük:

Feleség: – „Levertem neki itt, meg levertem neki a milicista előtt, kérdezd meg, Sanyi tuggyja. A milicisták kacagtak, kinyú'tak. Annyi [ember] vót, mint a hajam szála Margitka, mentünk a piacra fele Szöllősön. Így fogtam a jányt [ölében ülő kislányát], pedig tuttam, hogy nem ejtem el. Így megfogtam a kisjányt, azt mongya [a férj] a milicistának fele: „Ú nem akar vissza jönni – Parancsnok úr, ű nem jön vissza, hiába jön. Pedig egész este rimánkottam” Csatt! – mondom. Igen, én nem jövök vissza? Lüttem neki egyet, nekiesett a falnak. Megse mert moccanni. Csiháj-puhé Margit, nem tudod elképzelni. H. Árpí: Jaj, neked se kén olyan hamar izére lépni... Zsinyegre. Feleség: Jó tettem én, de még én verem neki és veretem is. H. Árpí: – Hát jó, hogy vereted, de mire mentél el? Feleség: – Hát azér', mer nekem úgy tetszett, én neki senki, semmi nem vagyok. Én neki 25 éve felesége vagyok. Ahányszor akarom, annyiszor veretem és nem fog dirigálni senki. És ha husszor megveretem, akkor is csak én kellek neki. P. Margit: Én nem adnék neki tíz kopeket se. Inkább elmennék a háztul... Feleség: Mosmá' neki fel van addal ['fel van adva a lecke']. Neki fel van addal. Neki feladta a milicista is és a bíró is. Miko' öt kopeket kér a szociálisbul, csak menjek fel. A bíróhoz. És miért nem segített a családja, miért kellett rendőrhöz menni? Feleség: Hát dehogyisnem segített. Leakarták neki azt verni. Bandi bátyámék. Leakarták azok egy szikund alatt verni, csak a pénzé' vót megmentője [egy másik cigány család, Máliék]. Nem érkeztek űk leverni, levertem én ötven grivnyájé. Én levertem neki Szöllősön is. Én tüllem is vannak erősebbek. Hát hogy létezik az: én tüllem nincsen erősebb?”



*A hosszas idézet rávilágít arra, hogy a társadalmi konfliktus köré épülő személyes cselekvések és magatartások, a külső tekintéllyé emelt polgári törvény segítségével, milyen érdekek védelmét hozzák létre. Ezen túl pedig a nemi hierarchia többsikú (szakrális és polgári) kiegyenlítésének aspektusaira is fényt vet. Azonban le kell szögeznünk, hogy megállapításainkkal nem kívánunk ahhoz a társadalomtudományi sablonhoz visszanyúlni, amelyik a nemek közötti kapcsolatokat kizárólag hatalmi relációkban rendezi el. Szem előtt tartjuk, hogy a társadalmi nemekről szóló hagyományos antropológiai diskurzusok java része sokáig a férfiak és nők közötti hierarchikus viszonyra, „elnyomók” és „elnyomottak” viszonylatában tekintett. Ami egyrészt megfosztotta az értelmezést attól, hogy az így pozicionált személyek egy hatalmi diskurzus keretein kívül létezhesenek és értelmezhesék önmagukat, másfelől a nemi határképzést túlhangsúlyozva, megteremtette a lehetőségét annak, hogy a tudomány diskurzusa a beszédben létrejövő nemi különbségeket a társadalmi szerepek metaforikus kifejeződésének fogja fel<sup>42</sup>. Éppen ezért osztjuk azt az álláspontot, hogy a nemi különbségek valójában a beszéd- és élethelyzetek kontextusában nyernek jelentéseket, karakteres tartalmaik pedig összefüggésbe hozhatók a narratívákat mozgató társadalmi, gazdasági érdekekkel. Ez mégsem mond ellent annak a gyakorlatnak, hogy a péterfalvi cigányoknál a társadalmi értékrendben hátrányosan pozicionált nők a nemi különbségek időszakos ellensúlyozására külső szankciókat „működtessenek”. A külső tekintély magától értetődően ebben az esetben olyan értékrend által képviselt hatalomgyakorlást jelent, amely a többségi kultúra kényszerítő befolyásával rendelkezik, s olyan társadalmi devianciák elleni fellépéseket tesz lehetővé, amelyek a cigány társadalomban alapvetően nem számítanak normaszegő magatartásnak.*

A férfi társadalmi primátusán alapuló nemi hierarchia képét árnyalja, hogy az egyén saját leszármazási rendszerét nem nemi alapon, hanem a házasság polgári értelemben vett legalitása alapján határozza meg. Ez lényegében azt jelenti, hogy az ősök azonosításában – mind a családnevek, mind a nemzetségnevek szintjén – a törvényes házasság a döntő: ha az utód szülei hivatalosan is összeiratkoztak, az egyén önmagát a patrilineáris leszármazási rendszerben helyezi el, ha nem, akkor ez a gyakorlat átadja helyét a matrilineáris azonosítás típusának. Csak a rokonok identifikációjában van ennek jelentősége, amelyben talán a többségi társadalom hivatali nyilvántartásának mentális szintre levitt adaptációját kell látnunk. Olyan akkulturációs változást, ahol a cigányok a rokonsági struktúra nyelvi kidolgozottságát a többségi társadalomtól kölcsönzött

<sup>42</sup> Kovai 2006: 198.

elemekkel oldják meg. A családnév a közösségi tudás elhanyagolható részét képezi, amit a rokonsági szempontból teljesen összefüggő cigányság, vagyis az „itt mindenki rokon” – gondolata tesz lehetővé<sup>43</sup>. Ezért azokban az esetekben, amikor a vezetéknev és a nemzetségnév közötti megfelelés elmosódik, az azonos nevű, de más nemzetségbe tartozó családok megkülönböztetése eleve szükségtelenné válik. Annak ellenére, hogy a megkülönböztető nevek vagy ragadványnevek az identifikációkban elsődlegesek, ebben a cigány társadalomban mégsem öröklődnek, illetve sohasem válhatnak úgy nemzetségnévvé, mint mondjuk, a magyarok rokonsági terminológiájának paralel eseteiben<sup>44</sup>. Ez egy individuális társadalom, ahol a kijelentés idejében egyéneket azonosítanak és személyeket tartanak számon, a múlt diskurzusában pedig olyan konvencionális ismereteket forgalmazznak, amelyekben a nemzetségi leszármazási rendszer sajátos mentális térképekbe rendeződik. Elevenen élő nemzetségi tudatukban négy ún. „nemzetet” vagy „bandát” tartanak számon. Ezek mindegyikének a közbeszédben kiterjedtségük, múltbeli presztízsük alapján eltérő társadalmi respektust tulajdonítanak: a Totom nemzet a legősibb, számánál fogva pedig a legelőkelőbb helyet foglalja el a hatalmi rendszerben. Ebben a nemzetségbe tartozik egyébként a legtöbb konfliktust kiváltó, ugyanakkor az egész kolóniát alapító Horváth család is. Ezt követi a legdinamikusabban fejlődőbb nemzetség, a Hamza nemzet, amely a bökényi cigánytelepen számarányát tekintve szinte teljes egészében döntő súllyra tett szert az elmúlt néhány évben. A legkisebb, más vidékekről, házasság révén bekerült nemzetség az Orgovány és Jászli nemzet. Ez utóbbiakba értelemszerűen a hatalmi szempontból leghátrányosabban pozicionált családok tartoznak. Egy ilyen nemzetség női tagja, akit férje egy távolabbi településről, Ardóból hozott feleségnek, éppen az elemzett családi összetűzés kapcsán fogalmazta meg ennek a nemzetségi társadalomnak a hatalmi jelentőségét:

*„Ezé' jó nagy bandába esni – mondta a veszekedést követően férjének-, akinek meg nincs ['rokonsága'] csak kákánápucc, jöhetnek, akkor verjék meg, amikor akarják. Na a Totomé – egy felszólal, jön, a másik. Nem úgy, mint nálunk.”*

<sup>43</sup> „Itt mindenki majdnem rokonnal lakik. Me' mind valamilyen ágrul unokatestvérek, vagy rokon vagy másod unokatestvérek. Nem, nem nézik ki, vagyis nem számít ['bűnnek']. Itt van Mártnak a menyé. Az lakott... két jány, édes testvér vót, vót azoknak az egyiknek egy fiú, a másiknak egy lány. És összeházasodtak, van egy kislányuk. Attul elmaradt, most evvel élik. Márta néaninek a fiával. De az is valamilyen ágrul unokatestvére. Nem sokra tartják a testvért. Ez csak nálunk van meg, hogy igen, nem [szabad unokatestvérhez férjhez menni]. Vagyis az én családomba. Ott nem, tényleg nem szabad. Mer' mondjuk, azt gondoljuk mi, hogy az Isten nem tartja azt jó ötletnek, hogy unokatestvérhez menni, vagy netán járni vele. Azt nem szabad.”

<sup>44</sup> Lásd: Szabó 1986: 10.

A bemutatott konfliktus során láthattuk ennek az érdek- és presztízs-védő hálónak a működését, és tanúi lehettünk annak, ahogyan a félreértések egy közösségi problémába ágyazva a hatalmi pozíciók újra-kijelölését, megerősítését segítették elő. Azt is szem előtt kell tartanunk azonban, hogy a szűk konszangvinikus családon kívüli szférában az érdekvédelem nem feltétlenül rokonsági fokok alapján tagolódik. Ugyanis a látott konfliktusban inkább a személyközi kapcsolatok, a személyes habitus és az egyén értékválasztása volt a döntő. Hiszen nem nemzetségek kerültek összetűzésbe egymással, hanem olyan személyek, akik szinte azonos fokú rokoni kapcsolatokkal rendelkeztek az őket támogató rokonság mindkét felén. Éppen ezért különös, hogy abban a társadalomban, ahol sem öröklésszabályozó, sem gazdasági funkciója nincs a nemzetségi leszármazási rendszernek, és ahol a hatalmi jelentőségét az individuális vonások rendszeresen felülírják, ott identifikációs súlya folytán ezt a modellt mégis az egyéni és kollektív identitás lényegi elemei között kell számon tartanunk.

A kulturálisan konstruált nemi szerepek tudatosítása már a szocializáció elején elkezdődik. A fiúgyereket nem verhetik meg a nők (sem az anyja és nagyanyja, sem a vele egykorú lánytestvére), ő viszont anyjának visszaüthet, kiabálhat rá – indulatait ugyanolyan viszonyulási modellekben fejezheti ki és fejlesztheti nemi dominanciává, mint amilyenben az idősebb férfiak tekintenek a nőkre. A gyermek feletti gondoskodásban, az ajándékozás gesztusában ez a nemi megkülönböztetés számos alkalommal megnyilvánul, amit a családok férfi tagjai nőkre gyakorolt hatalmi befolyásuk segítségével igyekeznek szavatolni. A nemi megkülönböztetés korcsoporttól független alá-fölérendeltségi viszonyának terepmunkám során számos formáját láttam, de talán legszemléletesebb az a példa, amikor egy négygyerekes cigány családban, a ház előtti padon beszélgetve a nagyapa egyszeriben bezavarta feleségét, mert fiú unokája elaludt, akiről el kellett hajtani a legyeket. Ezt látva kérdéseimre az alábbi válaszokat kaptam:

„A fiú gyerek értékesebbnek számít a lánynál? *Hát persze. Miért? Ember lesz belőle, ű alakiccsa a családot.* Ez azt jelenti, hogy másképp is nevelik? *Egyformán, de ugyl ennek több kedvezet jár. Cukorbul többet kap, ha mennek is fagyizni, űneki agyják oda a pénzt. Egy hugyos jány csak egy hugyos jány, de egy fiú, az fiú. Robika kapott egy új biciklit, ű (kislányra mutat) nem kapott egy kisbabát se.*” E vélekedés, valamint a fiúgyermek felértékelt pozíciója mögött ebben a családban bizonyára több összetevő állhat. Ilyen tényezőnek tekinthetjük egyrészt, hogy a nagyapán kívül, férfi híján, csupán a fiúunoka lehet az egyetlen, aki majdan a háztartásban élő nők érdekeit a közösség többi tagja előtt megvédheti, másrészt, hogy a nagyapa fivéreinek (fiú) utódaival szemben a hatalom feletti diszpozíció-



ban folytatott küzdelem során szintén csak a megkülönböztetett bánásmóddal körülvett gyerek lehet az adott család egyetlen lehetősége.

A társadalmi szocializáció kezdetén a gyerekek egymáshoz való viszonyában egészen addig, ameddig egy adott generáció tagjai nem kerülnek a gazdasági-szociális önellátás közelébe, vagyis ameddig a család („háztartási egység”) intézményrendszere egy relatív szociális biztonságot nyújt a gyerekeknek, addig a tevékenységében sokkal nagyobb szerepet játszik a közösségi kölcsönösség. Ugyan a fiúgyermek megkülönböztetett pozíciója, már a kezdetektől differenciált módon neveli a gyerekeket a lokális társadalmi rendet – ennek ellenére mégiscsak létezik egyfajta egyenlőség. A nemi szerepek narratív hangsúlyainak felerősödésével azonban a gyerekek között kialakult társadalmi kapcsolatok közösségi jellege megbomlik, a serdülők férfi és női csoportokra válnak szét: felerősödnek a nemi hierarchia szélsőséges aspektusai, a szociális-gazdasági kényszer és a házassághoz kapcsolt tiltások átalakítják a korábbi csoportos együttlétek jellegét. A gyerekbandákba tartozó személyek, akiket korábban a közös tevékenységek tartottak egymás közelében, önálló családot alapítva, saját önellátó rendszereket kialakítására és kisajátítására törekednek, amit veszélyeztethet közvetlen, szélesebb értelemben vett társadalmi kapcsolatrendszerük korábbi közösségük tagjaival. Valószínűleg ennek a bizalmatlansági hálónak a lassú kifejlődését kíséri az a diszkurzív váltás is, ami a cigányok egymásról szóló beszédstratégiáit alakítja át. Ettől kezdve a nyilvános beszédmódban a pozitív öninterpretáció minden esetben a „másik” negatív definícióján keresztül valósul meg különféle kontextusokban és beszédszituációkban:

*„Itt olyanok, érted, isznak, akkor mit csinálnak, verekednek garázdará'kodnak, na tudod, és akkor mennek lopni is miko' megisznak, mi meg arra nem vagyunk szokva. Mi ugyi becsületesek vagyunk.”* Vagy: *„DVD-eket vásárolnak, televíziókat, kétezeket vásárolnak. Enni nincs mit, a pulyának sincs mit egyenek”*; *„A mi családunk, ösmered, a mi családunk soha el nem káromkodta magát, a mi családunk soha is. Mi olyan jó családok vagyunk.”* Máskor: *„Mirulunk sohse nem hall rosszat, és dicsérnek bennünket [a magyarok] – mi nem járunk ugyi, nem izégetünk a kertek alatt, nem járkálunk. Az én pulyám nem mennek fel a faluba kéregetni pénz nélkül, mer' meg ölném. Űk is kapálnak, meg mindent megtermelünk, nem szabad csak úgy. Itt meg sokan mennek, hiába lássák, hogy ez a magyar nép menyit dőgozik, ugyi meg szenved vele, megtermeli, megkapálja, elmennek, ellopják, meg minden: hát mire kell ilyen csiná'ni?”*

A nyelvileg kódolt minták között a becsületesség motívumai akár nagyon alaposan kidolgozott narratívumok formájában is testet ölthetnek. Ezekben az összefüggő, szintetikus narratív szövegtetekben az elbeszélők



a népmesék epikus szerkezetéhez hasonlóan, viszonylag tömör szerkezetben adnak hangot a „becsületesség” gazdasági értékének.<sup>45</sup>

A „cigánybeszéd”-ben a rejtett szegénység-narratívákat – a nem cigányokkal való minél szorosabb kapcsolat érdekében – a megbízhatóság, a becsületesség retorikai eszközei kísérik. Paradoxnak tűnik, de ezekkel a narratív képződményekkel a cigányok lényegében egy olyan, a többségi társadalomban öröklődő, sztereotip képpel vitatkoznak, amelyben az „elveszített becsület” visszaszerzésének alapvető érvét és jelentéseit éppen az az előítéletesség képezi, amelyhez képest meghatározzák, illetve elkülönítik magukat.

A fenti idézetekben látott narratív eljárásoknak az a célja, hogy a cigányok egymás reprezentációinak és gazdasági stratégiáinak érvénytelenítésével egy beszédben konstituálódó „kulturális integrációt” hajtsanak végre. Ilyen értelemben ezek az öninterpretációk és szövegek az etnikus-kulturális határképzés látszólagos feloldására tesznek kísérletet. Ez lényegében alkalmassá teszi a plurális kultúra résztvevőit, hogy a diszkontinuitások a jelentésmezők bizonyos szférájában folyamatosan közelíthessenek egymáshoz, ami oda vezet(het), hogy a dinamikusan változó kulturális határok a plurális szituációk egyes, rendszerint látványosabb pontjain megszűnnek, vagy legalábbis külsőleg homogenizálódnak.<sup>46</sup> Ezekhez hasonló, látványos pontoknak tekinthetjük a vallást, a nyelvet, az élet és az emberi cselekvés különféle területeit (pl. jogalkotást, identifikációs modelleket, erkölcs- és

<sup>45</sup> „Nem tudom, hogy Elek Jóskát ismerted-e? Annak a felesége, Lenke tanítónő volt, régen tanított engem is öt osztályt. Annál elmentünk dógozni. Gyertek Dezső – azt mongya nekem – kell nekem dógozni. Hát ugyi mivelünk vótak ugyi megszokka’. Na de ugyi Jóska bácsi az irodán dógozott, annak kellett menni, Lenke meg ugyi beteg vót, az lefeküdt, az inyekiót szedte, gyógyszerket. Hát gondolnád meg, ha már az ű fia [egy másik cigány család egyik tagjáról beszél] ott lett vóna, olyan helyen, má’ megfogta vón az összes pénzt elvitte vón. Hát ott vót előttünk, otthagya Jóska bácsi a pénzt, ugyi me’ sietett, na de lehet, hogy próbált érted egyiket, másikat – hát nekem is van felfogásom, azt hiszed. Én se az a bolond ember vagyok, na oszt ott felejtette a pénzt, ott vót pácskákkal összerakva, rubelek. Ötven rubel, száz rubelek, ilyen nagy pénzek vótak. Hazajött, megszámolta a pénzt, na Dezső, hallgass ide, amiér’ ilyen becsületesek vagytok, amennyirű vót szó, a munkát azt kifizetem nektek – azt kifizetem, mer’ azt köteles vagyok nektek kifizetni. De amiér’ becsületes vagy, nem nyu tok semmihez, pénz áll előtettek mind. Most elmenc túllem egy jó két méterre. Ementem. A feleséged vegye le a kendőt a fejrűl, kösse be a szemedet – néztem ráfele, mondom má’ viccel Jóska bácsi, vagy mit akar? Nem, nem azt mongya, nem viccelek. Jó. Bekötötte az asszony a szememet, na gyere, és ű meg felvett két pácska pénzt. Elek Jóska. Na, amékhő foga’ nyulni, annak a közepibűl huzzá’ ki pénzt. Amennyit akarsz. Hát ugyi nem látom, be vót kövte a szemem, hát vót ott ötös egy pácskává’, vót rubeles is vót, ötvenesek is vót egy pácskával. Mejek, hát odaértem, ű így fogta a két pácska pénzt az egyik kezébe, a másikba. Belenyű tam a pénzbe, a közepibűl, mer’ ű a közepibűl monta, ha kihúzod a közepit, akkor az a tied, még a fizetésen kívül. Hát én meg kihúztam egy ennyi kis forma pénzt (az ujjával mutatja), ilyen kis vastag pénzt a közepibűl, mikor kinyiccsa az izét... a szememet, hát rubeles vót. Na az a tied. Ilyen ember. Az a tied, vigyed. És Lenke még megpakolja neked a táskát is, haza, a pulyának kaját.”

<sup>46</sup> Barth 1996: 12.

munka-fogalmakat stb.). Azokon a pontokon következett be tehát a kulturális adaptáció, amelyeken a cigányság társadalomtörténeti hagyományai folytán nem rendelkezhetett saját szociokulturális tradíciókkal, illetve ahol a többségi kultúrában érvényes társadalmi cselekvések és szabályok egyfajta „elbizonytalanodást” okoztak.

E kulturális distancia oldódása az etnikus törésvonalak mentén személyközi kapcsolatokon keresztül történik, ami a kialakult viszony minősége szerint eltérő lehet. Az interperszonális kontaktus – mely ebben az esetben az interetnikus érintkezést szintén magában rejt – akár csak a már látott narratív lehetőségeken belül mozogva is, nagyon sokféle árnyalattal rendelkezhet. Mivel egyéni stratégiák érvényesülnek a cigányok–nem cigány közötti gazdasági/információs hálózatok kiépítésében és használatában, az individuumok egymáshoz képest az akkulturációs változás különféle fázisaiba jutnak. Így a kultúra kollektivitásának határai voltaképpen nem egy kohéziós tudáskészlet alapjain válnak határozottá, hanem különféle módon szétartó társadalmi gyakorlatok diszparitásán keresztül. Ha megnézzük közelebbről a péterfalvi cigányoknál tapasztalt gazdasági stratégiákat, állításunkat számos példával tudjuk igazolni.

Történeti dimenzió, de talán mégsem hiábavaló előjáróban utalnunk rá, hogy a XVIII. század végétől Péterfalván a cigány foglalkozási csoportokban<sup>47</sup> zenész (Káló „hegedűs cigány”, Kis Dávid „hegedűs és új magyar”), illetve „Réz Míves” (Miska) elemeket találunk<sup>48</sup>, a XX. század elején ellenben sármunkásokat. Ez utóbbit a református egyház irattárában talált, egy 1900. február. 25-én keltezett szerződés támasztja alá. Az okiratban Kanalas Mihály, Kanalas András és fiaik (ifj. Kanalas Mihály és ifj. Kanalas András) a péterfalvi egyház gondnoka és presbitere előtt (Szabó József, Pál Ferencz) arra kötelezik magukat, hogy az evangélikus egyház részére „*tíz, esetleg ha szükséges lesz tizenötezer vályogot*” vetnek, fizetségül cserébe „*Minden ezer darab vályogért, mely jól kiszáradott fizet az egyház 5 az az öt Koronát és egy fél liter pálinkát, 3. A fizetés a munka előrehaladtával fog történni*”.

<sup>47</sup> Formoso arra hívja fel a figyelmet, hogy a cigányok mesterségeinek tárgyalása a klaszszikus cigánytanulmányokban általában a foglalkozások formalista listázására korlátozódik, ami voltaképpen a cigányok tevékenysége és az azt övező társadalmi, technikai-gazdasági tér között végbemenő változások bemerevítéséhez vezet. Véleménye szerint ezért inkább azoknak az elveknek a körülhatárolását kell elvégezni, amelyek a cigányok mesterségeinek gyakorlását jellemzik. Formoso 2000: 39. Tanulmányunkban látszólag ezt a szempontot figyelmen kívül hagytuk, ugyanis formalista módon a foglalkozások gyakorlati módjára még érintőlegesen sem térünk ki. Ennek alapvető oka, hogy irásunkban a cigány családok gazdasági stratégiáit csupán a kulturális határok jelentéseink megragadása érdekében használjuk.

<sup>48</sup> III. számú anyakönyv

A péterfalvi cigányok fogalalkozási struktúrája a folyamatos kicserélődés következtében alakulhatott át, ami feltételezhetően az 1920-as évekig tartott – ekkortól jelennek meg azok a családok (Horváth, Lakatos, Máté, Balogh, Lukács), amelyek a településen napjainkban a legnépesebb dinasztiákat képviselik. (A XIX. században kiterjedt rokonsági rendszerben élő Horky, Berki, Mursa, Adamtsu, Kis nevű családok közül egyetlen egyet sem találunk jelenleg az öt településen.)

Mesterségeik jelentőségének hanyatlása ellenére, általános megítélésünk szerint továbbra is azokat a munkaalkalmakat keresik, amelyek a többségi társadalom termelési rendszerében huzamosabb ideig tartó és rendszeresebb kötöttségek nélkül elégítik ki szükségleteiket. Teljesen egyéni stratégiák szerint, gyakran egyidejűleg több gazdasági forrást használnak fel. A rendszeres jövedelmet nyújtó szociális segélyek mellett a cigány családok közül néhányan Szabolcsban (Kispalád, Botpalád), esetleg belső Ukrajnában vagy Oroszországban, túlnyomó többségük azonban helyben vállal munkát – napszámából és idénymunkákból élnek. Ezeket az ellátórendszereket folyamatosan kiegészítik a kereskedés („cigaretta-csempepészet”, „vasazás”), a sármunka, az időszakos kosárfonás, kéregetés vagy az ösfoglalkozások (halászat, gyűjtögetés) nyomait mutató tevékenységek valamelyikével.

A péterfalvi cigányok közül, bérmunkát – kutatómunkám ideje alatt – csupán két férfi végzett. Mindketten, a munkaügyi hivatal által kijelölt helyen, a helyi konzervgyárban rakodómunkásként dolgoztak, és rendszeresen a kötött munkaidő, a folyamatos munka és a „főnökök” által gyakorolt hatalommal szembeni ellenérzésüknek adtak hangot.<sup>49</sup>

Azonban arra is van példa, hogy azok a családok, amelyek az interetnikus társadalmi térben szerzett tapasztalataik révén, a kisajátított javak gazdasági „akkumulációját” értéknek tekintik, a cigányok többségére nem jellemző tevékenységet folytatnak. Az egyik család például, saját földjén (0,25 h) uborkát termeszt, két családnak van tehene, lova, disznója, baromfija, további három pedig sertést tart. (Nyilvánvaló, hogy a gazdasági értékén túl a „tulajdon” valamennyi formájának itt reprezentációs értéke is van.) Újabb keletű jelenség, s szintén az imént felsorolt családokhoz

<sup>49</sup> „Jó vót a nap, csak egy kicsit idegesített a főnök. Hát van úgy, hogy egy emberre öt főnök is esik b...a meg. A másik azt mondja, a harmadik azt mondja, hát na várjatok meg! Egy! Egyszer egy! De hát neked csak egy főnököd van, nem? Van ott ember: amikor összegyűlnek három meg négy főnök, te meg egész magad. Egy munkás. Kevés az ember... Hát most jön az a főnök, eriggy oda, a másik... oszt figyelj oda, hát egy mongya má' hogy mit csináljak, azt jöhet a másik. Hátha ezt megcsinálom, akkor megyek oda. Akkor azt mongya [a főnök, hogy], jó, azt mongya jó. Má' ez hí' elfele, félutbul az vissza kiált: »Gyere ezt rakd ráfele a mázsára.« A kurva ég b...a meg. Legalább má' egyett mondanák, hogy egyet csináljak. Nem nagyon csipem, hogyha sok a főnök, inkább megyek a faluba, többet dógozok...”



kötődik az uzsora, a kamatra kiadott pénz. A „másik”-ról szóló negatív reprezentációknak és a belső társadalmi konfliktusoknak ez egy újabb típusát hordozza magában, ami a hatalmi rendszer jellegét a többségi kultúra szociális szerkezete szerint tagolja hierarchikus keretbe.<sup>50</sup>

Az akkulturáció (kulturális integráció) efféle típusai a cigányok belső társadalmi viszonyrendszerét (értékválasztásait, gazdasági, társadalmi cselekvéseiket, motivációikat stb.), korábbi etnikus határaiton kívüli szociokulturális paradigmák közelébe juttatja, ami nyelvi szinten úgyszintén kifejezésre jut. Egy 11 éves cigánygyerek külső társadalmi kontaktusait, konkrét példáját szemlélve, aki a kulturális diszkontinuitás oldódásának különféle tereit használta: időszakosan, de mégiscsak járt iskolába, futballozott a falu gyerekcsapatában, néha részt vett a református istentiszteleteken, miközben ugyanúgy járt dolgozni a nem cigányokhoz, mint társai – azt kell megállapítanom, hogy az akkulturáció sokkal fejlettebb és intenzívebb közlekedési csatornáit tudta kialakítani, mint vele egykorú társai. Az általa kialakított interetnikus érintkezési pontok a kulturális határátlépésnek azt a praxisát mutatják, ahol az akkulturáció ténye, kölcsönös (!) és tartósabb közös tevékenységek során fejlődhetett ki. Ennek nyelvi szinteződése az a diskurzív eljárás, amelyben a fiú elmesélte két élményét. Első történetében a falunapi palacsintaevő versenyről mesélt, amelyen maga is részt vett, másik élménye pedig az egyik helyi futballmeccsen nyújtott teljesítményéhez kötődött, amikor sikerült gólt szereznie. A gyerek, miközben a saját társadalmában szokatlan élményeit tagolta szöveges rendszerré, folyton „átjárt” két nyelv között – mintegy az a „magyar”-nak tételezett kulturális jellemvonások, és a „saját” kulturális identitása között. A váltások, nyelvi kapcsolások során többször kijavította magát, került azokat a nyelvi alak-

<sup>50</sup> „Ugyi, amivel űk foglalkoznak, az nem jó. Szegény romáknak kiadnak baszdmeg kőcsőnpézt, mer nincs nekijek. És akkor olyan kamatot vesznek tőlük el b...meg... Mondjuk aztat, hogyha adnak 50 rubelt, akkor minden napra 10 rubel kamat. Mind avval foglalkoznak. Mindenki, akinek sok pénze van, az így csinál? Öhöm. Hát ott van a Juci fia, Pisti. Ennek a kisjányának az apjának, Ferinek a fiának. Beivott, nem vót pénze, adj nekem egy 5 rubelt egy üveg pájinkára. Minden nap 5 rubel. 120-ra ment fel b...meg, egy üveg pájinka. Hát szabad ilyesmivel foglalkozni? Hát a szegénynek van, isten hányja az égbul? Tartozol, add meg. Muszaj megadni a tartozást. Hát ott van az a Konyag. Ez a Lajcsi. Hát az má' tartozik annyival, hogy már az élete nem ér annyit. Valahon vagy megölik, vagy valamit csinálnak vele... cigányoknak tartozik, magyaroknak... Gusztinak b...meg, honann van szekere, lova, autója. Neki egy kopekjibe nincs. Lajcsinak b...meg, járt magyarba, felesége. Cigarettát horták, akkor lehetett hordani. Annak vót hat disznója, mázsa ötven kilós, kétmázsások, tehene vót, szekere, lova vót, az minden odament a fiának, Gusztinak, baszdmeg. [Lajcsi] Ráült a gépre, behánta és vette felfele kamatra. Miből szerzett pénz Guszti ahhoz, hogy ki tudja adni kamatra másoknak? A pulyapénzből megkapta. És mások miért nem tudják kiadni a segélyből a pénzt ugyanígy? Mer' megkapják [a pénzt és], elkötik.”



zatokat, amelyek nem voltak karakterisztikusak arra a társadalomra, amelyvel engem azonosított, s amelynek ideiglenesen tagjává válhatott.

Azt kell mondanunk, hogy a korábbi időszakban lényegesen szélesebb lehetett az a tartomány, amelyben cigányok és nem cigányok, mint a kultúra diszkontinuus elemei meghatározott szituációkban közelíthettek egymáshoz. A '60-as évekből több olyan esetről számoltak be, amikor cigányok ünnepi rítusán, az emberi élet fordulójának néhány jeles alkalmán (keresztelő, temetés), a nem cigány lakosok közül aktív résztvevőként, vagy olykor kiemelt funkcióban többen jelen voltak. A településen anekdota kering például arról az esetről, amikor a péterfalvi cigányok egy Kis Gábor nevű magyar gazdát hívtak meg papnak lakodalomba. A református falusi gazda, az ifjú cigány jegyeseket egy Jókai-regényből olvasott részlettel adta össze, boroshordóról osztva az áldást, hogy azok „*szaporodjanak, sokasodjanak, mint a rakamazi kolompér.*” De a nem cigányok az együttérzés gesztusáról (szegény cigány ember halálakor lepedőt adtak a magyarok szemfedélnek), illetve a bizalom gesztusáról szintén több narratívumot forgalmaznak: példának okáért az Oroszországban munkát vállaló cigányok némelyike pokrócba csavart vagyonát a magyar családra bízta jelképes összegű pénz, gyakrabban ledolgozás fejében.

Az ehhez hasonló rendhagyó kivételektől eltekintve azonban úgy véljük, a cigányok és nem cigányok közötti interakciók és kapcsolatteremtések csatornáit, jelenlegi társadalmukban egyre szűkebb sávokban mozognak. Mindkét társadalom (eltérő aspektusból ugyan), de végeredményben mégiscsak gazdasági forrásként tekint a másikra – nem meglepő tehát, hogy a sztereotípikus képzetekben a „kulturális válaszfal”<sup>51</sup> komplex jelentéseinek nagy részét a „saját” munka-fogalmak, s az e köré épülő morális, mentális aspektusok, motivációk, társadalmi gyakorlatok határozzák meg.

Hogy a cigányok és nem cigányok közötti gazdasági viszony, valamint annak dinamikus változó természete, mindkét etnikumnál a kulturális határképzések és határmódosítások dialektikus mozgásával járnak együtt, azt talán nem szükséges tovább bizonygatnunk. Annak kérdése viszont, hogy az akkulturációval felerősödő társadalmi különbözőség a cigányok társadalmán belül, az individuális megnyilvánulásokat hogyan tartja mégis egy kollektív identitás és tudáskészlet közelében, teljes egészében tisztázatlan.

A társadalmi tudáskészlet létrehozása és a mnemotikus gyakorlatok jellemzése talán a feltett kérdés megválaszolásához is közelebb vihet. Többször lehettem tanúja annak, hogy a beszélgetéseink során a cigányok

<sup>51</sup> Formoso 2000: 65.

a szociális és társadalmi történesek történéslefordításait<sup>52</sup> ugyanúgy, mint társadalmi tudáskészletük elemeinek legjelentősebb részét nyílt konvenciókkal, közösségi alapú „megegyezéssel” indexelték. Ezt a múltra vonatkozó narratívumoknál figyelhettem meg leginkább: az ismerethiány következtében fellépő esetleges zavarosság a kommunikációs felek között (pl. a beszélgetésben előforduló személyek neveinek, az események időpontjának, tartamának „amnéziáját”) úgy küszöbölték ki, hogy az áthidalás gesztusa mindig tartalmazott egy olyan társadalmi egyezményen alapuló pótlást, amellyel a kommunikációs felek az adott valóságdarab azonosítását elvégezték. Megkérdezték a másik véleményét a szóban forgó dologról, majd kiegészíttek egy időpontban, egy névben, egy emlékben. Eldöntötték, hogy a cselekvés, történelem így és így volt, anélkül, hogy tudásuk az emlékezés ideje alatt a tények bizonyosságával felfrissült volna.

Annak ellenére azonban, hogy az idő nem tartozik hozzá szociális tudáskészletükhöz,<sup>53</sup> s a történesek lefordításait, szemantikai tartalmát, illetve a múlt referenciáit társadalmi paktum formájában hozzák létre, az egyéni vélemények látszólag nem állnak össze közösségi tudássá. A reprezentációs érdek, a nem cigányokkal kialakított kapcsolat akkulturációs minőségéhez hasonlóan, különböző stádiumokban tartja az egyént, és széttöredezett interpretációkat működtet, úgyszólván párhuzamosan élő vélekedéseket tart egymás közelében ugyanarról a valóságról. Közösséget alkotó narratívájuk a múltból nincs, hiszen egy bizonyos valóságelemről családon belül is más-más tartalmú szövegeket forgalmaznak. Mégis, a mnemonikus gyakorlat<sup>54</sup> a személyes múlt narratív (re-)konstrukciós eljárásait strukturálisan azonos elvek szerint „működteti”. Ennek köszönhetően az egyének reprezentációs gyakorlatait, s az így képződő, sokszor széttartó valóságokat a társadalmi emlékezet szerkezetileg egyöntetű keretébe rendeli. Ez az eljárás az individuumokra hasadó, nukleáris elemekből álló cigány társadalomban a kulturális integráció egyik modelljét alkotja, ami az etnikai identitás tartalmi bázisát és kulturális tartalmainak meghatározó részét hordozza magában. Mindez annyiban igazolható, amennyiben elfogadjuk, hogy az identitás narratív formájú építési folyamat: tulajdonságok helyett projekteket és gyakorlatokat, tervszerű cselekvéssorokat jelölő nevek összessége, „melyekkel azt jelöljük, milyennek tüntetjük fel magunkat a múlt narratíváiban.”<sup>55</sup> A kulturális emlékezés, az egyéni reprezentációk módja, a személyiség élményeinek, gazdasági stratégiáinak meghatározottsága

<sup>52</sup> Elias 1990: 16.

<sup>53</sup> Elias 1990: 19.

<sup>54</sup> Lásd: K. Olick – Robbins 1999: 19-43.

<sup>55</sup> K. Olick – Robbins 1999: 39.

(„hogy ugyanazt a játékot játsszák”) etnikai identitásuknak összetett jelenségeket kölcsönöznek, és a csoport résztvevőit a kultúra különféle szintjein közösséggé hangolja össze. Etnikai identitásuk ezáltal nem nemzetiségi entitásokból, hanem sajátos, egy bizonyos csoportkultúrán belül kialakult szociális cselekvések, kulturális élmények és társadalmi gyakorlatok karakteres vonásaiból alakulnak ki.

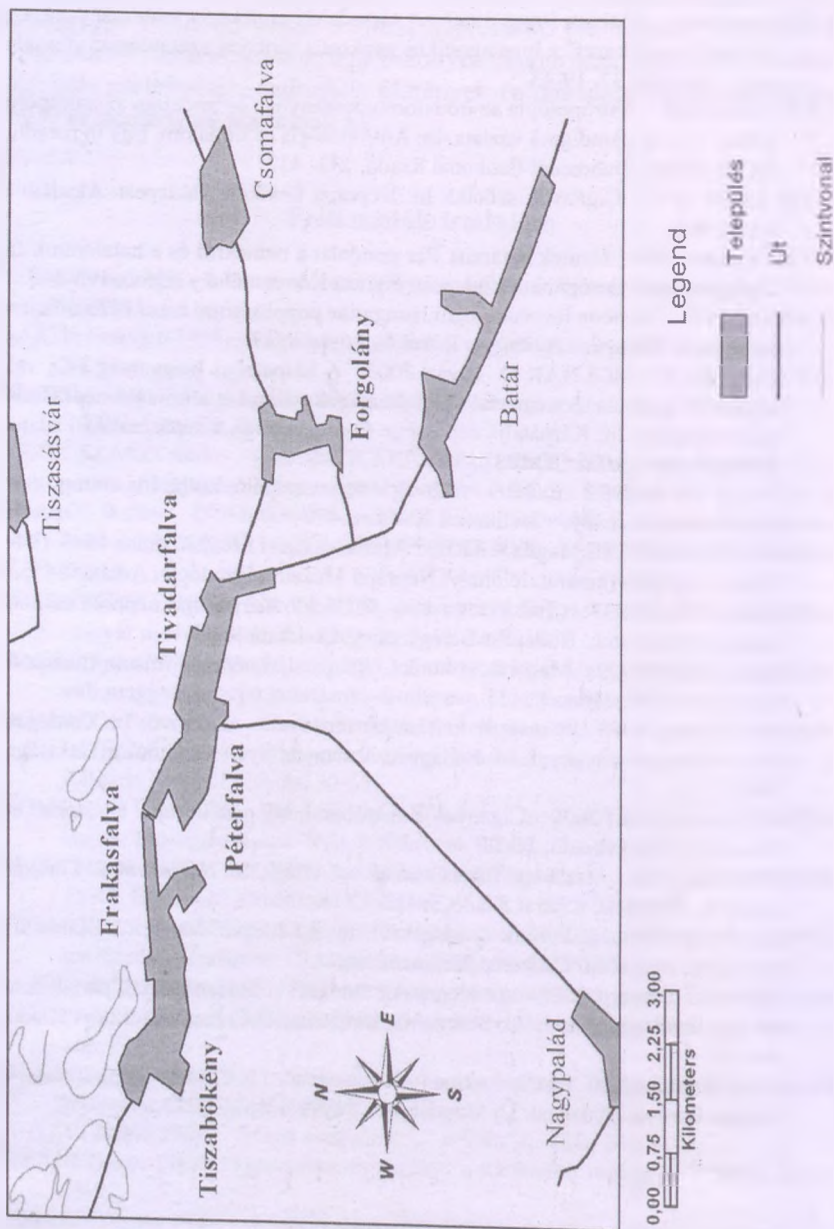
### Felhasznált irodalom

- Balassa Iván 2003 A szomszédos országok magyarjainak néprajza. Budapest: Planétás Kiadó, 151-152.
- BARTH Fredrich 1996 Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. = Regio 7. 1. 3-25.
- BARTHA Elek 1996 Hagyomány és identitás a magyar görög katolikusok körében. = Vallási néprajz. 8/. 199.
- BEREGSZÁSZI Anikó – CSERNYICSKÓ István (szerk.) 2004 Tanulmányok a kárpátaljai magyar nyelvhasználatról. Ungvár: PoliPrint Kiadó
- BORSOS Balázs – DOMOKOS Vera 2006 Beköltözés előtt – avagy hol húzódnak a határok? In: Cigány világok Európában. 21-26. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó
- CSERNYICSKÓ István (szerk.) 2003 A mi szavunk járása. Bevezetés a kárpátaljai magyar nyelvhasználatba. Ungvár: PoliPrint Kiadó
- DANKÓ Imre 1984 Magyar néprajzi kutatások Kárpát-Ukrajnában. = A határon kívüli magyar néprajzi kutatások.–Budapest: TIT Néprajzi Választmánya, 10-24
- DOMOKOS Vera 2005 Etnikai és felekezeti elhatárolódás a naptárváltás tükrében. In: Kárpátalja. Társadalomtudományi tanulmányok. Budapest-Beregszász: II. Rákóczi Ferenc Főiskola, 30-55.
- DOMOKOS Vera 2006 Terepnaplómat olvasva... In: Kultúrák között. Hommage á Boglár Lajos. Budapest: Nyitott Könyvek Kiadó, 120-132.
- ELIAS Norbert 1990 Az időről. In: Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok. 15-47. Budapest: Akadémiai Kiadó
- FORMOSO Bernard 2000 Cigányok és letelepültek. In: Cigányok Európában I. Nyugat-Európa. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 29-180.
- G. NICHOLS Stefen 1998 Képi ábrázolás, jelképiség és szubjektivitás a középkorban. In: Komparatistikai szöveggyűjtemény. Debrecen: Kossuth Egyetemi Kiadó, 237-258.
- GEERTZ Clifford 2001 A vallás, mint kulturális rendszer. In: Az értelmezés hatalma. Budapest: Osiris Kiadó, 79-80.
- GESZTI Zsófia 2001 "Mi és a másíkok"... = Tabula. 4 (I): 34-59.
- GYÁNI Gábor 2004 Történelem és regény: a történelmi regény. = Tiszatáj, április. 78-97.
- HELLER Ágnes 1996 A szegény hatalma. Budapest: Osiris Kiadó

- KACSUR Gusztáv (szerk.) 1998 Útközben. Tanulmányok a kárpátaljai magyarságról  
Ungvár: KMKSZ
- K. Olick Jeffrey – Robbins Joyce 1999 A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a  
„kollektív emlékezet” a menemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálá-  
táig. = Replika. 37. 19-43.
- KISS Noémi 2003 Antropológia az irodalomtudományban és irodalom az antropoló-  
giában. Egy új paradigma vázlata. In: Antropológia és irodalom. Egy új paradig-  
ma útkeresése. Debrecen: Csokonai Kiadó, 143- 437.
- KÓSA László 1977 Cigányok szócikk In: Néprajzi Lexikon. Budapest: Akadémiai  
Kiadó, 426.
- KOVAI Cecília 2006 Nemek határain. Pár gondolat a nemekről és a hatalomról. In:  
Cigány világok Európában. Budapest: Nyitott Könyvműhely Kiadó, 196-208.
- LEXICON 1920 Lexicon locorum regni Hungariae populosorum anno 1773 officiose  
confectum. Budapest: A Magyar Békéküldöttség Kiadója
- MOLNÁR József – MOLNÁR D. István 2005 A kárpátaljai magyarság és a vele  
együtt élő számosabb nemzetek lélekszámának változása a korábbi népszámlá-  
lások tükrében. In: Kárpátalja népessége és magyarsága a népszámlálási adatok  
tükrében. Beregszász: KMPSZ, 8-19.
- N. KOVÁCS Tímea 1999 Kultúra – szöveg – reprezentáció: kulturális antropológia  
és irodalomtudomány. = Helikon. LXV/4.sz. 479-493.
- NAGYIVÁNYI-FEKETE Magda – KRESZ Mária – GÖNTÉR Zsuzsanna 1943-1944  
Néprajzi gyűjtés (kézirat, lelőhely: Néprajzi Múzeum Etnológiai Adattár 24553)
- P. PUNYKÓ Mária 1997 „Hét kereszt alatt felkelek”. Kárpátaljai néprajzi és hon-  
ismereti dolgozatok. Budapest-Beregszász: Mandátum Kiadó
- P. PUNYKÓ Mária 1999 Madarak voltunk... Kárpátaljai néprajzi írások. Budapest-  
Beregszász: Mandátum Kiadó
- POMOGÁTS Béla 1998 A magyar kultúra tartományai – és a jövő. In: Pomogáts  
Béla. Párbeszéd anyanyelven. Budapest: A magyar Nyelv és Kultúra Társasága,  
79-87.
- PRÓNAI Csaba (szerk.) 2000 Cigányok Európában I. Nyugat-Európa. Budapest: Új  
Mandátum Könyvkiadó, 11-28.
- RICOEUR Paul 1998 A szöveg világa és az olvasó világa. In: Narratívák 2. Történet  
és fikció. Budapest: Kijárat Kiadó, 9-41.
- SIMMEL Georg 2004 Exkurzus az idegenről. In: Az idegen. Variációk Simmeltől  
Derridáig. Debrecen: Csokonai Kiadó, 56-60.
- WALDENFELS Bernard 2004 Az idegenség etnográfiai ábrázolásának paradoxon-  
jai. In: Az idegen. Variációk Simmeltől Derridáig. Debrecen: Csokonai Kiadó,  
91-116.
- WILLIAMS Patrick 2000 „A helyszínen és a korban”. In: Cigányok Európában I.  
Nyugat-Európa. Budapest: Új Mandátum Könyvkiadó, 263-273.



## Térképmelléklet



A. Gergely András

## Nemzetek utáni európai kisebbségek – Esély vagy állapot?\*

### András A. Gergely: Post-national European minorities – prospect or state of affairs?

The integration mechanisms for the nations of Europe become significant in several national intention, but in the meantime happen the disintegration of the national communities, and the decomposition of the national identities, parallel to the expansion of some minority's consciousness. To be remain or survive as a minority, as well as becoming minority into the socio-political transition that is a most powerful impression in our time, still more intensify the national character contrasting with the state representation. The question to be answered: the minority status it is a prospect to the necessity on integration challenge, or a possibility to establishing some kind the basic competition in the struggle among the historical, cultural, linguistic or livelihood existence. This paper is part of a larger project to integrate into european space utility discourses the voices of ethnic boundaries, specifically their inter-ethnic experiences of the europeisation, as well as their ways of narrating minorities and nationalism studies. After a theoretical introduction on the importance of aspirations into the West, I will discuss the interpretations of some inter-cultural relations, I have [re]written their various, over a period of system changing to the postmodern „Euro-vision”.

### Bevezető helyett

Napjaink európai integrációs folyamatainak akár csak felületes szemlélése alapján is a legnyugodtabb tudományos könnyedséggel kijelenthető: nemzetekben, nemzeti kisebbségekben, vagy a lokális identitások nemzeti keretekhez képesti létformáiban gondolkodni igen kockázatosá vált mostanság. Nem azért, vagy nem csupán azért, mert a kisebbségi létformák, identitások többlet-kockázattal formálhatók csupán napjaink identitás-policy-jai közepette, hanem talán főként azért, mert maga a viszonyítási alap, a többségi „keret” lett az eddig bármikori államformáló erők alkotta szerkezetnél, struktúránál képlékenyebbé. Elmállanak a

\* Konferencia-előadás, elhangzott Kolozsvárott a Sapientia szervezte „Európai Unió, nemzetek és nemzeti kisebbségek” című konferencián, 2008. márc. 27-29-én

nemzeti identitások, egyre inkább és egyre látványosabban. Előadásomban természetesen nem vehetem sorra ennek minden lényegi okát, ezért csupán rövidke felsorolásra kényszerülök, de azt is csak félve teszem meg, mivel körülöttünk államalkotó politikák, nemzetformáló buzgalmak, identitás-erősítő erők, többségi elven túlsúlyos prioritás-elvet gyakorlók nyernek egyre erőteljesebb teret, és közben határozottan úgy tesznek, mintha a mikrohistóriai változások, vagy akár a földrésznyi (így ázsiai, afrikai) átalakulási folyamatok még mindig kizárólag nagytársági vagy nemzetállami keretek között szerveződhetnének.

A felsorolást kétségkívül azzal kell kezdenem, ami a nem-nemzeti, avagy nemzetellenes, országellenes, nemzeti kormány és politikai irányítás-ellenes környezeti összhatások kövekezménye: a globalizációval. A mintegy könyvtárnyi szakirodalom ide-idézése helyett, az előadás időkereteinek figyelemmel tartásával itt meg kell elégednem a pusztá utalásokkal: ha és amikor vitathatatlan és kétségtelen tényé válik (ha tetszik, ha nem, ha akarjuk, ha nem) a hálózati társadalmak kialakulása, akkor képtelenséggé válik még mindig azok közt a hagyományos létformák, államkeretek, politikai integrációk és kisléptékű társas mozgások között fogalmat alkotni a kisebbségi létről, amilyen feltételek akár csak negyedszázada vagy egy évszázada voltak jellemzőek. Ha itt nem gondolunk másra, mint a világgazdaság folyamataira, az energetikai, katonai, szövetségi politikai, nemzetközi érdekpolitikai és további jónéhány ide sorolható tényezőre, amelyek ma már nem (okvetlenül, vagy nem csupán) nemzeti vagy földrésznyi keretek közötti játszmák és színjátékok részei, akkor érdemes tudomásul vennünk, hogy a gazdaság kétségtelenül átkábelezi, áthálózta a nemzetek gazdaságtanát, átszövi a nemzetgazdaságok hálóját, átformálja a nemzetközi és államközi kapcsolatokat rendjét, prioritás-mutatóit, a szereplők helyét és rangját is – néha nem is évtizedre vagy évekre szólóan, de pusztá hónapokra akár. Ha nem veszünk tudomásul, hogy egy ázsiai madárbetegség, egy afrikai törzsi konfliktus, egy közel-keleti szélsőséges politikai mozgalmi csoport, vagy akár egyetlen jól megformált („nemzetiség” nélküli) számítógépes vírus képes akár több földrésznyi politikai és gazdasági, biztonsági és kapcsolathálózati rendszert totálisan átrajzolni hosszú hónapokra és évekre, akkor megint csak saját házunk táján próbálunk nézelődni, de csupán a padlás szellőzőablakán keresztül. Ha nem látjuk át, mennyi esélye van egy nemzeti politikának függetlennek maradni európai, afrikai, ázsiai vagy dél-amerikai alkalmi konfliktusoktól, akkor folytathatjuk a nemzeti tervezést vaksin és érvénytelenül, de mindenképpen távol a világ sodró szeleinek romboló hatásaitól. Ha nem vagyunk képesek mérni és mérlegelni nemzetközi migrációs tömegek új exodusát, helyi és nem-

zeti kultúrákra gyakorolt kihívó, megszorító, válságot jelző, gazdasági stratégiaváltást követelő, munkaerőpolitikai engedményeket és kisebbségjogi feltételeket egyaránt kieroszakoló hatását, akkor ismét csak a saját furdókádunk horizontját leszünk képesek szemlélni, nem pedig a valódi történéseket...

### Kisebbség vagy nemzetpolitikai hátrány?

Rövidre zárom, mindenki képes ezt a belátást kiterjeszteni tudásterülete megannyi tartományára, hatások és kölcsönhatások, kényszerek és dilemmák, kihívások és megoldások eszköztárára. Mindezt csupán azért vetem föl, mert az elmúlt egy-másfél évtizedben mind az EU-eufória, mind annak kényes egyensúlyai és közös kényszerei egymás után lettek lételményei a kétpólusú világrendszerből lassan kimaszírozó nemzetállamoknak. Nemzeti államoknak, hangsúlyozom – tehát nemzeti politikára, nemzeti múltra, nemzeti stratégiára épülő uralmi szerkezeteknek adódik ez a kényszerszülte helyzete. Messze alant vannak akkor még a kisebbségek, mikro-minoritások, eltérő identitások, kollektív reprezentációk kis körei, amelyek nemegyszer épp a fölénk magasodó állami szintű irányítás, igazgatás, nemzetpolitika vagy többségi uralmi elv *ellenében* nyerték el legitimitásukat, és keresték identitásuk legitimálható formáit. Most (belátásom szerint már egy ideje folytatólagosan, de napjainkra egyre erősödő jelleggel), mind vékonyabbnak látszik ez a lokális identitás-egység. Nemcsak azért, mert az „egység”-jellege leginkább kívülről volt meghatározható, vagy belülről volt álmodható-remélhető, hanem mert ez a „társadalom az állam ellen” formájú csoportminőségi létmód belülről nézve is szétmállik, egyre látványosabban és gyorsabban. Ha szétfolyik a társadalmi kohéziót adó legfőbb támaszlopok sora, ha megszűnik a (nagy)család és rokonság térbeli együttlétének és gazdasági funkcionalitásának megannyi jegye, ha nemcsak térségivé, de nemzeten és határon túlivá válik a gazdasági, tulajdoni bázisok, piaci kapcsolatok egész rendszere, akkor ki jogosult még mindig kisközösségi identitások véderejéről értekezni? Ha a közösség és társadalom vélt vagy képzelt, régen még megvolt, mára azonban szertefoszlott „egysége” inkább csak további málladozottsághoz visz most már, akkor lehet-e még nemzetpolitikai dimenziók között méricskélteni kis kollektívák megmaradási képességét, autochton világát, autonómia-igényét? Erről a helybeliek tudnak épp a legtöbbet, lévén megannyi formában kisebbségi státusúak – én csupán jelezni kívánom, hogy nem kizárólag Romániában, nem is román-magyar vagy magyar-magyar dimenziók közt, hanem



immár európai és nem-európai, közülünk való és idegen, saját és migráns, ismerős és ismeretlen dinamizmusával mérhetőek mostanság a valódi kapcsolat-történetek. Átszöttek a nemzeti határokat, átírták a nemzeti identitásokat, kisajátították a nemzetettörténeti állapotokat más érdekek, más elbeszélések, európai és nemcsak európai narratívák... – és lettek belőlük internacionális, multi- vagy pluri-kulturális identitások, egyetemes hontalanságok, földrészek közötti mozgások, földrészekeken túli és választottan nem helyhez, nem gyökerekhez, hanem időlegességekhez kötött hovátartozások.

Föltehető tehát a kérdés: ha a nemzeti államok sem voltak oly mesebelien egységesek, csak éppen a többiekhez képest valamilyenek, színesebbek vagy egyszínűbbre festettek a nemzetépítések korszakaiban... – akkor a nemzetek utáni európai kisebbségek helyzete mivé lett? Inkább esélyeket tartalmaz vagy egy önálló identitás-állapot végre-valahára megfogalmazhatósága terén, vagy épp ellenkezőleg: olyan állapot jelzője inkább, amelynek keretei lehetővé teszik, de egyúttal nevetségessé is változtatják a kisebbségi identitások egyneműnek tetsző, saját színekkel a palettán helyet kereső sajátlagosságát? Ha ehhez hozzávesszük, hogy maguk a kisebbségi léthelyzetek sem európai mércével mérve, sem ázsiai vagy afrikai léptékkal mérve nem „piacképesek” immár a makropolitikák és globalizációs sodrások időszakában, akkor tudomásul kell vennünk, hogy hiábavaló öröm is lehet a kisebbségi státus láthatatlan kiterjedése a(z állam)nemzetet alkotó politikai többség ellenállása dacára. El lehet érni autonómiát is (lásd a Feröer-szigetiek, a katalánok vagy akár Koszovó függetlenedési-önállósulási sikerét), és el lehet fogadtatni a világ közvéleményének etikus rokonszenvével az elnyomásban élőkkel kapcsolatos szolidaritást vagy a fenyegetettség tarthatatlanságát (lásd Tibet helyzetét, egyes afrikai menekült-csoportok menedékjogi kérelmét, vagy épp a magyarországi romák európai és kanadai kimotozolásának példáit), de ezzel korántsem oldódik meg a nemzetek utáni korszak kisebbségpolitikai folyamata. Kisebbséginek maradni, vagy akár a politikai és gazdasági átmenet folyamatában azzá lenni is mostanság erőteljesebb élmény lesz, mint nemzeti színekben szerepelni az Európai Unió vagy a világ más térségeinek nemzetállami reprezentációjával szemben. De ha mindenki kisebbségivé lesz a szétfolyó többségek korszakában, akkor egyhamar ki fog derülni, hogy nincs az a kisebbség, amelynek ne lenne még kisebb kisebbsége, ne lenne magja, ne lenne mást akaró vagy önállóságát még a kisebbségi státuszon belül is kiharcolni kívánó csoporttörekvése... Ki fog derülni – ami egyébiránt nyílt titok a kisebbségkutatók körei számára – hogy a nem többség/kisebbség dimenzióban tárgyalt, nem „a kisebbség mint egység” értékelv alapján elbeszélte kisebbségi csoportok a fő kérdé-

sek vagy problematikák korunkban. Ugyanis roppant mód megosztottak, még csoportminőségű egységeiken belül is vannak meghatározó, domináns kisebbségi erők és vannak sodródók, ellenpártiak és periferizálódottak, elkötelezettek és kiszolgáltatottak, hívek és ellenállók... Kiderülhet tehát, hogy pusztán nézőpont, interpretáció kérdése, és ezért leginkább a nemzetközi tudományos tolvajnyelv, a gazdasági vagy érdekpolitikai diskurzusok szaknyelve, a minoritás-elvű értéktételezések csoportszintű elbeszélésmódja szabja meg, mikor és milyen kisebbségi narratíva kerül terítékre, ablakba vagy épp a titkos diplomáciai szótárba...

### Rendezőelvek, dramaturgiák, szerepek

Az europeizálódási folyamatban – és jelen állampolitikai stratégiák mentén – talán a legerősebb hatás abban mutatkozik meg, hogy az állam lassan és megfontoltan kivonul a nemzetpolitikából. Ezért az állampolitikai rendezőelvek átalakulása (tudatos fejlesztés helyett a strukturális drámafőrendezői szerep vállalásává) főként azt eredményezi, hogy az államalkotó társadalmi csoportok, a többség, a kisebbségek, a pártok és politikai szervezetek, a menekültek és életviteli dekonstrukcióra kényszerülők társadalmi tömegei *nem főszereplői* immár a színpadon zajló eseményeknek, hanem statisztái, segédszínészei inkább. Ez az állami színház az euro-kompatibilis értéknormákat vallja ugyan, de a folyamatok kezelésében a társadalmi szereplők életesélyeire vonatkozó részvételi demokrácia és egyenlőségi eszme már nem a megvalósítandó célok szférájában fedezhető fel, inkább olyan strukturális alapelvvé válik, amely az esélyegyenlőség bebetonozásában teljesíti ki működésmódját. Az esélyegyenlőség normatívája szinte csak arra jó, hogy a szcénában jelen lévő szereplők mozgását és mutatkozási feltételeit szabályozza.

Alapkérdés lehet, hogy az állam eme „színházirányítási stratégiája” hogyan találkozik a szereplők gyakorlatával... Summázhatóan ezt úgy fogalmaznám, hogy a politikai közösségek a társadalmi beilleszkedésben az EU-integrációs normatívát kénytelenek követni, akár annak érzetével is megbarátkozva, hogy amibe integrálódniuk kellene, az éppen egy sajátosan dezintegrálódó társadalmi közállapot. Ebben a „szcenikai térben” a rendezési elgondolás, a dramaturgiai problematika olyan cselekvő, színpadképes aktorokkal számol, akiknek nemcsak kellő gyakorlata van az egyre sötétedő háttér előtti szerepvállaláshoz, nemcsak valami ismert történet elmesélésére vállalkoznak, s nemcsak jól begyakorolták ezt az eseménymenetet, hanem szeretik is ezt csinálni... Eközben pedig a „nézői oldalon” (legyen ez mondjuk, a kisebbségé) szinte drámai döbbet-

nettel látszik, hogy a szereplők tüneményes együttléte és az egész szcena produkció-képessége messze alatta marad a színlapon feltüntetett ábrándoknak (lásd az EU-illúziók széles körét). Valójában a szereplők, vagy inkább képviselők *ad hoc* csoportozatai az egyes viselkedési rutinoknak megjelenítői, akiket elsősorban az a választott/kényszerű léthelyzet köt össze, hogy nem lehetnek tisztában a többi szereplő várható viselkedésével. Mintegy folytonos improvizációra kényszerül ezáltal a szituációban érintettek többsége, mint egy amatőr színpadon, ahol a színészi produkció tere át- meg átfolyik a nézőterbe, s ha kiloccsantanak egy vödör vizet a drámai szituációban, az mindenkit vizessé tesz a nézőtéren is.

Ebben a furcsa modernizációs színjátékban valójában tehát két alapvető struktúra-alkotó elem kér és kap teret. Az egyik a szereplők mozgáshatárait kijelölni kívánó *állami dramaturgia*, amely jószerevel olyképpen modernista, hogy még a rutinosabb aktorok, tradicionális szereptudattal élők, illetve a bizakodó nézők türelmét is képes próbára tenni...; a másik strukturális, vagy inkább morfológiai normatíva a résztvevő csoportok *kulturális stratégiáit szabályozni hivatott vállalat*, amely a társadalom politikai kultúráját az euro-képesek és a kimaradók, vagy bekebelezettek és kizártak csoportozataira osztja dramaturgiailag. Ez utóbbi szereposztás és librettó főképpen a részvételi demokrácia újraalkotását, felülről-szabályozását teljesíti ki, s leginkább arra alkalmas, hogy *demarkációs vonalat* húzzon a szereplő csoportok közé, elválasztva a Miénket az Övéktől, a Fejlődésképeset a Lemaradótól, az európai normáknak minőségbiztosítással megfelelőt az ettől eltérőktől. Elegendő itt arra utalni, amilyen közhangulat és közmegítélés fogadta például az újonnan csatlakozó országok EU-alkalmasságát, vagy amilyen narratívák épülnek a további csatlakozókkal alakuló kapcsolatok irányában..., vagy milyen kisebbségpolitikai normák lesznek irányadóak nálunk az európai jogi minták nyomán, esetleg ezek ellenére is...

*A demarkációs erővonalak kiépítésének programja vélekedésem szerint olyan identitás-építési eljárás mód, amely éppúgy szolgálja a létező államszintű szabályozási jogosultság fenntartását, mint újabbak bevezetését.* Ez ugyanis olyan kulturális határépítési narratíva, amelyet a „várva várt Nyugat” és a konstans módon itt lévő „Kelet” közötti közvetítő funkció a *szomszédsági eszmeiség* nevében vállalhat el. A „tárt karokkal várt Nyugat” ténylegesen a szívélyes testvériség talmi intimitását feláldozni kész, de segítségre váró és befogadást kérő magatartást szimbolizált egykor – a „zárt karokkal várt Kelet” pedig a megváltozott szolidaritás-állapotot tükrözi ma. A Nyugathoz méredzkedés és a Kelettől elválasztó vonások hangsúlyozása olyan kettős identitás vagy szereptudat formálásához szolgál eszközként, amely elvileg mindkettő jelenlétét és

a köztük lehetséges *választás magabiztosságát* garantálja. Ez a demarkációs zóna egyúttal nyilvánvalóan határképző funkciójú, hisz ha kell belülről, ha az kevés, hát kívülről építi egy „polietnikus”, vagyis többféle etnikai csoportozat jelenlétéből formálódó tér kiterjedését, s alakítja ennek határait, formáját, kölcsönhatásait, mintaválasztásait, konfliktusait és kiegyezéseit.

Önreflexióm szerint ezen a ponton talán már végképp kérdéses lehet, hogy szilárd árnyaltságú és okadatolt forrásanyagra támaszkodás nélkül milyen ismeretlen „nagyteréségi” vagy lokális mélyvilágokról beszélünk, amelyeket a mellékelt térképek nélkül még lokalizálni is alig lehet. Ténylegesen minden olyan *csoportmeghatározásról* szólok (legyenek ezek belsők vagy külsők, etnikusak vagy gazdaságiak), amelyek leginkább úgy írhatók le, mint *kultúra-függő egységek* és mint *határformáló szerveződési módok*. Az *etnikai csoporthatár-narratívákban* ez úgy néz ki, hogy a *polietnikus társadalmi rendszer* elemei között az *identitás-szerveződés* és az *értékrendek* is az etnikai csoportok *kölcsönös függésrendje* alapján kapnak *státust*. Társadalmi csoporthatárok viszonylatában ezt természetesen körülveszik *polit-ökológiai* nézőpontból fontos momentumok, meghatározzák történeti érvényűen ható *demográfiai perspektívák* vagy migrációs trendek is. Minthogy a történelem, a lokális események menete és a külső hatások-kényszerek rendszere éppoly *identitásváltozási* tényezőknek kitettek, mint a belső értékrendek, ezáltal a komplex (és még inkább a „pluralista”) társadalmak struktúrái formalizálják és működtetik, s érdemben akadályozzák a *kulturális határok közeledésének* vagy távolságának teljesebb rendszerét, mégpedig történeti trendbe tagolva. Ezért az etnikai és kulturális csoportok mint a *társadalmi rétegződés* komponensei kerülnek a szcénába, amelyet mint rendszert a *változékonyság* jellemez, s ennek okai és módjai éppoly bonyodalmasak és sokrétűek nálunk vagy Erdélyben, Tirolban vagy Dobruzsában, mint a harmadik világ és a félperifériára került országok többsége esetében.

Az etnikai csoportozatok, vallási vagy társadalmi szubkultúrák sok esetben, státuszukat tekintve *kisebbségek*, megannyi helyzetben azonban szinte csak *páriák*, akik/amelyek egyetemlegesen (legalább is a keleti univerzalisztikus vallások alapján tagolódó rendszerekben) *társadalmi perifériák szervezeti típusainak* felelnek meg. A kettősség részünkre abból adódik, hogy korántsem vállaljuk a keleti társadalmak belső tagoltságát és politikai konvencióikat ránk bélyegző státust, de közben szenvedünk is a nyugati típusú kereszténység nem tisztán megvalósíthatósága miatt. Mindezen társas és tömeg-kapcsolatokat, földrajzi és történeti dimenziókat a közpolitikai gondolkodásban és közérzeti helyeze-



tünkben nem a bezártság határozza meg, hanem a mindenkori *kulturális érintkezések* és a *változás*. Csupán emlékeztetnék arra, hogy a kulcskérdések és „hívószavak” (mint stigmatizáció, migrációs mobilitás, etnikai gazdaság, integráció, kizárás és bekebelezés, dichotomizáció, politikai stabilitás, legitimitás, társadalmi konfliktus, és hasonlók, hosszú sorban) egy idő óta legfőképpen annak körvonalazására szolgálnak a politikai közbeszédben és a nyilvános diskurzusokban: miként lesz a határok révén meghatározhatóvá számos etnikai vagy etnokulturális csoport időben folyamatos és intézményesített szervezettsége. (Ugyanakkor pedig épp a határok ködlő jellege miatt az átjárások, kölcsönhatások, tér- és időhasználati módok nemcsak a kulturális különbségeket cövekelik körül, hanem a kultúraköziséget is folytonossá és határolhatatlanná, változásnak kitetté teszik).

*Esélyekre és állapotok* kérdésre utaltam előadásom címében... Gondolatmenetem zárásaként szeretném fölhívni a figyelmet arra, milyenek az *etnikai csoportviszonyok* külsődleges és belső, inherens *kezelési módjai*. Köztudott, legalább is Barth 1968-as etnikai határproblémákat taglaló kötet-bevezetőjének megjelenése óta, hogy a meghatározónak tartott strukturalista-funkcionalista gondolati hagyománnyal szemben a kisebbségi egyedek nem pusztán egy „adott” kultúra normáinak és értékeinek így-úgy meghatározott „hordozói”, hanem talán az egyénnek épp aktív társadalmi tényezőként kell figyelembe venni percepcióit és célorientált döntéshozó képességét, önmeghatározását és viszonyát ahhoz, ami külső történés (vagyis amit kívülről, de őt is érintően döntenek el). E tekintetben az etnicitás, a kisebbségiség vagy a marginális esélyegyenlőtlenség nem valamely változ(t)hatatlan kulturális jellemvonás-együttes halmazából áll, amelyek közt minden egyes egyén névvel vagy funkcióval azonosítható lenne, s ezáltal köréje határt lehetne formálni; hanem épp úgy jön létre az *etnicitás mint kisebbségi és kulturális létállapot*, hogy magát a társas teret határoló láthatatlan mezőket lépi át a legtöbb jellegadó cselekvés. Ez a tranzakcionista alapképlet (s egyúttal igen gyakorlatias felfogásmód) arra épül, hogy a jelentéssel (szabott, alkotott, elfogadott, elutasított) etnikai-kulturális határok minduntalan átjárhatók, ámde minden kívülről befelé és fölülről lefelé (vagy fordítva) zajló hatás *interakciót eredményez*, s épp a hovatartozás vagy azonosulás vállalt tere alkotja magát a határt. Körülbeszéljük, átbeszéljük, tehát ezzel a hagyománykövető eljárással konstruálják tehát a demarkációs vonalat a szereplők a múlt és a jövő közé, vagyis a jelenbe (bővebben erről ld. Siikala), és épp ezáltal a hétköznapi értelemben vett távolmaradás vagy csatlakozás szabályai és hatásai is karakteresen képesek változni. Ma már nincs, a kiszélesedett modernitásban állampolgáriság és állami-

ság, tagság és hűség a szó konvencionális értelmében, vélekedik erről Arjun Appadurai (1996). Hanem minden mozgásban, átáramlásban van, még a perifériák is a központok viszonylatában, é s fordítva is, a vidékek kölcsönhatásaiban a központokkal szembezállva... Barth az ekként „újraírt”, „átbeszél”, „hullámtermészete” alapján áradás és apály dimenziói közt terjengő *változásfolyamatot* tekinti eseménysorozat-értékű történelemnek, amely nem az egyéneken kívüli sodrást eredményezi, hanem *kölcsönkapcsolatot*, s ebben a szabályosságát átélő, elfogadó, kiterjedéseit kezelni tudó személyiség mindig egy szélesebb horizonttal, földrajzi és kulturális értelemben egyaránt vett kiterjedéssel ruházódik föl. Itt fogalmazható meg nemcsak a kívülálló nézőpontja, (mondjuk, a politikusé, társadalmi tervezőé vagy eu(ro)fóriás ügybonyolítóé), amely „etnikai” vagy kulturális csoportként” definiál valamit, anélkül, hogy köze lenne hozzá vagy részese lenne a definiált komplexitásnak; hanem a belülálló álláspontja is, aki számára ugyancsak korlátos lenne, ha a közösség, etnikai kultúra vagy térségi kiterjedés kizárólag belső dimenzióit venné figyelembe, szinte elutasítva mindama külső hatást, amelytől végtére is mégsem lehet független.

A barthi értelemben lehetséges mai olvasat is praktikusán tranzakcionális természetű kellene legyen (ld. erről bővebben A.Gergely 2005:226-229), hiszen a kultúraközi megértés az integrációs programban vállalt részvételt egyenlőség-alapúnak tekinthető meghatározók ugyancsak a *belső és külső folyamatok*: előbbieik értelme az, hogy ezek révén jelzik az egyének egy csoporthoz tartozásukat és a csoporton kívülieket is ezáltal határolják el, amit persze saját identitásuk meghatározásáért a kívülállók ugyancsak megtesznek. Itt lehet különbséget keresni az individuális jelleg és a csoportos megnyilvánulás között, de az énközpon-tú etnicitás alapszinten csak akkor értelmezhető, ha az identitás-megjelenítés egy társadalmilag fölépített identitásra és kulturálisan legitim gyakorlatra vonatkozik. Az europaizálódási folyamat idő-faktora és az önmeghatározási folyamat kezdete látszólag alapvető ellentmondásban van, hiszen a kulturális identitás keresése tisztán belsőleg generálnak tűnhet, de már ez sincs elemi tranzakciók nélkül, minthogy a külső-leges idő-faktossal és normakényszerrel együttesen feltételez valamely környezetet, elbeszélőket és értőket, szociálisan reflexív környezetet, amelyben és amelyért vagy amely ellen megtörténnek maguk az önmeghatározási kísérletek, és amely nélkül értelmét veszítené megannyi kívülről meghatározó hatás vagy önértelmezési kezdeményezés is. (Érde-mes e kérdésekhez illusztrációk sorát föllelni a nemrégiben megjelent modern mikrotörténetírási szövegválogatásban, lásd Lévi 2006; Sanbar 2006; Silberman 2006).

A kisebbségi önértelmezés, a kultúraközi érintések esélyei és állapotaik mindezek alapján – úgy vélem – nem csupán jogok és előnyök vagy szabályok kérdései, hanem külső és belső, Saját és Idegen meghatározásában rejlő *tisztázási kényszerek* is. Mégpedig alighanem uniós, európai, nemzeti és nemzetek-alatti *közös kényszerek*...!

## Felhasznált és hivatkozott irodalom

- Appadurai, Arjun 1996 *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- Barth, Fredrik 1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*. Bergen – Oslo, London, Allen&Unwin.
- Barth, Fredrik 1996 *Elhatárol(ód)ások. Régi és új problémák az etnicitás elemzésében.* = Regio, 1:3-25.
- Barth, Fredrik ed. 1998 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*. 2. ed. Long Grove, Illinois, Waveland Press.
- Bárdi Nándor 2005 *A magyar (nemzeti) kisebbségi társadalmak értelmezési modelljei*. Előadásvázlat, Budapest, Teleki László Alapítvány.
- Bauman, Zygmunt 2005 *Globalizáció. A társadalmi következmények*. Szeged, Szukits.
- Baumgartner, Gerhard – Kovács Éva – Vári András 2002 *Távoli szomszédok. János-somorja és Andau*. Budapest, Teleki László Alapítvány, Regio Könyvek.
- Bourdieu, Pierre 2002 *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest, Napvilág.
- Bozóki András 2004 Az Európai Unió és Magyarország. Passzívan támogatott csatlakozás. In Bayer József szerk. *Az uniós csatlakozás küszöbén*. A Magyar Politikatudományi Társaság 2003. május 30-i vándorgyűlésének előadásai. Budapest, Magyar Politikatudományi Társaság, 9-21.
- Brubaker, Rogers 2001 Csoportok nélküli etnicitás. = *Beszélő*, 7-8.
- Brubaker, Rogers 2006 *Nacionalizmus új keretek között*. Budapest, L'Harmattan.
- Csepeli György 1992 *Nemzet által homályosan*. Budapest, Századvég.
- Erős Ferenc szerk. 1998 *Megismerés, előítélet, identitás. Szociálpszichológiai szöveggyűjtemény*. Budapest, Wesley János Lelkészképző Főiskola.
- A.Gergely András 2005 *Én az vagyok, aki a Nem Ők*. Recenzió Fredrik Barth kötetéről, új kiadása ürügyén. = *Anthropolis*, 2.2:226-229.
- A.Gergely András – Lévai Imre (eds.) *Regions and Small States in Europe*. Budapest, Institute for Political Science, Integration Studies, No. 16.

- A.Gergely András 2006 *Alpok-Adria együttműködés: egy kisebbségi horizont*. Ismerető a Stefan Böckler, Cseresnyés Ferenc et al. szerk. *Kisebbségek és határon átnyúló együttműködés az Alpok-Adria térségben*. Győr, Alpok-Adria Munkaközösség, 2004. kötetéről, In *Tudományterületi át(-)tekintések*. MTA PTI Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont, Munkafüzetek, No. 101: 185-189.
- Geertz, Clifford 1993 *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. London, Fontana Press.
- Giddens, Anthony 2004 *Jegyzetek a jövő antropológiájához, az antropológia jövőjéhez.* = *Anthropolis*, 1.1:38-44.
- Goffman, Erving 1956 *Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh. (Magyarul: 2000 *Az én bemutatása a mindennapi életben*. Budapest, Pólya Kiadó).
- Ilyés Zoltán – Papp Richárd szerk. 2005 *Tanulmányok a szórványról*. Budapest, Gondolat Kiadó – MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet, „Magyar világok” sorozat.
- Kántor Zoltán 2006 *Nacionalizmus. Izmus?* In Czoch Gábor – Fedinec Csilla szerk. *Az emlékezet konstrukciói. Példák a 19-20. századi magyar és közép-európai történelemről*. Budapest, Teleki László Alapítvány, 87-98.
- Kirschner, Suzanne R. 2006 „Mi dolgom akkor hát veled?”: Az identitásról, terepmunkáról és az etnográfus tudásáról. = *Anthropolis*, 3.2. (Kézirat, kiadás alatt).
- Klamár Zoltán szerk. 2005 *Etnikai kontaktzónák a Kárpát-medencében a 20. század második felében*. Aszód – Budapest, Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága – Petőfi Múzeum – MTA Kisebbségkutató Intézet.
- Kovács András 2005 *A kéznél lévő idegen*. Budapest, PolgArt Kiadó.
- Kovács János Mátyás szerk. 2002 *A zárva várt Nyugat. Kulturális globalizáció Magyarországon*. Budapest, 2000 Könyvek – Sik Kiadó.
- Kovács Nóra – Szarka László /– Osvát Anna/ szerk. 2002-2005 *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és identitás köréből I-IV*. Az MTA Kisebbségkutató Intézet évkönyvei, /Balassi Kiadó/, Budapest, MTA Kisebbségkutató Intézet.
- Lányi Gusztáv 2005 *Politikai pszichológia – Politikai magatartásvizsgálatok*. Budapest, Jószoveg.
- Lendvai L. Ferenc 1997 *Befejezés: Közép-Európa versus Pán-Európa*. In *Közép-Európa koncepciók*. Budapest, Áron Kiadó, 233-280.
- Lévi, Giovanni 2006 *A távoli múlt*. In Hartog, François – Revel, Jacques szerk. *A múlt politikai felhasználásai*. Budapest, L'Harmattan, 21-33.
- Murányi István 2006 *Identitás és előítélet*. Budapest, Új Mandátum.
- Pulay Gergő 2005 *Vendégek, akik maradtak.* = *Anthropolis*, 2.2:38-42.
- Sanbar, Elias 2006 *Téren és időn kívül*. In Hartog, François – Revel, Jacques szerk. *A múlt politikai felhasználásai*. Budapest, L'Harmattan, 105-112.



- Siikala, Anna-Leena *Etnikus hagyományok és átalakuló társadalmak (Az identitás keresése)*. Forrás: <http://www.folkline.hu/kiadvanyok/siikala.html>
- Silberman, Neil Asher 2006 A múlt strukturálása. Izraeliek, palesztinok és a régészeti emlékek szimbolikus hatalma. In Hartog, François – Revel, Jacques szerk. *A múlt politikai felhasználásai*. Budapest, L'Harmattan, 89-103.
- Szarka László 2004 Többség és kisebbség a 20. századi kelet-közép-európai nemzetállamokban. In *Kisebbségi léthelyzetek – közösségi alternatívák*. Budapest, Lucidus Kiadó. Elektronikus forrás: [www.mtaki.hu/docs/kisebbségi\\_lethelyzetek/szarka\\_laszlo\\_kisebbs\\_lethelyzetek\\_i\\_1\\_tobbseg\\_kisebbsseg.pdf](http://www.mtaki.hu/docs/kisebbségi_lethelyzetek/szarka_laszlo_kisebbs_lethelyzetek_i_1_tobbseg_kisebbsseg.pdf)
- Tamás Pál – Eröss Gábor – Tibori Tímea szerk. 2005 *Kisebbség – többség. (Nemzetfelfogások sorozat 1.)* Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó – MTA Szociológiai Kutatóintézet.



## A főrangúak lelkiismeretvizsgálata – Bánffy Miklós gróf az irodalomban

### Béla Pomogáts: Aristocrats examining their conscience – Count Miklós Bánffy's place in literature

Count Miklós Bánffy (1873-1950) was an 'unusual' figure of the Hungarian aristocracy. He was a descendant of an ancient historical family, one of the wealthiest Transylvanian magnate, a successful statesman of Hungary; who had chosen the profession of writer and artist. Thus he was a typical representative of the aristocrat turned bourgeois who – unlike to Britain and France – counted as a rarity in the Central European region.

Bánffy Miklós gróf valójában „rendhagyó” jelenségnek számított a magyar arisztokrácia képviselői között: ősi történelmi család leszármazottjaként, Erdély egyik leggazdagabb főuraként, sikeres magyarországi államférfiként választotta az írói és művészi hivatást. Ilyen módon annak a „polgárosult arisztokráciának” a jellegzetes képviselője volt, amelynek inkább a nyugat-európai országokban: angol és francia földön voltak reprezentánsai, mintsem a közép-európai régióban. Kolozsváron 1873. december 30-án született, szülővárosában és Budapesten végezte tanulmányait, doktori címet szerzett, ifjúkora óta részt vett a politikai életben, több cikluson át országgyűlési képviselő, 1906 és 1910 között Kolozs vármegye főispánja, 1912-től 1918-ig a budapesti Nemzeti Színház és az Állami Operaház intendánsa, ebben a hivatalában Bartók Béla támogatója. 1921–1922-ben Budapesten Bethlen István kormányának külügyminisztere, később a Képzőművészeti Tanács elnöke. 1926-ban visszaköltözött Erdélybe, részben kolozsvári palotájában, részben hírneves bonchidai kastélyában élt, ettől kezdve vezető szerepet töltött be az erdélyi magyar kulturális élet mozgalmában. Mint író a Kisbán Miklós írói nevet használta.

Politikai pályafutásával párhuzamosan bontakozott ki irodalmi munkássága, 1906-ban megjelent első színműve, a *Naplegenda* jelképes történet, az új eszmék és az életrevaló fiatalok elkerülhetetlen győzelmét példázza. Ady Endre is elismeréssel szólt róla: „nemes legenda. Szimbolikus költemény (...) Nagy gondolat. Buja, költői, szép nyelv, Elegancia a fölfogásban. Mitikus és illatos homály. (...) modern írás. Szeretettel dicsérjük Kisbán Miklós könyvét.” Ezt követte 1913-ban az Attila hun király végzetes történetét színpadra állító *Nagyúr*, majd néhány elbeszélés, ezek

*A haldokló oroszlán* címmel 1914-ben jelentek meg. Közöttük olvasható a drámai módon szerkesztett *Farkasok*, amely azt beszéli el, hogy az 1784-es Horia-féle felkelés menekülő vezérének miként adják hódharkézzre korábbi bajtársai; a történet másik, jelképes értelmű szála pedig arról szól, hogy egy éhes farkascorda hogyan falja fel sebesült vezérének. A történet szükséztömörségének, az egymással szervesen összefüggő, egymást magyarázó kettős kompozíciónak balladás ereje van. Kovács László a későbbi, sötét tónusú erdélyi történelmi novellisztika előfutárának nevezte Bánffy írását.

Írói munkássága hazatelepülése után bontakozott ki igazán. Kiteljesedett drámaírói tevékenysége, 1926-ban mutatták be *Maskara* című vígjátékát, a darab műfaji megjelölése szerint: „bolondságok három felvonásban”. Ez a darabja valójában a Pirandello nevéhez fűződő komédia erdélyi változata; azt mutatja be, miként hullanak le sorra a szereplők maszkjai. Az 1929-ben bemutatott *Martinovics* című, klasszikus hagyományokat követő történelmi dráma biztos lélektani érzékkel mutatja be, hogy miként lesz a császár ügynökéből öntudatos, az életét is feláldozó forradalmár. A szindarabok mellett Bánffy Miklós regényeivel alkotott igazán maradandót. *Reggeltől estig* (1927) című regénye mesteri eszközökkel mutatja be hősének egyetlen napját, a modern irodalom emlékezőtechnikájával és időkezelésével tesz sikeres kísérletet. *Fortéjos Deák Boldizsár memorialéja* (1931) című elbeszélésfüzére apokrif emlékirat formájában idézi fel II. Rákóczi György és I. Apafi Mihály Erdélyének életét. *Emlékeimből* (1932) című memoárja az 1916-os budai királykoronázás és a szerző 1919-es átmeneti bécsi emigrációjának eseményeit mutatja be. A szülőföldre történő visszatérés után írta *Haláltánc, Ellenségek, Mőzsi és Ábris* című elbeszéléseit, ezek más novelláival együtt *Farkasok* (1942) című kötetében kaptak helyet.

Az írói kibontakozás folyamatát tetőzte be Bánffy Miklós háromrészes regénye, az öt kötetben közreadott *Erdélyi történet*, az erdélyi magyar irodalom első korszakának legnagyobb szabású elbeszélő vállalkozása. Elkészülése, megjelenése maga is közel egy évtizedet fog át: a *Megszámláltattál...* 1934-ben, az *És hijával találtattál* 1937-ben, végül a *Darabokra szaggattatol* 1940-ben került az olvasók elé. Hatalmas vállalkozás, nemcsak kivételes terjedelme, hanem epikai anyagának gazdagsága következtében is. Irodalomtörténeti helyét Nemeskürty István Babits *Halálfiái* és Kassák *Egy ember élete* című nagyregényei mellett jelölte ki. Bánffy Miklós a Ferenc József-i Magyarország arisztokráciájának életrajzát írta meg, számot adva a társadalmi piramis csúcsán elhelyezkedő réteg életmódjáról, politikai magatartásáról, kultúrájáról, ízléséről, szokásairól, egyszersmind az összeomlás felé sodródó történelmi Magyarország utolsó éveiről. A regénytörténet egy évtizedet ível át: 1904 és 1914 között, történelmi értelem-

ben mindenképpen válságos évtizedet, amely során olyan, a regényben is megörökített események jelezték a hanyatlás menetét, mint a kiegyezés óta folyamatosan kormányzó Szabadelvű Párt széthullása, az ellenzéki koalíció választási sikere, majd kormányzati csődje, az 1908-as annexiós válság, a balkáni háborúk, majd a baljós korszak zárójeleneteként a szarajevói merénylet és a kirobbanó első világháború.

A Monarchia és a történelmi Magyarország ebben az évtizedben sodródott el a végső bukás, a felbomlás felé, a hagyományos politikai vezető réteg, az arisztokrácia ekkor jutott a történelmi szerepvesztés végső állomásához. Az epikus visszatekintésnek ezért mindenképpen számvetésnek kellett lennie: nemcsak a regény jóslatokkal terhes bibliai címe és mottója árulkodik erről, hanem epikai anyaga, illetve az elbeszélő és a tárgy viszonya is, amely szemléletesen mutatja meg az író és a főrangú osztály konfliktusát. Ez a konfliktus a regény tanulsága szerint végiggondolt, érzelmileg mindazonáltal ellentmondások színezik. Bánffy nem kevés nosztalgiával emlékezik az arisztokrácia korábbi társadalmi szerepére, ugyanakkor metsző iróniával szemléli dologtalan és fényűző életmódját, hamis eszményeit; sajnálkozik szerepvesztésén, azt azonban jól tudja, hogy a történelem már kimondta a végső ítéletet a régi magyar társadalom felett.

A regénytrilógia epikus anyaga három nagyobb körben helyezkedik el, ezeknek a köröknek az ábrázolása világítja meg közelebbről az író kritikai szemléletét. Az első kör részben egy szerelem, részben egy barátság története. Abády Bálint, a regény önarcképszerűen megfestett központi hőse, az ifjúság érzelmi kalandozásai után ismét beleszeret gyermekkori ideáljába, Milóth Adrienne-be, aki közben a tébolyodott Uzdy Pál felesége lett. A szerelem beteljesülésének igen nagyok az akadályai, ezek azonban csak növelik, erősítik a kölcsönös érzelmeket, s a regény hőse kétségtelenül ennek a jellemet végső próbák elé állító emberi kapcsolatnak a következtében lesz érett, felnőtt személyiség, aki a mostoha körülmények közepette is képes kitartani a maga választotta eszmények mellett. Az ő jellembeli szuverenitásának ellenképét Gyerőffy László szomorú sorsa mutatja, a tehetséges zenész Abády unokatestvére és jó barátja, kettejük kapcsolatának történetéből is a regényhős jellemének fejlődés-rajza bontakozik ki.

A regény eme kettős lelki történetének elbeszélését a századforduló irodalmának egy-egy jellegzetes epikus hagyománya alapozza meg: a szerelmi történet a késő romantikus regény, Gyerőffy elzúllásának realista színezetű rajza az „oroszos” elbeszélő irodalom ábrázolásmódját követi, a két írói megoldás közül kétségtelenül az „oroszos” realizmus hagyományainak átvétele jelentheti az esztétikailag értékesebb változatot. Ezt a kettős érzelmi történetet ellensúlyozza mintegy a Bánffy művét minduntalan átszövő politikum: az erdélyi regionális politikai élet, a magyar országos politi-



ka, illetve az európai nagypolitika eseményeinek és konfliktushelyzeteinek bemutatása, valamint azoknak az intézményeknek, a megyegyűlésnek, a Nemzeti Kaszinónak, a szabadelvű pártkörnek, a budapesti országgyűlésnek a rajza, amelynek zárt köreiben lezajlanak a politikai csatározások, viták és intrikák. Az *Erdély története* mint politikai dokumentumregény is érdeklődésre tarthat számot, a cselekménynek ez a szála azonban nem mindig szövődik tökéletesen a regénytörténetbe: nemegyszer ismeretterjesztő, illetve publicisztikai betéteknek érezzük a személyes történetet tagoló közéleti jelenteket, politikai eszme-futtatásokat.

Annál szervezettebben illeszkedik a nagyregény művészi építményéhez az epikus anyag harmadik köre: az arisztokrácia életmódját felidéző állóképek sora, a kaszinós összejövetelek, táncmulatságok, nagy családi ebédek, pesti lóversenyek, felvidéki és erdélyi vadászatok hiteles, élményszerű rajza, amely egy hagyományok és szokások által teljes mértékben szabályozott egykori életforma benső rendjét, emberi levegőjét idézi fel az olvasó előtt. Már Illés Endre a regénytrilógia „pótolhatatlan betéteiről”, „egy új, megsokszorozott, huszadik századi, az eredetnél színesebb és dúsabb Apor Péter-freskóról” beszélt, s valóban, az *Erdélyi történet*be szőtt gazdag életképek az erdélyi emlékirók, Apor Péter, Bethlen Miklós, Cserei Mihály memoárjainak epikai hagyományát keltik életre, a magyar elbeszélő irodalom múltjának egy igen érdekes, értékes fejezetéhez kapcsolva vissza a századforduló bizony, ma már fakóbbnak tetsző elbeszélő törekvéseit. Ezek az epikus freskóvá összeálló életképek mutatják Bánffy Miklós nagyszabású művének legjobb értékeit, egyszersmind az író tehetségének igazi karakterét: a festőiséget, a dekorativitást.

Az életképszerű jelenetek minősítik legjobban az író és a tárgy viszonyát, azt a kettős magatartást, amelyet Bánffy Miklós tanúsít az általa felidézett és ábrázolt társadalmi réteggel szemben. Ez a kettősség az azonosulásban és a szembefordulásban érhető tetten; következményei az írói világképben, illetve az ábrázolásmódban egyaránt megtalálhatók: a világkép szintjén az arisztokrácia hagyományos eszményeinek elfogadásában, ugyanakkor életmódjának kritikai elutasításában, az ábrázolás szintjén pedig abban az egymást kiegészítő nosztalgiában és ironiában, amellyel Bánffy saját társadalmi osztályáról nyilatkozik. Gaál Gábor annak idején tévesen ítélte meg a regényt, amikor számon kérte rajta az arisztokrácia világának egyértelmű elutasítását, azt a határozott kritikát, amely erkölcsileg és politikailag a legradikálisabb módon leszámol a főrendű osztály eszményeivel, magatartásával, életvitelével. Ez az ítélet nemcsak azért volt értelmetlen, mert a regényben megnyilatkozó írói szemlélet helyett egy egészen más szemléletet, tehát egy másik regényt követelt, hanem azért is, mert az *Erdélyi történet* irodalmi karakterét és értékét éppen a szemlélet, a világ-

kép és az ábrázolásmód imént jelzett kettőssége szabja meg. Ez a kettősség művészi értelemben sokkal gyümölcsözőbb lehetett, mint a kívánt egyértelmű állásfoglalás, a radikálisan elutasító bírálat, minthogy az író ilyen módon egyszerre lehetett az általa felidézett epikai világ bensőséges ismerője és kívülálló kritikusa, akinek személyes köze volt a tárgyhoz, amelyet leírt, világnézetileg, érzelmileg azonban már eltávolodott tőle, emlékeinek, tapasztalatainak a nosztalgia és az ironia kettős fénytörése által adhatott érzelmi erőt, egyszerűsre mind kritikai távlatot.

A kisebbségi magyarság közösségi érdekei regényírói sikereinek teljében szólították ismét Bánffy Miklóst a politikai cselekvés küzdőterére. 1938-ban a bukaresti politikai válság kibontakozását követve II. Károly „királyi diktatúrát” vezetett be, a miniszterelnökség mellett kisebbségi fő-kormánybiztosságot állított fel, majd kisebbségi statutumot adott ki. Betiltotta a politikai pártok működését, egyedül engedélyezett szervezetként létrehozták a Nemzeti Újjászületés Frontját, ennek keretében alakult meg a Magyar Népközösség, amelynek Bánffy Miklós lett az elnöke. A nem sokkal ezután bekövetkezett területi revíziót követően, amely Észak-Erdélyt és a Székelyföldet visszajuttatta Magyarországnak, Bánffy visszavonult a politikai életből, és csak 1943-ban lépett fel ismét, midőn Kállay Miklós miniszterelnök megbízásából Bukarestben tárgyalásokat folytatott Iuliu Maniu román ellenzéki pártvezérrel annak érdekében, hogy Magyarország és Románia együttesen váljon ki a háborúból, és a közös érdekek alapján állapodjék meg egymással a területi kérdések méltányos rendezéséről – küldetését nem kísérte siker.

Az író mindazonáltal továbbra is szót emelt a békés megoldások mellett, az 1944. augusztusi román „kiugrás” után személyesen járt közbe Horthy Miklós kormányzónál, majd Dálnoki Veress Lajosnál, az erdélyi hadsereg parancsnokánál, hogy latba vesse befolyását a mielőbbi fegyverszünet érdekében. Ebben a törekvésében az 1944 őszen létrehozott Erdélyi Tanács tevékenységét támogatta. A tanácsot az erdélyi magyar közélet, egyházi vezetés és irodalmi élet hiteles személyiségei hozták létre annak érdekében, hogy a minden bizonnyal vesztes háború várható következményei ne érijék váratlanul a magyarságot, és ez a magyarság nehogy ugyanannak a tájékozatlanságnak és cselekvésképtelenségnek legyen az áldozata, mint az első világháború után, midőn hosszú évekig bénultan figyelte és szenvedte el a rázúduló eseményeket, a váratlanul bekövetkezett kisebbségi sors megpróbáltatásait.

Az Erdélyi Tanács keretei között a tudományos élet és az egyházak képviselői mellett helikonista (Tamási Áron, Kiss Jenő), népi radikális (Szabédi László) és kommunista (Nagy István) írók fogtak össze annak érdekében, hogy az ország minél előbb kiváljék a háborúból, és Erdély

megmeneküljön a hadi események súlyos következményeitől, illetve, hogy az erdélyi magyarság lehetőleg a maga kulturális intézményeinek a birtokában tudjon berendezkedni a mindenképpen várható újabb történelmi fordulat után. Ez a történelmi fordulat a bukaresti kormány által bejelentett fegyverszünet után igen gyorsan bekövetkezett, a magyar csapatok dél-erdélyi vállalkozása, amely során egészen Tordáig jutottak előre és meg tudták szállni Aradot, eleve kudarcra volt ítélve a hatalmas szovjet (és román) túlerő miatt, ezért igen helyes volt Dálnoki Veress Lajos tábornok döntése, amely Kolozsvárt ellenállás nélkül engedte át a bevonuló seregeknek, így legalább ezt a várost meg lehetett kímélni a háborús pusztítástól. 1944 októberében az erdélyi magyarságra új történelmi korszak köszöntött: a második (az elsőnél jóval súlyosabb) kisebbségi alávetettség hosszú korszaka.

Bánffy Miklós a háborút követő első esztendőkből mint békeparti politikus és természetesen mint kiváló író próbálta megtalálni helyét az újjászerveződő erdélyi magyar szellemi életben. Szándékai egy ideig megértésre találtak, munkatársa lett az *Utunk*nak, amelynek hasábjain Gaál Gáborral, Kós Károllyal és Szentimrei Jenővel együtt képviselte a nemzetiségi irodalom megújulását, a kolozsvári Józsa Béla Athenaeum kiadásában jelent meg *Bűvös éjszaka* (1946) című regénye, amely a jugoszláviai partizánharcok keretébe illesztve adja elő meseszerűen kalandos történetét. *Az ostoba Li* című háborúellenes satírját is bemutatta a kolozsvári Állami Magyar Színház. Két nagyobb munkán dolgozott még ekkoriban: *25 év* címmel emlékiratait kívánta folytatni, s ennek során bőséges politika- és diplomáciatörténeti fejtegetéssel szolgált az újkori magyar történelmet illetően, ez a műve 1993-ban látott napvilágot. A hamarosan megváltozó nemzetiségpolitikai kurzus azonban nem kedvezett annak, hogy a több mint hetvenesztendős Bánffy Miklós komolyabban bekapcsolódjék a változó Erdély magyar közéletébe, néhány esztendő múltán áttelepült Magyarországra, nagy nyomorban Budapesten halt meg 1950. június 5-én. Halálával jelentékeny közéleti személyiség és hasonlóképpen jelentékeny író távozott el, olyan konzervatív reformpolitikus és korszerűen realista írásművész, akinek szellemi hagyatéka nem nélkülözi az utókor elismerésére jogosult értékeket.

### **A mohácsi sokácok lakodalmi szokásai**

In my work I show the wedding habits of the hungarian etnical group, called: sokác. I follow the events from the engagement to the next day of the wedding. I speak about the most important people of the bridal, and about the rolls what played they on this event. I wrote about the gifts (money, clothes, food) what the people gave to the couple, and they gave to the guests. The traditional wedding had strickt screcnplay, this based on the old costum. The gifts, words and gestures kept own special means. I illustrated my work with old pictures and drawing. This way the reader can more imagine these traditional clothes and objects. My intention was: acquainted the people with the culture of one another etnical group, and so save this costum from the sinking into oblivion.

### **Lakodalom előtti népszokások**

Az 1930-as és 1940-es évekig a sokác származású gyerekek általában 12 éves korukig jártak iskolába. Ez idő alatt hat osztályt végeztek el. Mind-ezek után az úgynevezett „vasárnapi iskolában” tanultak, vagyis hetente egyszer, szombaton vagy csütörtökön délután kellett csak iskolába menniük.

A sokác családok idősebb tagjai ekkor már azon voltak, hogy leánygyermeküket minél előbb férjhez adják, illetve fiúgyermeküket megházasítsák. Ennek egyik jele volt, hogy a templomban a leánygyermek ott ülhetek, ahol az eladósorban lévő lányok foglaltak helyet. Már megengedett volt, hogy a fiatalok szórakozás céljából összejöjjenek, úgynevezett „pudarinába”<sup>1</sup>menjenek, azaz a Mohácsi-sziget egy-egy tanyáján együtt énekeltek, táncoltak a felnőtt férfiakkal-nőkkel. Az idősebb emberek elfogyasztottak némi bort, tréfálkoztak és jól érezték magukat együtt. A „pudarina”-összejövetel délután kezdődött és éjfélig tartott. Ez volt az egyik alkalom, hogy a fiatalok megismerjék egymást és esetleges udvarlási szándékukat kifejezzék.

Ezenkívül Mohács városában ilyen kapcsolatteremtési lehetőség volt minden év júniusában az Antal-napi búcsú. Ha a legény véglegesen elhatározta házasodását, illetve a lány a férjhezmenetelét, akkor ezen a napon kellett megkapnia a lánynak a legénytől a döntést jelképező mézeskalácsot, fejkendőt vagy kötényt. A férjhez menő lányok viszon-

---

<sup>1</sup> pudarina= fiatalok gyülekezete szórakozás céljából



zásul bársonyrózsákkal díszítették jövődöbéli férjük kalapját, és csak ezután mehettek együtt a nagy Antal-napi bálba. A Mohácsi-szigeten, Kandában 1937-től ősszel, októberben, Vendel napján tartották a búcsút. Itt ugyanúgy vidáman szórakoztak, énekeltek, táncoltak, mint a városban.

A fiúgyerekeknek már 14-15 évesen ismerniük kellett minden néhez fizikai munkát, és képesnek kellett lenniük elvégezni a mezei munkákat, például az aratást, kaszálást. A lányoknak ebben az életkorban pedig tudniuk kellett: főzni, szőni és a mezőgazdaságban végezendő összes női tevékenységet. Nagy szégyen volt a fiú vagy lány családjára nézve, ha gyermekük valamely munkához nem értett. Csúfolódások is születtek az olyan lányokra és legényekre: „Legény és nem tud kaszálni”, „Nagylány és nem tud vizet hordani”.

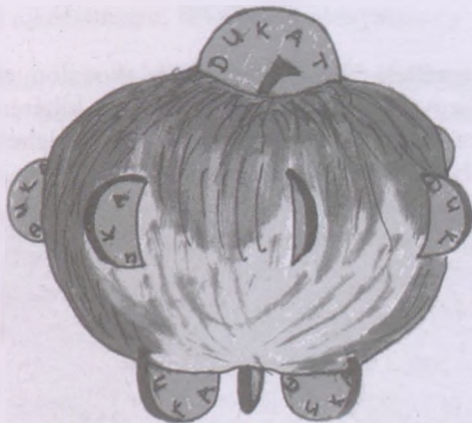
Az udvarlás időtartama nagyon különböző volt: néha egy esztendőnél is hosszabb, néha pedig egy-két hónapnál is rövidebb.

A legény a lányos ház elé való érkezését füttyüléssel jelezte, így hívta ki a házból a szeretett leányt. Abban az esetben, ha a lány is találkozni kívánt a legénnyel, kijött a kapu elé, és ott akár késő estig is beszélgethettek. Akkor, ha a legénnyel való találkozás a lány számára nem volt kívánatos, azt felelte: „Aludni kell menni!” Ily módon mutatták ki a fiatalok egymás iránti első érzelmeiket.

Előfordultak olyan esetek is, amikor tiltották a legénynek, hogy elvegye a számára kedves leányt, vagy a lánynak nem engedték meg, hogy férjhez menjen a neki tetsző legényhez. Néha a lány megszökött az általa kedvelt fiúval, és a fiú szülei befogadták őt. Abban az esetben, ha a fiú és a lány családja is ellenezte az egybekelést, előfordult, hogy az ifjak együtt szöktek meg.

## A leánykérés

A lányok általában a 16-18. életévükben mentek férjhez, a fiúk pedig 18 éves koruk környékén nősültek meg. A legény, mielőtt megkérte volna a leendőbelije kezét, szüleitől meg kellett kérdeznie, hogy nősülhet-e. Csak ezután kérdezte meg a kiválasztott leányt, aki bejelentette ezt a szüleinek, és megtudakolta, hogy a kérője kikérhet-e a kezét. A leánykérés a mohácsi sokácoknál nagyon szép és ünnepélyes volt. Leggyakrabban a leányt advent első vasárnapján a reggeli mise alatt, vagy karácsony másnapján kérték ki. A leánykérés díszített almával történt, mivel az alma a termékenység és az egészség szimbóluma. Az almát pénzermékkal, illetve a gazdagabb családoknál arany dukátokkal ékesítették.



Ez a pénzzel csinosított alma foglalóként szolgált a leánykéréskor. Az almát a vőlegény lánytestvére, vagy fiútestvére felesége vitte, ezen személyek hiányában esetleg a fiútestvér, vagy maga a vőlegény is hozhatta. A vőlegénynek nem volt különösebb szerepe a leánykérésben, azt a szülei végezték el. Az almát mindig kázmérkendőn<sup>2</sup> vitték. Ezt az almát őrizték mindaddig, amíg el nem rohadt, később kivették belőle a pénzt, és a legény és a lány megezték, vagy kiosztották a rokonság gyermekei között.

A leánykérés mindig reggel történt, és a fiatalasszonynak, aki az almát vitte, azt kellett mondania: „Dicsértessék a Jézus Krisztus! Szeretnék vendégeket?”

Ha azt válaszolták, hogy igen, akkor következett a legfontosabb kérdés:

„Hozzáadják-e lányukat,.....-t a mi .....-hoz?”

A válasz az volt: „Hozzáadjuk!” Erre a válaszra a kázmérkendőn lévő feldíszített almát a fiatalasszony letette az asztalra és megsókolta a kikért lányt.

Ugyanezen az estén hét-nyolc asszony jött a lányos házhoz, ők voltak a szvaticék<sup>3</sup>. Ezek az asszonyok a legény anyja, lánytestvére, nagynénje, és a rokonsága nőtagjai közül kerültek ki, esetleg a szomszédasszonyokkal együtt. Fontos beszélgetést folytattak a háziakkal a férjhezmenetelről, nősülésről. Ugyanezen az estén a kikért leánynak a selyemkendőt kellett adnia a fiú édesanyjának, jövődöbéli anyósának, aki tagja volt a szvaticék csoportjának. Ez volt a jele annak, hogy ő is egyetért a kikérésével.

<sup>2</sup> kázmérkendő= kasmirkendő

<sup>3</sup> szvaticék= a lakodalom azon nőtagjainak összefoglaló neve, akik aktívan részt vettek a leánykérés és a szervezés folyamatában

## Eljegyzés

Ezen az estén beszélték meg, mikor lesz a lakodalom előtti fontos öszszejövetel, az eljegyzés. Az eljegyzést mindig a kikérés után egy héttel tartották. Leggyakrabban vasárnap este történt. A lehetőségekhez mérten a vőlegény ilyenkor hozta a jegygyűrűt, és felhúzta a leendőbeli párja ujjára. Abban az esetben, ha nem tudott jegygyűrűt venni, akkor azt később pótolta. Volt olyan eset is, amikor csak a menyasszonynak volt jegygyűrűje, a vőlegény csak az esküvő napjára kért kölcsön egy gyűrűt valamelyik rokonától.

Az eljegyzésen részt vett a vőlegény, az ő szülei, fiú vagy lánytestvére, és ugyanennyien a menyasszony családjából. Ekkor elsősorban megbeszélték a lakodalom pontos idejét, és a lebonyolításának részleteit, valamint az eseménnyel kapcsolatos egyéb részleteket.

Ezen az estén a vőlegény édesanyja, a menyasszony anyósa visszaadta a lánytól kapott selyemkendőt; ez a gesztus jelezte, hogy egyetért a házasságkötéssel. A lakodalmat általában az eljegyzéstől számított 5-6 hét múlva tartották meg.

A vőlegény szüleinek fel kellett tenniük azt a kérdést a menyasszonynak, hogy milyen nászajándékot kér tőlük, ez leggyakrabban a menyasszonyi ruha volt. Ez a selyemből, bársonyból, vagy más drága anyagból készült felsőszoknyát jelentette, a vőlegényes ház anyagi helyzetétől függően. Ezen kívül flitterezett vagy aszúrozott sokác blúz, kötény, fejkendő, bütökös harisnya, és cipő tartozott hozzá.

A megbeszélés végén következett a vacsora, amely tyúklevessé és –pörköltből állt; hozzá bort és pálinkát ittak. Búcsúzásakor megajándékozták egymást, a menyasszony vőlegény anyjától kázmérkendőt vagy kötényt kapott, ő pedig a vőlegénynek inget, leendőbelije szüleinek pedig sokác törülközőket ajándékozott.

## Lakodalmi előkészületek

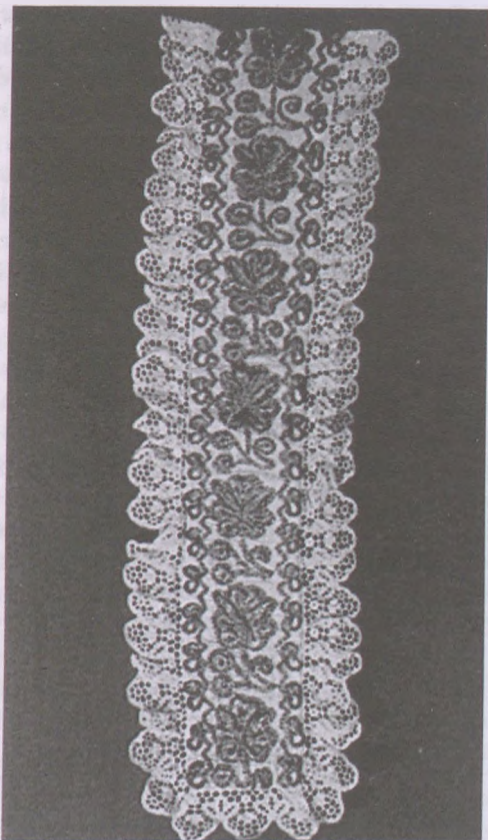
Az eljegyzés után a fiatalok szülei együtt vásároltak egy üszőt, amelyet a lakodalomig hizlaltak. A leendő szakácsnővel előre megbeszélték, mi mindenre lesz szükség a lakodalmi főzéshez. A lakodalmat külön-külön tartották a vőlegény, és a menyasszony rokonainak.

Az eljegyzés után azt mondták, hogy a lányt, akit kikértek és jegygyűrűt kapott, „eljegyezték”. Az egész rokonság, sőt, néha a szomszédok is együtt hímeztek, varrtak kötöttek, horgoltak, slingeltek a menyasszony részére ajándékképpen. Nagy figyelmet fordítottak annak a díszes sokác

törülközőnek az elkészítésére, amelyen a menyasszony vitte a „gyűrűs” pogácsát.

A menyasszony kötelessége volt, hogy a lakodalomig aranyfonállal, vagy más ünnepi módon kihímézzé a vőlegény esküvői ingének elejét.

Ez az „előke” így nézett ki:



A menyasszony hozománya a következőkből tevődött össze: egy szekrény, egy láda fiókkal, egy ágy, két dunyha, négy párna, egy keskeny párna, harminc-hatvan alsószoknya, tizenöt-húsz nagy felsőblúz, tizenöt-húsz kisebb (nyári) blúz, húsz törülköző, nyolc-tíz lepedő (alvásra), három-hat színes szőtt lepedő, és egy vastag lepedő, amelyet paplan helyett használtak. Ez gazdag hozomány volt, amely a menyasszony családjának gazdagságától függött. A vőlegénynek csak néhány gatyával, inggel, és törülközővel kellett rendelkeznie.



## A lakodalom előtti napon

A mohácsi sokácok általában télen – karácsony és farsang között – hétfőn vagy szerdán tartottak lakodalmat. A szakácsnő és segédei néhány nappal a lakodalom előtt kezdték előkészíteni a húsokat, és a lakoma többi fontos kellékét.

Abban az esetben, ha a lakodalom hétfőn volt, már szombaton elkezdtek gyúrni a tésztát, és összevágni a metéltet; körülbelül húsz-huszonöt levéllel. Vasárnap már összegyűlt húsz asszony és néhány férfi, akik egész nap dolgoztak a másnapi ételek előkészítésében. Asszonyok jöttek a rokonságból és a szomszédságból, ők vágták le a csibéket, dagasztották a kalácsot és nyújtották a rétest. A férfiak levágták az üszőt, feldolgozták a húsát; előkészítették a lakodalom színhelyét: asztalokat, székeket és padokat állítottak fel. A szükséges tányérokat, evőeszközöket, kanalakat, villákat, késeket különböző házaktól kérték kölcsön. Mindezek az előkészületek külön-külön folytak a menyasszony és a vőlegény házánál. A fent említett segítők, amikor reggel megérkeztek a „lányos”, illetve a „fiús” házhoz, megcsókolták a menyasszonyt avagy a vőlegényt, és megajándékozták pénzzel: húsz fillért, néha egy pengőt is adtak ajándékba.

Vacsora előtt a vőlegény a vőfélyvel együtt elment a zenészekért, akik éjfélig szórakoztatták a lakodalmas házban levőket. Mielőtt elkezdték a vacsorát, a vőlegény, néha az édesapja, elmentek és vacsorára hívták a keresztapát és a keresztanyát. Mindannyian együtt szórakoztak éjfélig, utána valamennyien hazatértek.

## A lakodalom napja

Amint már említettem: a lakodalmat általában hétfőn vagy szerdán tartották, külön-külön a vőlegény és a menyasszony házánál. Mindkét helyen a lakodalom reggelén összejött tíz-húsz ember, akik – a zenészek kivételével – a vőfély vezetésével elmentek a keresztszülőkért. A keresztszülők háza előtt a következőket énekelték:

*„A mi esküvői kománk  
vállán fehér galamb áll.  
Fehér galamb volt és elrepült  
és én a komaasszonyommal vörösbort ittam.”*

A keresztszülőknek, esküvői komáknak külön kellett ajándékba hozniuk a következőket: öt tál kalácsot, egy tál sült húst, száraz gyümölcsökkel (szilvával, meggyel), pattogatott kukoricával, mézesbábbal díszített ágat, és más ajándékokat. A vőlegény a komáitól inget kapott, a menyasszony fejfedőt, szoknyát, de a menyasszony komái csak az arának ajándékoztak kendőt, fejfedőt, kötényt és egyebeket.

Az esküvő napján, amikor a meghívottak a lakodalmas ház bejárata előtt gyülekeztek, két fiatalasszony rozmaringágot osztogatott az egybegyűlteknél, akik ezért néhány fillért fizettek, ami a fiatal pár ajándékát képezte.

Reggelire mindkét helyen leggyakrabban kocsonyát ettek marhahúsból. Néhányan tréfálkoztak, és nem engedték, hogy az ifjú pár ebből egyen, mondván: gyermekeik „taknyosak” lesznek (folyni fog az orruk). Ezután délig vigadtak, mindenki a saját lakodalmas házánál, annak zenészeivel. Ebédre marhapörköltet főztek és kalácsot sütöttek.

Evés után a vőlegényes házban gyülekeztek mindannyian, a zenészekkel együtt, és így mentek a menyasszonyért. A lakodalom jelképe volt a lakodalmi zászló is, amelyet a vőlegény házának kerítéséhez kötöttek vagy a földbe szúrtak. Ezt a zászlót a lakodalmas menet elején egy legényke vitte, őt zászlóvivőnek (barjaktar) nevezték. A zászló alapanyaga általában selyem volt, vagy egyszerűen egy sokác selyemkendőt kötöttek a zászlórúdra.

A lakodalmas menet mindig gyalogosan haladt, legelől a zászlóvivő, utána a gyerekek, majd a vőfély, őt követte a férfinép és a vőlegény a zenészekkel, legvégül pedig a lányok és asszonyok mentek. Voltak olyan esztendőök, amikor az egész lakodalmas menet átkelt a befagyott Dunán gyalog, vagy csónakkal a Mohácsi-szigetről, és Mohácsra jött be az esküvőre.

Ősidők óta él az emberek tudatában a kuruzslós babonáság hite, amely ebben az esetben arról szólt, hogy nem szabad senkinek sem átmenni a lakodalmas menet előtt az úton, mert ezzel félbevágja a vőlegény szerencséjét a házasesetében.

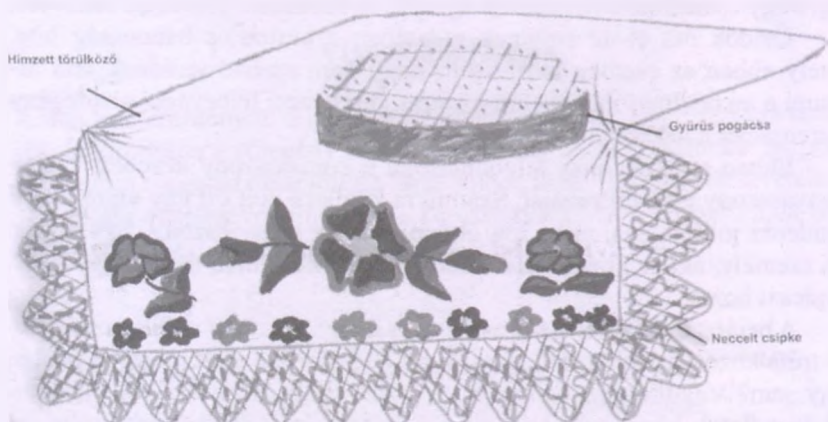
Ebben a lakodalmas felvonulásban a komaasszony kezében vitte a menyasszony esküvői ruháját. Számukra kötelező volt ezt úgy vinni, hogy mindenki jól láthassa, mibe fog öltözni majd a menyasszony. Egy másik női személy, aki az eljegyzésre vitte a feldíszített almát, most a „gyűrűs” pogácsát hozta.

A bejárat előtt a vőlegény vőfélye és a menyasszony vőfélye egymással tréfálkozott a vízfordófa alatt, hogy beengedik-e őket a lányos házba vagy sem? Végül mégis bementek a házba. Belépéskor a ház kapujában állt az a fiatal, közeli nőrokon, aki az érkezett személyeket üdvözölte és csókkal köszöntötte. Mögötte állt a menyasszony, egyszerű „pargetszok-

nyában” és -blúzban, azonban a fején már az a menyasszonyi koszorú volt, amelyet a templomi esküvőn is viselnie kellett. A menyasszony szintén üdvözölte és megcsókolta a menet résztvevőit, akik őt ezért pénzzel ajándékozták meg.



Ezután a menyasszony elfogadta a „gyűrűs” pogácsát: egy előre elkészített, kihímzett törülközőre tette, és osztogatni kezdte először a lányok között, majd mindenki, aki akart, ehetett belőle.



Ekkor következett a lakodalom legérdekesebb pillanata: a menyasszony felöltöztetése. Ez idő alatt mindkét lakodalmos ház zenészei együtt muzsikáltak, és a mindenki vidáman énekelt, táncolt.

A diver<sup>4</sup> volt a felelős a menyasszony öltöztetéséért: ő kísérté figyelemmel a folyamatot, és végül odavezette a nagy asztalhoz, ahol a koma, a vőlegény, és a stari svat<sup>5</sup> ült. Ott ezeket a szavakat mondta:

„– Dicsértessék a koma és a násznagy! Mit szeretnének?”

Erre a koma válaszolt:

„– Bárányt!”

A diver így fejezte be:

„– Adja Isten, bárány legyen!”

Mindezt háromszor ismételték meg.

### A szertartás

A lakodalmi szertartás legszomorúbb része az volt, amikor a menyasszony búcsúzott a szüleitől, akik felnevelték őt. A vőlegény kilépett az asztal mögül, és odaállt a menyasszony mellé. Ezt a szertartást valaki a menyasszony rokonságából vagy szomszédságából vezette le.

Először feltette a kérdést:

„– (Marica), lányom, kitől szeretnéd kapni Isten áldását?”

Erre a menyasszony azt válaszolta:

„– Először az Úristentől és a Boldogságos Szűz Máriától, majd édesanyámtól és édesapámtól, és minden idősebbtől.”

Ezt háromszor ismételték, és a végén mindig hozzáfűzte a búcsúztató ember a következő szavakat:

Először:

„– Éljetek egészségben és boldogságban!”

Másodszor:

„– Legyetek boldogok az életben, éljetek békében és áldásban!”

Végül:

„– Legyenek boldogok a gyermekáldásban és egészséges gyerekeik szülessenek!”

Minden elhangzott sor végén a szertartást vezető ember egy kicsit ivott a kezében tartott pohárból, és ugyanúgy kellett innia a vőlegénynek és a menyasszonynak is. A legvégén a poharat odaadták a vőlegénynek, és ő

<sup>4</sup> diver= a menyasszony kísérője, szerepe a vőfélyéhez hasonló, de annál jelentéktelenebb

<sup>5</sup> stari svat= násznagy



a maradék bort kiöntötte a háta mögé, de nem volt szabad ezután hátrafordulnia.

A ceremónia a vőlegény köszönetet nyilvánító szavaival ért véget, amiket a menyasszony szüleihez intézett:

„– Köszönöm, apa és anya, hogy páromat felnevelték!”

Hálája jeléül megcsókolta apósa és anyósa kezét.

A vőfély ekkor jelt adott a lakodalmi menet gyülekezésére, ezt kiáltotta:

„– Gyertek. mieink!”

A vonulás sorrendje ugyanaz volt, mint az idefelé vezető úton, azzal az eltéréssel, hogy a zászlóvivő nem ment velük. A menyasszony a lányok között helyezkedett el, és koszorúslányok kísérték. A menyasszony a kezét imára kulcsolta, amin rózsafüzér volt. A menetet az asszonyok zárták.

A templomba vezető úton az egész lakodalmas menet a következő dalt énekelte:

*„Ó leány, leányka  
amikor férjhez mégy*

*lány vagy, piros alma.  
Hívj meg engem egy pálinkára,  
hogy láthassam a vőlegényed  
leány és piros alma.*

*Vőlegényedet és anyósodat,  
apósodat, anyósodat  
leány és piros alma.*

*De a komád is, násznagyod,  
a diver öccsét,  
leány és piros alma.”*

Általában délelőtt esküdtek a városházán magyar nyelven, ott csak a vőlegény, a menyasszony, a koma és a násznagy voltak jelen.

A templomban elől állt a vőlegény a menyasszonnyal, mögöttük a koma és a komaasszony. A templomi esküvő mindig sokác nyelven zajlott. A koma és a komaasszony kötelessége volt, hogy egy kis rozsmaringkoszorút készítsen, és azt elhozza a templomba. Ez a kis koszorú az esketés ideje alatt először a vőlegény, majd a menyasszony fején volt. Amikor véget ért a templomi esküvő, a koszorút a menyasszony a blúzába, a mellére tette, és ennek ott kellett maradnia egészen hajnalig, amíg át nem öltöztették. Ek-

kor a fejére „kapica”, azaz sokác női fejfedő került. Az esketés végén a pap kikísérte a fiatal házaspárt a templomajtóig, és ott a pap kezét tiszteletük jeléül megcsókolták.

Mohácsi sokác fiatal házaspár közvetlen az esküvőjük után az 1930-as évekből:



A lakodalmas menet újra összeállt, ugyanabban a sorrendben, ahogy a templomhoz érkeztek; tehát a menyasszony továbbra is a koszorúslányokkal ment, és nem a férjével. Mindannyian együtt indultak az ifjú férj lakodalmas házához.

Fontos volt, hogy a házat előlről közelítsék meg, ne pedig hátulról. Esküvő után a vőlegény háza előtt ezt énekelték:

*„Nyissák ki az ajtót és a kaput,  
Jön a menyük az udvarba.  
Nyissák ki az ajtót és az ablakot,  
Mindenki hallja meg a vigasságunkat!”*

A vőlegény házába csak az ő rokonsága ment be, a menyasszony rokonsága a ház előtt, az utcán maradt. A menyasszony először rálépett a küszöbre, és amikor bement, nem volt szabad lenéznie a földre, mert akkor mindig szundítani fog. Miközben állt a küszöbön, háromszor ezt kellett mondania:

„– Dicsértessék a Jézus, apa és anya! S házukban van az Isten és Mária, jól teremjen a gabonájuk és kenderük!”

Erre a legény szülei így feleltek:

„– Légy egészséges!”

A végén az anyós a menyasszony fejére egy kis búzát szórt, és szentelt vízzel megszentelte. Mindezekért a menyasszony megcsókolta az anyósát.

### A hozomány

A menyasszony egész rokonsága ezután átvonult a menyasszonyi házhoz, és ott egy kicsit vigadtak, majd arra vártak, hogy a vőlegény és a komája eljőjön lovas kocsival a hozományért.

Ez idő alatt a vőlegény házában a komát a zenészek kikísérték, mert ő ment a násznaggyal és rokonság néhány tagjával a lovas kocsióra. Megérkezvén a vőlegényi házhoz, a lovakat arany díszítéses kis törülközőkkel ékesítették, ezután felültek a lovas kocsira és mindannyian együtt mentek a menyasszonyi házhoz. Az első kocsin ült a koma és a komaasszony, őket követte a násznagy és a többi rokon. Öt-hat lovas kocsi is ment, a legutolsóban volt a vőfély és a zenészek. A menyasszonyi ház elé kijöttek annak zenészei, és a lovas kocsikkal együtt mentek be az udvarba. Itt a menyasszony vőfélye és a vőlegény komája alkudoztak, hogy mennyit kell fizetniük a menyasszony ágyáért. Eközben itallal kínálták őket. A végén a vőlegény komájának ki kellett fizetnie a kialkudott összeget. Ezután felrakodták a hozományt és elszállították. Az első lovas kocsin, a kománál volt az ágy, a másodikon szekrény és a szekrényben a dunyha és két párna, a harmadikon a fiókos láda, rajta is egy dunyha és két párna, valamint a hozomány többi része. Mindezeket átkötötték széles szalagokkal és a szalagokat lányok tartották a kezükben. A vőfély élő, nagy kakast kapott, amelyet pénzzel tömtek, és ezt folytatták a legény házában is, ezért a „szegény” kakast másnap le kellett vágni. Útban a vőlegény házához ezt az éneket dalolták:

*„Tarka az ágy, derék leány,  
tarka az ágy, mint a hímestojás.*

*Merem mondani, aki majd ráfekszik,  
merem mondani, aki majd ráfekszik.*

*Ivo galamb, Marica galambleány,  
Ivo galamb, Marica galambleány.”*

A vőlegény házában külön szobában helyezték el az ágyat és a menyasszony összes hozományát, úgy, hogy a lakodalomban részt vevők bármikor jól láthassák. Ezután a kocsisok hazavitték a lovas kocsikat, és a komát, akit zenészek újra kikísértek. Amikor a koma visszatért, a vőfély elemént, a zenészek pedig a ház előtt várták. A komának imponált a nagy tisztelet, amit a lakodalom folyamán végig megkapott.

### A vacsora és a lakodalom éjszakája

A vacsorát Mohácson „uzsinának” hívták. A nagy asztaltól a következőképpen helyezkedtek el a kiemelt szereplők: komaasszony, menyasszony, vőlegény, koma, násznagy, násznagyné.

Az első ételt mindig a nagy asztalhoz vitték és a vőfély a következőket mondta:

„– Utat, utat, jön a leves!  
Utat, utat, jön a hús!  
Utat, utat, jönnek a sülték!”

A nagy asztalnál megállt a vőfély és így szólt:

„– Dicsértessék koma és násznagy, jön a leves!  
– Dicsértessék koma és násznagy, jön a hús!  
– Dicsértessék koma és násznagy, jönnek a sülték!  
– Dicsértessék koma és násznagy, jön a túrós rétes!”

Mindjárt a vacsora után a menyasszonnyal táncolt valamelyik fiatal legény, akinek a lábát láncsal hátrakötötték, ennek a végét a vőfély fogta, nehogy megszökjön a szép menyasszonnyal. A tánc végén a legényt odavezette a vőlegény a koma elé, ahol alkudoztak, hogy mennyit kell fizetnie a menyasszonnyal járt táncért. Ez többször is megisméltélhető, így módon tréfálkoztak a lakodalomban. Néha a menyasszonynak így énekeltek vidáman:

*„Jött a menyasszony tanyáról,  
De jól lakott paprikással,  
Hadd menjen, de újra vissza is jöjjön!”*



A vacsora végén a menyasszonyi lakodalmas házból a vőlegény házához két fiatal leány érkezett, akik a vízhordófán hozták az ajándékokat a vőlegénynek és rokonságának, amelyeket a menyasszony küldött. A vőlegény általában inget, a koma és komaasszony nagy törülközőket, a koszorúslányok, az após és anyós kisebb törülközőket és szalagokat, a vőfély felesége és a szakácsnő szintén törülközőket, a közeli rokonságban lévő gyerekek hajás babákat, kendőt, szalagot és csokoládét kaptak.

A vőfély ekkor felállt az asztalra vagy a padra, és így osztotta ki az ajándékokat:

„– Dicsértessék koma és násznagy, bárhol is legyen a mi kománk, róla a menyasszonyunk gondoskodott, és szép ajándékot hozott. Széles is, hosszú is és színes is. Vagy kifizeti vagy visszaadja? Ha nem fizet, megtartom magamnak, jó lesz gatyának, ingnek!”

A koma válaszolt:

„– Fizetek!”

A vőfély és felesége voltak talán a legfontosabb személyek a lakodalmában. Nekik ekkor a legszebb ruhájukat kellett felvenniük.

A képen látható vőfély egész családja szép, lakodalmi sokác népviseletbe öltözött:



Ez idő alatt a menyasszonyi házban arra készülődtek, hogy maskarák<sup>6</sup> mennek a vőlegényi házhoz. Mindenki ment, csak az idősebbek maradtak ott-hon. Szépen feldíszített ágat vittek ajándékba a násznép részére. Az ágon kendők, kötények, fejkendők, női nyári blúzok, arany csipkék és bütykös harisnyák voltak. Ezen kívül egy nagy fából készült sokác ruhába öltözött babát is vittek, ez is többek között a menyasszony ajándékát képezte. Másnap a babát levetkőztették és visszaadták annak, akitől előző napon kölcsönkérték.

Amikor együtt volt a menyasszonyi és vőlegényi násznép, a két anyósnak a következő tréfát énekelték:

*„Hej, hej, összetalálkozott a két nem kedvelt anyós,  
egyik a másikat a kenderről kérdegeti,  
jaj anyós, megfontad-e a kendert,  
hagyd az ördögbe, még bele sem kezdtem,  
hétfő a vasárnap után ünnepnep,  
kedden talán el is fogom kezdeni,  
szerdán pedig tüzes Mária-nap van,  
csütörtökön pedig az orsó nem pereg,  
pénteken a rokka ünnepe van,  
hej, szombaton kell hogy mossak,  
hogy vasárnap szépek legyünk, drága lánybarátnőm!”*

A nagy asztalon már vacsora óta ott állt a „koma ága”, és mellette réz-tepsi, amelybe pénzt dobáltak, és közben ezt kiáltották: „A koma erdeje!”

Ez idő alatta vőfély az asztalon vagy padon állt, és fokosával ütögetve ezt a mondatot ismételte.

Először a komának kellett pénzt dobnia a tepsibe, és ezért kiáltották, hogy övé az erdő. Ezután aki pénzt dobott, annak a neve hangzott el.

Például: „Ferencé az erdő!” vagy „A násznagyé az erdő!”

Leggyakrabban a pénzt ajándékozó csúfnevét kiáltották. A koma egy pengőt vagy ötven fillért adott, a rokonság többi tagja kevesebbet: egy-két fillért vagy húsz fillért.

A legvégén a vőfély ezt kiáltotta:

„– Anyósé az erdő! Apósé az erdő!”

Amikor már nem nagyon adtak pénzt, a vőfély tréfálkozott:

„– Ugassatok és dobáljatok!”

Utoljára ezt ismételte:

<sup>6</sup> maskara= játékos lakodalmi házlátogatás (a megnevezéstől eltérően maskara vagy jelmez nélkül, rendes ruhában)

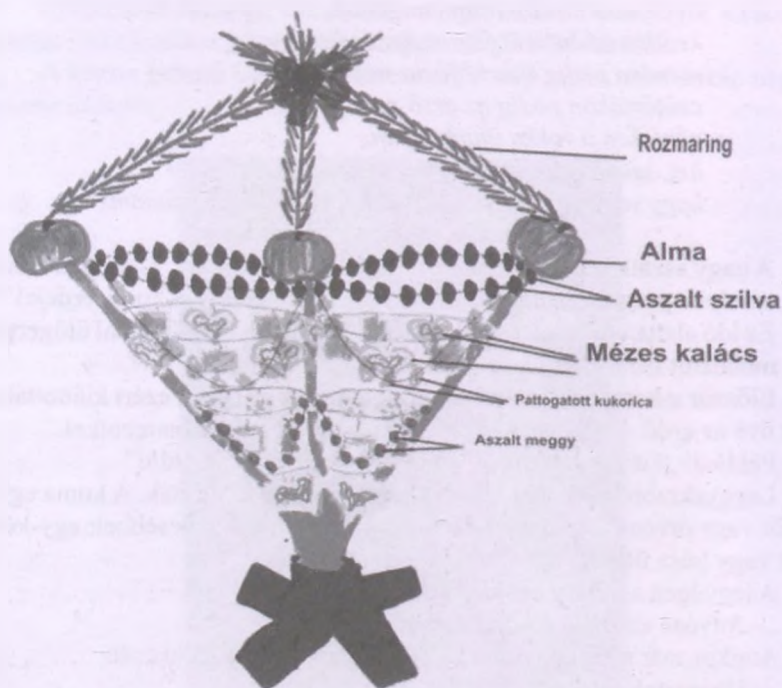
- „– Komáé az erdő először!”
- „– Komáé az erdő másodsor!”
- „– Komáé az erdő harmadszor!”

A vőlegény vőfélye és a menyasszony vőfélye, hogy el ne fáradjanak, váltották egymást, és úgy látták el feladatukat.

Az esemény végén, amikor már senki nem ajándékozott semmit, a vőfély az ifjú pár után dobott egy tányért, amikor azok kifutottak a terem-ből. Azt tartották: ha a tányér darabokra törik lesz gyerekük, de ha egyben marad, a házasságból nem születik utód.

Az asztalon álló ágra három, rozmaringgal díszített almát szúrtak fel, ez a vőlegényt és a menyasszony ajándékba kapták. A többi ágon található tárgyat (aszalt szilvát, meggyet, pattogatott kukoricát, mézeskalácsot) a már említett módon a menyasszony elajándékozta a többi vendégnek.

A lakodalmi ág:



Mindezek után a menyasszony vőfélye az ara rokonságának azt kiáltotta:

- „– Gyertek, mieink! Gyertek, mieink!”

Erre a menyasszony lakodalmasai összegyűltek, és a zenészekkel együtt visszatértek a saját lakodalmas házukhoz. Mindkét helyen folytatódott a vigasság, és éjszaka folyamán a következő sokác népi táncokat táncolták:

- mohácsi sokác kolo
- tanac
- truse
- snase párban
- tidirancse párban
- todore hármásban
- almácskák

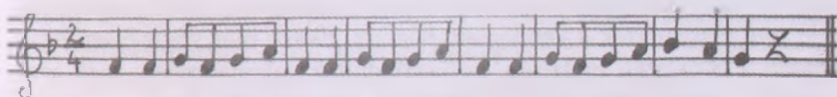
Éjfél táján a komaasszony kiosztotta a komák ajándékát, öt-hat tál süteményt, a násznagy pedig egy tál sült húst és két-három tál süteményt.

Éjfél után leggyakrabban töltött káposztát, rétest és süteményt (kalácsot) ettek. Miután jóllaktak, újra táncoltak, közben kicsit szundítottak, pihentek.

### Tündérek (vile) – lakodalmas táncjáték

Hajnal előtt, négy-öt óra körül készülődni kezdtek a tréfás „Tündérek” játékhöz. Ez egyike a legérdekesebb mohácsi sokác lakodalmas jellegzetességeknek. Egy férfi ördögnek öltözött: korommal bekenték az arcát, fekete nadrágot és felsőruhát (zakót) húzott magára, kályhatisztító keféét kötözte rá farok gyanánt, fejére fekete kendőt vagy sapkát húzott, és erre hüvelyes piros paprikából szarvat erősítettek. Rajta kívül egy másik férfi seprűvel őrt alakított. A fiatal sokác asszonyok mögé bújva sorakoztak asztalterítővel letakart háttal, és így lassú tempóban kettő lépést jobbra, kettő lépést balra táncoltak. Az ördög mindvégig azon mesterkedett, hogy egy-egy asszonyt ellopjon az őrtől. A végén, amikor már az összes asszonyt elvitte, az ördög összeverekedett az őrral. Ezzel a tréfás játékkal tették érdekesebbé a hajnali órákat a lakodalomban.

A játék dallama:



Hajnal előtt a lakodalom minden nőtagja kiflit, kockacukrot, peracet és húst szolgáltat fel a vendégeknek.



## Hazamenetel

Mindezek végén a koma és a komaasszony hazakészülöttek a lakodalomból. Amíg ők nem indultak haza, addig senkinek nem volt szabad távoznia. A komát és a komaasszonyt kikísérték a zenészek, néhány fiatalember és -asszony, valamint a vőfély, a gazda és a vőlegény. Abban az esetben, ha a koma szerette a vígasságot és a zenét, a zenészek egészen az utcasarokig vagy útkereszteződésig is zeneszóval kísérték. A koma ezért pénzt adott a zenészeknek, akik ezután visszamentek a lakodalmas házhoz.

A következőket énekelték a zenészek a komának:

*„Zenéljetek ti heten, tamburások,  
a tanyáig egy ötös a tiétek lesz.*

*Ó, nagyon szeretem, ha szól a tambura,  
amikor megszólal, a szívemhez ér.”*

Ezután a násznagy készült hazamenni, őt ugyanúgy, mint a komát, zenével kísérték ki. A koma és a násznagy is egy-két pengőt adott a zenészeknek. Ezt követően újra zenéltek, táncoltak, vigadtak a lakodalmas háznál.

Reggel hat óra táján az új asszony fejére fejkendőtt tett az a fiatalasszony, aki a leánykérésnél hozta az almát. Ezt a fejfedőt a vőlegény szülei adták ajándékba. Reggeltájban a lakodalom minden résztvevőjének meg kellett mosakodnia egy teknő vízben, amelyben kis darab téгла volt. Ez a tisztaság és frissesség jele volt. Fejfedőjében az új asszony mindenkit megcsókolt, és ezért újra pénzt kapott. Az új nap reggelén az új asszonyt egy asszony a közeli rokonságból a templomba vezette. Itt általában mise keretében a pap megszentelte az új asszonyt, aki égő gyertyával a kezében térdelt az oltár előtt, amíg a pap imádkozott érte.

Miután ez véget ért, mindenki hazament a lakodalomból, az új asszony pedig átöltözött valami egyszerűbb ruhába, esetleg az ajándékba kapott szoknyát vette magára.

Reggel 7-8 óra tájban, amikor már felkelt a nap, a vőlegényes házban maradt vendégek átmentek a menyasszonyi házhoz maskarába. A zenészeket is magukkal vitték, és ott egyet-kettőt táncoltak, esetleg ettek-ittak, majd újra visszatértek a vendéglátó házhoz. Ekkor már véglegesen befejeződött a lakodalmi multság, és hazaindultak valamennyien; csak azok a rokonok, esetleg szomszédok maradtak még ott, akik segítettek az elpakolásban és egyéb rendrakási munkálatokban. Kivételes esetekben, ha nagyon vidám, jókedvű társaság jött össze a lakodalomban, akkor délig, néha még egész nap is eltartott a mulatozás, táncolás.

A zenészekről: általában öttagú volt a zenekar, akik fejenként öt pengőt kaptak a zenélésért. A zenekarban a következő hangszerek fordultak elő: tamburica, brácsa, mélyhegedű, hegedű és néha duda. Mohács leg híresebb sokác zenészei Stipo Pavkov (Patak), Tuna Ivankov, Matija Barac (Madudin), Ilija Bubreg (Imrikin), Ivo Simić (Kanja), Andrija Janjić (Dugački Janjić vagy Fater) voltak. A leghíresebb dudás Prcko volt.

### Élet a lakodalom után

Mohácson az volt az általános szokás, hogy a lány férjhezmenetele után menyként jött át a férje házához, odaköltözött, de ha a fiú „vőnek ment”, akkor ez fordítva történt, az ifjú férj költözött a menyecske házába. Inkább az előbbi volt elterjedt, de az utóbbi változat is előfordult.

### A mohácsi sokác lakodalom fő résztvevői

#### Vőfély

A vőlegényen és a menyasszonyon kívül talán a legfontosabb szerepet töltötte be a vőfély (lakodalmi szervező, hívogató). Vőfély lehetett valaki a rokonságból, esetleg a legjobb barát, szomszéd. Csak olyan férfi vállalhatta el ezt a feladatot, akinek adottsága volt a szép beszéd, a jó modor, és képes volt az egész lakodalmi szertartás levezetésére. Egy nappal a lakodalom előtt a vőfély végigjárta a rokonságot és a barátokat, és a következő szavakkal hívta őket a nagy eseményre:

„Ajándék és üdvözet az Úristentől és a Boldogságos Szűz Máriától, a házigazdánktól és gazdaasszonyunktól, hogy készüljenek a lakodalmunkba (vagy: jöjjenek a lakodalmunkba, esetleg: gondórrítsék hajukat a lakodalmunkba).”

Hasonló szavakkal hívta a vendégeket a vőlegény és a menyasszony édesapja is, kizárólag a lakodalom előestéjén.

A vőfély sokszor elfáradt a lakodalom folyamán, hiszen neki mindennél ott kellett lennie, mindent látnia és hallania kellett, mindenről tudomást kellett szereznie; ezért néha így csúfolták:

„Vőfély, van-e vized, borsod?” – Ilyenkor gondoskodnia kellett ételről és itálról.

„Vőfély, táncolj, énekelj!” – Ilyenkor a jó hangulat megteremtése volt a feladata.

Egy nappal a lakodalom előtt a menyasszony és a vőlegény szüleitől egy nagy törülközőt kapott. Mint már említettem, külön volt vőfélye mindkét lakodalmas háznak.

Így nézett ki egy vőfély:



A vőfély öltözéke általában fehér sokác gatyából, fekete csizmából, fehér len férfingból állott. A gatyáját térd alatt piros gyapjúsállal vagy szalaggal kötötte meg. A fent említett vőfélyi törülközőt a nyaka köré tekerte, egyik vége a mellén, a másik pedig a hátán lógott.

Fején aszparágusszal, bimbós rózsákkal és rezgővel gazdagon díszített kalap volt. Kezében a háziúrtól kapott illatos rozsmaringgal ékesített kulacs látható.

### **Koma és komaasszony**

Komának és komaasszonynak a legjobb barátot választották, és ezt a kapcsolatot több generáción keresztül is fenntartották. A komáért és komaasszonyért mindig a zenészek mentek, és kísérték is őket. Mindketten résztvevői voltak a leánykérésnek, és a leány hozományának a fiús házba való szállításának; sőt, az ő lovas kocsijuk volt az első, ami a leány ágyát és egyéb holmiját szállította.

Az esküvőn a vőlegény komája és komaasszonya voltak a menyasszony tanúi. A lakodalmi vacsorára szokás szerint hozniuk kellett több tál süteményt, sült sertés- és csirkehúst, amit ott felszolgáltak.

### **Násznagy és násznagyné**

A násznagy és felesége általában a rokonságból kerültek ki, gyakran a nagybácsira és a nagynénire hárult ez a szerep. A templomban a komák mellett álltak az oltár előtt. Hozzájuk hasonlóan, ők is tanúként voltak jelen, és az ajándékozásból is azonos módon vették ki a részüket.

### **Diver**

Hagyományosan a vőlegény fiútestvére volt, leggyakrabban a vőlegény nőtlen fiútestvére. Abban az esetben, ha a vőlegénynek nem volt fiútestvére, akkor ezt a szerepet a vőlegény rokonságából vállalta egy legény. Esküvő előtt elment, hogy megtekintse a menyasszony készülődését, és ő vezette fel a teljesen elkészült menyasszonyt a nagy asztal elé.

### **Koszorúslányok**

Azok a fiatal leányok, akik karonfogva vezették a menyasszonyt a templomba az esküvőre. Az eseményhez méltóan, a legszebb ruhájukat vették fel. Mindig két koszorúslány volt, ők általában a vőlegény leánytestvérei, vagy rokonság fiatal lányai voltak; esetleg a szomszédok leánygyermekei lehettek.

Munkámban a mohácsi sokác lakodalmi népszokásokat igyekeztem bemutatni. Szeretném kiemelni, hogy csak érintőleges bemutatását adtam ennek a valóban szép és sokrétű témának. Mivel mohácsi sokác származású vagyok, Mohácson élek, így gyermekkorom óta hallottam nagyszüleimtől ezekről a hagyományokról. Ez is indokolta választásom, hogy papírra vessem a jövő nemzedéke számára a Mohácson élő sokácok életének eme részeit. Szeretem a sokác népet, büszke vagyok származásomra, gyönyörködtemek a mohácsi sokác táncok, énekek, népszokások, népviseletek.



Hosszú éveken keresztül magam is aktívan táncoltam és tanítottam ezeket a népi táncokat, ahol a maga valójában éltem át e lépéseket, dallamokat, zenei élményeket.

Munkám célja az, hogy más népek is ismerjék meg lakodalmi szokásainkat, amelyek számomra mérhetetlenül kedvesek és nagyrabecsültek.

A horvát nyelv tanáraként éveken keresztül több nemzedéknek is igyekeztem megtanítani nemcsak a nyelvet, hanem ennek a népcsoportnak minden jellemzőjét, mert úgy érzem, ezzel tartozom elődeimnek, nagyszüleimnek, szüleimnek.

Dolgozatomban kizárólag a ma élő idős sokác származású emberek által elmondottakat használtam fel. Igyekeztem csak „tisztta forrásból” meríteni, és hiteles képet adni erről a szép népszokásról.

### Segítőim és adatközlőim voltak:

- Bárác Kata 85 éves, Újmohács, Felsőkanda 10. sz.  
Madlic Marica 67 éves, Mohács, Ady Endre utca 38.  
Bárác Mija 70 éves, Mohács, Ady Endre utca 38.  
Somogyvárác Ilka 76 éves, Újmohács, Alsókanda 55. sz.  
Bosnyák Marica 73 éves, Újmohács, Alsókanda 23. sz.  
Bubreg Marica 54 éves, Mohács, Bajcsy-Zsilinszky utca 63.  
Bárác Anka 63 éves, Mohács, Hősök tere 1.

*Bechtel, Helmut Herman*

## A határ mindenkori odaátja egy Közép-Európa-szövegben

*Béla Bayer: Dort drüben (Odaát)*

„Az ember legmélyebb lényegéhez tartozik, hogy határokat állít fel önmagának, de szabadon, azaz úgy, hogy ezeket a határokat újra megszüntethesse, hogy magát rajtuk kívül helyezhesse.”<sup>1</sup>

(Georg Simmel: Hid és ajtó)

### 1. A családfaregény: út az eredet felé

Béla Bayer *Dort drüben (Odaát)* című regénye 2002-ben jelent meg német nyelven a székszárdi Kerényi Kiadónál. Ma a németországi Homburgban élő és alkotó szerző az 1945 utáni magyarországi német irodalomnak Claus Klotz, Valeria Koch, Nelu Bradean-Ebinger és Joseph Michaelis nevével fémjelzett harmadik generációjához sorolható.<sup>2</sup> Bayert a magyarországi német irodalomban inkább kivételnek számító alkotói kétnyelvűség jellemzi: Valeria Kochhoz hasonlóan magyar és német nyelven egyaránt pub-

---

<sup>1</sup> Simmel, Georg: Hid és ajtó. = Hid: irodalmi, művészeti és társadalmi folyóirat. 2007/2. 30. p.

<sup>2</sup> Pável Rita az 1945 utáni magyarországi német irodalom korszakait elemezve a harmadik nemzedék tagjait a „fatalabb generáció” elnevezéssel illeti, ugyanakkor rögtön kiemeli, hogy a kifejezés csakis viszonyfogalomként képzelhető el. Az ehhez a körhöz sorolható alkotók főleg az 1980-as évektől kezdve váltak a nemzetiség irodalmának meghatározó személyiségeivé. Életpályájuk már nem kötődik a második világháború előtti német falusi társadalmak zárt közösségeinek tapasztalatához, a világégés és az azt követő apokaliptikus események sem határozzák meg művészetük biográfikus hátterét. A tájszólás, a népviselet, a hagyományok és a népi szokások archaikus világa számukra már csak töredékcikkekben jelentette a német identitás alapját. Értelmisségiként elfordulnak a korábbi generációknak a népköltészeti motívumokra, valamint a német klasszika és romantika esztétikai elveire építő stílusától. Művészetükre a XX. század stílusirányzataihoz kötődő világirodalmi szerzők tettek jelentős hatást, formai útkeresésük és kérdésfelvetéseik a kortárs európai szellemi áramlatokba ágyazódik be. Ez az irodalom már az urbánus tér kulturális dimenzióhoz kötődik, ugyanakkor nem veszíti el a nemzetiségi léthelyzettel fenntartott kapcsolatát sem. Lásd Pável Rita: Die ungarndeutsche Literatur nach 1945. Zweiter Teil. In: Suevia Pannonica 2002 5-55. p.

likál. A szerző azon kevesek egyike, akik a kortárs magyarországi német prózában a regényig jutottak, fontos bizonyítékát adva ezzel annak, hogy a kisebbség irodalma még képes kibocsátani magából hosszabb terjedelmű elbeszélő szövegeket is. Bayer művészete ezáltal Stefan Raile prózájával állítható párhuzamba, aki bár kitelepítettként Németországban nőtt fel, de témái és kötődése által szintén a magyarországi német irodalom alkotójának tekinthető. A *Dort drüben* című regény a nemzetiség XX. századi történelmének és kultúrájának szépirodalmi feldolgozására tesz kísérletet, koncepciója által szoros kapcsolatban áll Kalász Márton, László Lajos, Elmer István, Balogh Robert vagy Ircsik Vilmos regényeivel, amelyek a kisebbség sorsát a magyar irodalom keretein belül tematizálják.<sup>3</sup>

„*A londoni Chelsea városrész viktoriánus parókiáján napok óta nyugtalanság uralkodott. Nem csak Carolnál, a lelkész mostohalányánál; édesanyja, Misses Fraser is nehezen uralkodott magán, holott az ösztöndíj elnyerésének híre, amely lánya számára lehetővé tette a római tartózkodást, már megérkezett.*”<sup>4</sup> Ezek a mondatok akár egy angol bűnügyi történet bevezetőjeként is szolgálhatnának, és a krimi műfaji jegyei valóban nem állnak távol Béla Bayer *Odaát* című regényétől. Carol Fraser a római ösztöndíj elnyerése után a kontinens felé veszi az irányt, első állomása azonban nem az Örök Város, hanem Budapest, ahol szülei egykoron megismerkedtek egymással. Ezzel a kis kitéréssel a bűnügyi történet végérvényesen elkülönöződik önmagától, hogy átadja helyét a lány reménytelen identitáskeresésének, és elindítson egy genealogikus narratívát. A krimi műfaji jellegzetességei a szöveg egyes pontjain újra és újra visszatérnek az elbeszélésbe: a bűncselekmények elkövetője legtöbbször egy-egy államnak nevezett bünszövetkezet, az áldozatok pedig a hatalom játékszereként vergődő szubjektumok. A krimi kódjai egyben egy lehetséges befogadói pozíciót is felkínálnak: az olvasó maga lehet a nyomok megfejtésére vállalkozó detektív, aki a sorsok, identitások és nyelvek hálózatában képes létrehozni a jelentéseket.

<sup>3</sup> Heilmann József több tanulmányában is elemzi a kortárs magyar irodalom „sváb” tematikájú regényeit, amelyek a hagyomány, a múlt, a nyelv, az asszimiláció és az identitás problematikáit járják körül ambivalens módon a magyar irodalom keretein belül. Ezek a művek természetesen nem sorolhatók a magyarországi német prózához, a szövegek nemzetiségi gyökerekkel rendelkező alkotói azonban számos ponton hasonló kérdésvetéseket fogalmaznak meg, mint a kisebbség irodalmának képviselői. Ezek az elbeszélések nem egy esetben a múltbeli traumák feldolgozásának vagy az identitás kérdéseinek olyan mélységeiig jutnak, ahova a kortárs kisebbségi irodalom eddig csak ritkán volt képes betekintést nyújtani. A magyar irodalomnak ez az irányzata a hazai német kultúra olyan határterülete, amelynek a nemzetiség írásbeliségével való kapcsolata mindaddig még kevésbé feltárt terület maradt. Lásd Heilmann József: Sorsképek az irodalom tükrében: tanulmányok, műelemzések a nemzetiségi-kisebbségi sorsról. Garay János Gimnázium Centenárium Alapítványa, Szekszárd, 2006, valamint Bechtel Helmut Herman: Traditionen und Grenzgebiete der ungarndeutschen Gegenwartsliteratur. = Genius Lesestücke 2007/4. 46-49. p.

<sup>4</sup> Bayer, Béla: *Dort drüben*. Kerényi Verlag, Szekszárd, 2002. (Az idézetek fordítója: B.H.H.) 7. p.

Az események időbeli koordinátáira gyakran csak a történelmi háttér horizontja felől érkező információtöredékekből következtethetünk: Carol Fraser „*Richard Nixon amerikai elnök lemondásának*”<sup>5</sup> évében, azaz 1974-ben indul útnak. Ezzel egy kétirányú odüsszeia veszi kezdetét: a római ösztöndíjjal a lány egyrészt saját művészi kibontakozása felé halad, másrészt viszont az időbeli előrelépés ellenére is egy retrospektív távlatot nyit meg a narrációban. Carol Budapesten valódi apjával, Martin Kovács-csal, azaz Kovács Márton mérnökkel akar találkozni, aki '56-os menekültként a száműzöttséget nem tudván tovább elviselni egykor magára hagyta párját, és szülőhazájában új életet kezdett. Carolnak az apja utáni kutatása egy többszintű identitásvizsgálat megnyilvánulása is egyben: a lány komplex ontológiai gyökerkeresésének pszichológiai, nyelvi, kulturális, történelmi és szociológiai vetületei bomlanak ki az olvasó előtt. Az elbeszélés motíválója nem más, mint a női főszereplő bizonytalan identitásstruktúrája; a szöveg narratívái pedig az utazás, az életút és az életpálya motívumok segítségével szövik tovább a történetet. A kétfelé kibomló idő mentén a szöveg egy „*családfaregény*” megkonstruálása felé mutat: a családfaregény terminus technicuson a családfaregény azon fajtáját értem, amelyben a családtagok élettörténeteinek, karrierjeinek, életpályáinak alakulása nem szervezhető egy transzcendens középpont köré.

A családfaregény klasszikus műfajában az elbeszélés kiindulópontja egy reális térbeli pozíció: egy ház, egy kastély vagy egy palota, amely a család önazonosságának mindenkori jelölője is egyben. Thomas Mann *Buddenbrook-ház* című regényében a bomlást a család új társadalmi helyzetét kelőképpen kifejező előkelő polgárház megvásárlása indítja el, a közösség pusztulásának végső állomása pedig az épület kényszerű eladása. Heinrich Böll *Biliárd fél tízkor* című művének Fähmel családja a XX. századi német történelem tragédiái után is birtokolja a kölni dómra, azaz az európai kultúra mindenkori viszonyítási pontjára néző polgári lakást, a szimbolikus középpont megőrzése pedig a túlélés jele és záloga is egyben.

Carol Fraser és családjának élete nem egy megragadható középpont köré szerveződik: a lány perspektívájában a regényben csak egymásba szövődő történetekből mozaikszerűen rajzolódik ki maga a család. A család a történetek kezdetétől fogva csakis töredékeiben van jelen: nem az együttélés valódi közössége, hanem egy a történelem áramlatai által laza hálózattá mosott szerveződés. A családtagok a cselekmény tetőpontján a nagyapa, Hans Knittel hatvanadik születésnapja alkalmából Magyarországra tartanak: a rokonság azonban így is csak megközelíti az eredet helyszínét. A genealogikus narratíva nem érheti

<sup>5</sup> Uo.



el a hagyomány és az önazonosság szimbólumát, a sváb család egykori lakóhelyét, Edensthal községet, a találkozásra a szocialista bányászvárosban, Komlón kerül sor. A tradíció középpontjának kimozdulása, valamint a gyökértelenség városának térnyerése a „családfakutatóként” útra kelő Carol kudarcát és a múlt rekonstruálhatatlanságát szemlélteti. A családfaregénynek minden esetben meghatározó szereplője egy vagy több olyan ágens, aki a történetek kibomlása során a család múltjának feltérképezésére tesz kísérletet, vagy akinek mozgása mentén öntudatlanul mutatkozik meg saját eredetének szerkezete. Carol Fraserhez hasonló motivációval „indul el” Balogh Robert Schwab-trilógiájának a regény szintjein metaleptikus módon átjáró implicit szerzője/narrátora/unokája, aki az asszimiláció végső határainak urbánus közegéből antropológusként közelít a rurális tér archaikus világa felé, hogy megszólaltassa az elsüllyedő hagyományt. Bischof Aladár is ezt az utat járja be Elmer István *Paraszttbarokk* című művében: fővárosi értelmiségiként tér vissza német őseinek lakhelyére, Bácsaljára, hogy újratemesse édesapját, ott azonban egy különös időutazás során kirajzolódik előtte családjának egész kettőszázötven éves története.

A családtörténet mellett a szöveg többféle műfaji kódrendszer elemeit hordozza magán, amelyek esetenként csak jelzésszerűen tájékoztatják a befogadót másfajta olvasási stratégiák kialakításának lehetőségéről. A történet kronológiájában a harmadik generációhoz tartozó szerelmespár mindkét tagját a művészi karrier gondolata foglalkoztatja: Carol Fraser ígéretes festőpalánta, Martin Kál pedig tudományos pályafutása mellett az írásnak szenteli életét. A művészregény fogalmának relevanciáját növeli, hogy a Knittel család múltjának történetét éppen Martinnak az elsődleges narrációba beágyazódó kisregényéből ismerhetjük meg. A két főhős alakja a karrier alakulása tekintetében a vasfüggöny két oldalán ellentétes irányt mutat: bár festői módszereiről szinte semmit sem tudunk, Carol pályája egyenesen halad a siker felé. Martinnak a kádári Magyarországon ezzel szemben szembesülnie kell saját szellemi szabadságának korlátozottságával: társadalomkritikai aspektusokat is megszólaltató történelmi elbeszélése csak az egyetemi nyomdában kerülhet sajtó alá. Kál gondolatai nem érhetik el a nagyközönséget, a férfi pedig részben ennek következtében egyre inkább a líra felé fordul. Az *Odaát* ebben az értelemben a vasfüggöny két oldalának társadalmi berendezkedésében egyben a művészi kiteljesedés lehetőségeire is rávilágít: míg a tehetség számára nyugaton egyenes az elismertség felé vezető út, addig keleten a diktatúra kultúrpolitikájával találja magát szemben.

## 2. Idegenség és határhelyzet

A regény Európa XX. századi tragédiái mentén a kulturális, a nyelvi és a politikai határvonalak átjárhatóságának problematikáját tematizálja. A határhelyzetek és a határátlépések szituációiból adódó kérdésekre az egyes szereplők szubjektumpozícióiból eltérő válaszok érkeznek: a kulturális háttér különbözősége egyben a cselekvési stratégiák lehetséges mozgásterét is meghatározza. Az első világháborúval meginduló történelmi folyamatok megbontják a Dél-Dunántúl német falvainak zárt világát: a régió a magyar és a német kultúra ütközeteinek terepévé válik. A nacionalizmusában egyre jobban radikalizálódó két nemzeti közösség célja, hogy a lakosságot, és ezzel magát a területet is saját ideológiájának befolyása alá vonja. Az öntudatára ébredő németység önvédelmi reakcióira (amelyek egyetlen esetben sem lépték át a nemzetiségi jogok ma is megállapítható minimumát) a magyarországi politikai elit közmegegyezéssel a németység kiűzésével (*Vertreibung*) választott.

A felvázolt események a Knittel család további sorsát is meghatározzák: a hadifogságból hazatérő Hans Knittelnek azzal kell szembeesnie, hogy elvesztette minden vagyonát, családját pedig Németország szovjet megszállási övezetébe telepítették ki. Knittel a háború utáni káoszban szerettei felkutatására indul, azt azonban nem tudhatja, hogy a határok túloldalára száműzött feleség épp őmiatta indul el az ellenkező irányból szülőföldje felé. A családfő határátlépési kísérletei minden tekintetben kudarcot vallanak: Ausztriában újra szovjet fogságba esik. Knittel meghatározó attribútuma az állandó raboskodás: a történelemmel szembeni sziszüphoszi küzdelme abszurd emberré teszi<sup>6</sup>, akit csak a folyamatos kudarcok tanítanak meg az értelmetlen próbálkozásokkal való felhagyásra. Rabsága sorsának tudatos vállalására készíti: visszatérően szülőföldjére apolitikus lényé válik, aki sztoikus nyugalommal veszi tudomásul a külvilág eseményeit. Knittel és az általa képviselt értékrend a zárt falusi társadalom terméke: röghöz kötöttsége erőssége és gyengesége is egyben. Saját kultúrájába való bezártsága lehetetlenné teszi számára a határok átlépését, nem képes a kihívásoknak megfelelően újraértelmezni az őt körülvevő világot. Felesége és lánya megtalálása sem az ő fáradozásainak eredménye, hanem a gondviselés adománya. Fogolyléte mindaddig vergődés, amíg bele nem törődik a megváltoztathatatlanba: a szülőföldnek tekintett térrel való azonosulása ennek következtében is egyre merevebbé válik. Nem a magyarországi német hagyomány képviselője, perspek-

<sup>6</sup> Camus, Albert: Sziszüphosz mítosza. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1990.

tívájában valamiféle regionális identitás válik egyre hangsúlyosabbá, miközben tragédiái ellenére groteszk módon még mindig őriz magában valamit magyar hazafiságából is.

Más szociokulturális stratégiák határozzák meg Amalia Knittel élettörténetének alakulását. A lányt nagyszüleivel, két bátyjával és édesanyjával együtt Németország szovjet megszállási övezetébe telepítik. Az édesanyjuk által magukra hagyott gyermekek a nagyszülők halála után árvaházakba kerülnek, és végérvényesen elszakadnak egymástól. Amalia az NDK nevelőotthonaiban a szocialista ideológia vonzáskörében nevelkedik fel, alakja a kulturális hospitalizáció mintapéldája. Az ötvenes években diákként hazalátogató lánynak nincs valódi világképe, a magyarországi válsághelyzetre a szocialista ideológia horizontjáról ad bizonytalan válaszokat. Amalia valójában tulajdonságok nélküli ember, akit – bár élete során többféle „nagy elbeszéléssel” kerül kapcsolatba – valójában sokáig nem határoz meg egyetlen politikai, nemzeti vagy kulturális szerveződés sem. A nyelvek, eszmék és identitások találkozási pontjain felnövő lány a határlét életművésze, akinek személyisége szöges ellentétben áll apjának röghöz kötöttségével. Mig Hans Knittel egzisztenciális pozíciója a rabság fogalmaival írható körül, Amaliának a szabadságba vetettség terhével kell folyamatosan szembesülnie. A lány az egyik történelmi tragédiából a másikba sodródva bolyong a politikai, nemzetiségi, nyelvi, kulturális és ideológiai határok által útvesztővé alakított Európában. Az 1956-os forradalom eseményei után barátjával, Martin Kováccsal elhagyja Magyarországot, és nyugatra menekül. A férfi azonban „odaát” szembesül azzal, hogy valójában képtelen átlépni bármilyen határt: Angliában magára hagyja az állapotos nőt, és visszatér hazájába. Az NDK szocialista árvaházában felnövő, magyarországi német származású Amalia Knittel metamorfózisa Londonban ér véget, ahol Misses Fraserként egy anglikán lelkész mellett a vallás felé fordul. Amaliával a kollektivisták tömegtársadalmak okozta pusztítás után a viszonyítási pontjait és ezzel egyensúlyát veszített európai ember talál vissza a keresztény értékekhez.

*Carol Fraser, Amalia Knittel és Martin Kovács lánya a kozmopolita London gyermeke, aki apakomplexusától vezérelve egy „végzetes” kitérőt tesz fogantatásának helyszíne, a szocialista metropolisz, Budapest felé. A találkozás megghiúsulása után a szülők megismerkedésének színhelyén, a Gerbeaud Cukrászdában az apakeresés társkereséssé alakul át, továbblendítve ezzel a „családfakutatás” kibontakozását. „A Duna-parti sétányon pillantotta meg a fiatalembert. Egy könyvvel a kezében egy alacsony falon ücsörgött, és hallgatta a hullámmást. A lány a másik irányból érkezett, bizonytalan volt, mert a térkép ellenére eltévedt, és a kereszteződést, ahol*



le kellett volna kanyarodni, nem találta meg.”<sup>7</sup> *A Martin Kál irányába kibontakozó szerelem az Elektra-komplexus és az identitáskeresés beteges el-fajlását mutatja: Carol egy apjával megegyező keresztnévű férfiben szeret bele, akivel fogantatásának helyszínén, Budapesten találkozik, tehát pontosan ott, ahol szülei egykoron megismerték egymást a forradalom napjaiban. Egymásra találásuk kronotoposza mindezek tudatában többszörösen is metaforikus jelentéstartalmakkal töltődik meg: Carol szemében Budapest, a Duna, a Gerbeaud és a Martin név a magyar kultúra és egyben származásának emblematisztikus pillére. A fiúhoz fűződő kapcsolata nem más, mint nárcisztikus indíttatású identitáskeresésének kivetülése az interszubsztjektivitás szintjére: a lány valójában a magyar kultúrába szerelmes, Martin pedig ebben a relációban pusztán egy projekciós felület. Számára Magyarország az eredet egzotikus mítoszainak birodalma, amelybe Martin Odaát című kisregényén keresztül nyílik lehetősége a beavatódásra. A Londonban felnövő Carol gyökértelensége a fiatalkori Amalia Knittel léthelyzetéhez hasonlítható: torz kötődési hálózatának hátterében azonban nem a kollektivistista társadalom hagyomány nélkülsége, hanem a nyugati kultúra kozmopolita multikulturalizmusa áll.*

Bár Carol görcsösen keresi származásának építőelemeit, soha nem azonosulhat szüleinek szürkeségbe süllyedt szülőházájával: művészi karrierje a London-New York tengely szupranacionális nagyvilága felé halad. A vasfüggöny túloldalának, azaz önnön eredetének megismerése számára pusztán a szerelmi láz víziója marad, így az ő életpályája is a határátlépés lehetetlenségéről tanúskodik; abba a társadalomba tér vissza, ahonnan a regény kezdetén útnak indult. Barátja, Martin Kál, a szöveg másodlagos narrátora: az ő sorsa Hans Knittel tanítványaként már a regény elején megpecsételődött. Mestere sztoikus életfilozófiája az ő fejlődési pályájának is irányt szab: mikor lehetősége adódna szerelmével Londonban maradni, nem képes ellenállni a szülőföld vonzásának, és hazatér Magyarországra.

Martin Kál és Carol kapcsolatában újrajródik a lány szüleinek tragédiája: a határok átjárhatóságának illúziójától egészen a kulturális idegenséggel való szembesülés katasztrófáig. Döntéséért a fiúnak otthon bűnhőnie kell: míg eddig szabadon utazhatott külföldre, a cseh-szlovákiai Charta 77-tel való szolidaritás vállalása következtében bezárul előtte minden kapu. Ellenzéki szerepvállalása börtönné változtatja számára saját hazáját: elveszíti kutatói állását, tetteinek lehetséges következményei elől pedig önkéntes száműzetésbe menekül. Az országa történelmében egyre jobban elmélyedő Kál egy dél-dunántúli községben vállal tanári állást: a szellemi perifériára sodródása a hatalommal való szélmalomharcának

<sup>7</sup> Bayer, Béla, 12. p.



egyenes következménye. Kált Knittelhez hasonlóan paradox viszony fűzi Magyarországhoz, hazaszeretetét az ország aktuális hatalmi strukturái büntetéssel viszonozzák, a történész azonban már hamarabb tanul hibáiból. A fővárosba, azaz a kulturális centrumba való visszatéréshez a knitteli „bölcsség” elfogadásán keresztül vezet az út. Történészként Kál azonban mesterénél hamarabb eljut a szükségszerűség elfogadásáig: sztoikus nyugalommal tudomásul veszi a diktatúra játékszabályait, ezután már csak módjával vesz részt az ellenzéki megnyilvánulásokban. Carol nagyvilági karrierjével szemben Martin egyre beljebb hatol saját kulturájába, regionális identitásának fokozatos erősödése mellett a hit kérdései is foglalkoztatják; rabságában is képes kialakítani a szabadság illúziójának feltételeit.

Martin Kálnak a keretnarratívába beágyazódó Odaát című kisregénye *mise en abyme*-ként tükrözi vissza az azonos című regény strukturáit. A beágyazás egyrészt leleplezi a tételezett szerzőnek a regény fűlszövegében elhelyezett csapdáját, amelyben művét „realista regény”-ként határozza meg. Ez a fordulat alapvetően változtatja meg a befogadói stratégiát: míg a kerettörténet történelmi utalásaival és szociologizáló elemeivel egyértelműen a referenciális olvasási módot erősíti, a *mise en abyme* rést nyit ezen a folyamaton. Lucien Dällenbach szerint ez a narratív alakzat minden esetben a szöveg ellen jön létre, azaz szükségszerűen csavar egyet az olvasás stratégiáján: „Ha az alaptörténet kvázi-pragmatikus befogadást igényel, akkor a *mise en abyme* az öntükröző befogadásnak nyit utat, és lehetővé teszi számunkra, hogy a szövegre a maga anyagiségében tekintsünk. Ha pedig az öntükröző eljárás van kezdetben túlsúlyban, akkor a *mise en abyme* a kvázi-pragmatikus befogadást és a képzeletbeli hatalmát állítja helyre. Másként szólva a *mise en abyme* úgy jelenik meg, mint a domináns befogadás ellentéte, és mint ilyen, páratlan eszköze annak, hogy lényegileg lehessen ellentmondásossá tenni az olvasás tevékenységét.”<sup>8</sup>

A regénynek az azonos című betéttörténeten keresztül megkettőződése egyértelműen a szöveg fikcionáltságára irányítja a figyelmet: megtöri a referenciális olvasás harmóniáját és a leépíti a realista regénynek a szöveg elején megkonstruált képzetét. Kál kisregénye nem mesterének valóságos élettörténetét meséli el: fikcionális volta hamar lelepleződik, Kál mint másodlagos narrátor ugyanis aligha láthat bele Hans Knittel évtizedekkel ezelőtti gondolatmenetébe, nem ismerheti érzéseit és minden lépését. Mindezek után az is azonnal nyilvánvalóvá válik, hogy a beágyazódó narratíva szereplői nem lehetnek identikusak a kerettörténet azonos nevet viselő fi-

<sup>8</sup> Dällenbach, Lucien: Reflexivitás és olvasás. In: Bene Adrián-Jabloneczay Tímea (szerk.): Narratívák 6. Narratív beágyazás és reflexivitás. Kijárat Kiadó, Budapest, 2007. 53-54. p.

guráival. A beágyazott elbeszéléshez rendelhető lehetséges világ semmiképpen sem lehet azonos a kerettörténet univerzumával, a helyszínek, a szereplők és a cselekménystruktúrák metalepszise az elsődleges elbeszélés szintjéről egy fikcionális világba lépteti át az olvasót. Miközben a szöveg ezen metafikcionális elemei aláássák a szereplői identitást, egyben a kerettörténet fikcionalitására is felhívják a figyelmet. A szöveg önreflexivitása által jelzi a befogadó felé, hogy a gyanú hermeneutikája mentén közeledjen a megszólaltatott nyelven kívüli realitásokhoz, hiszen nem történelemkönyvet tart a kezében. Ugyanakkor az sem hagyható figyelmen kívül, hogy tematikája és a beágyazódó kisregény szerzőjének szakmáján keresztül a szöveg egyben a történelemnek a történetírói tevékenységben végbemenő megkonstruálására kérdez rá. A történész Kál a szocialista diktatúrában saját szakmáján keresztül képtelen a közelmúlt kritikus feltárására, ezért az irodalom eszközrendszeréhez folyamodva hozza felszínre az elleplezett társadalmi és történelmi traumákat. Ez a koncepció szoros kapcsolatban áll Hayden White-nak a történelmi szöveg narrativitásáról és konstruáltságáról vallott nézeteivel, amely szerint a történészek elbeszélései számos esetben az irodalom eszközrendszerét használva idéznek fel egy múltbeli eseménysort, az irodalmi szöveg pedig nem ritkán sokkal hatásosabban képes közelebb hozni a befogadó számára egy-egy letűnt kor hangulatát, szemléletmódját és eszményeit.<sup>9</sup>

### 3. A határ mindenkori odaátja

„Odaát, velünk szemben, egy jobb világ terül el...”<sup>10</sup> – állapítja meg Hans Knittel a doni lövészárokban, röviddel azelőtt, hogy a szovjet tankok megkezdik megsemmisítő támadásukat, és elsöprik a második magyar hadsereget. Hogy a szovjet katonák nagy honvédő háborújának hátországáról elmélkedik, a túlvilági tájak látomása kerítette hatalmába, netán a regény másik narratívájában kibontott jövőbeli eseményekre gondol, nehéz eldönteni. Szavaiban azonban egyértelműen megfogalmazódik az emberi ittléne az az egzisztenciális tapasztalata, amely őt saját határainak mindenkori odaátja felé vonja. A regény egyben a kulturális másság reprezentációja is: a szereplőknek az identitások, kultúrák és nyelvek európai útvesztőjében újra és újra a határátlépés kényszerével kell konfrontálódniuk. A történet téridejében bizonyos politikai és társadalmi határátlépés

<sup>9</sup> White, Hayden: A történelmi szöveg mint irodalmi alkotás és A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében. In: White, Hayden: A történelem terhe. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 68-142. p.

<sup>10</sup> Bayer, Béla, 24. p.

még elképzelhető: Elisabeth Knittelnek például a kitelepítés után sikerül hazajutnia Németországból, és sok nehézség árán újra integrálódnia az önmagától többszörösen is elkülönöződött magyarországi társadalomba. A határok átlépésének sikere mögött azonban egy ördögi paktum rejlik, Lisbeth hatalmas árat fizet a hazatérésért: két fiát, Floriant és Gustavot végérvényesen elveszíti. Figyelemre méltó Martin Kál karrierje is, árva gyermekként Zobákról, a társadalom pereméről indul, történészként és íróként pedig a szellemi elit tagjává válik. Saját kultúrájának elhagyására azonban már nem vállalkozik, és a döntés visszahozhatatlan egzisztenciális szituációjában, Londonban visszautasítja a nyugatra költözés lehetőségét. Carol Magyarország-képe, „magyar” identitása, Martinhoz fűződő kapcsolata szintén mindvégig a határ odaátja marad: a másság felé irányuló vágy nála az eredet képzetével kapcsolódik össze. Az odaát világával való azonosság a nyugati kultúrkör metropoliszaiban otthonos művész számára természetesen a kezdettől fogva elképzelhetetlen: a vasfüggönyön túlra költözés fel sem merül benne, Martinra rabként tekint, akit ki kellene szabadítani a szocialista társadalom fogságából.

A családok szétszakadása, a kapcsolatok ellehetetlenülése és a szerelmek elmúlása fölé a szereplők kudarca után csupán maga a narráció képes hidat verni. A Knittel család csakis az elbeszélés által válik közösséggé: Carol Martinnak a kerettörténetbe beágyazódó *Odaát* című kisregényéből ismeri meg ősei történetét. A német és magyar felmenőkkel rendelkező Carol, aki a nyugati világ egyik multikulturális centrumában egy anglikán lelkész mostohalányaként nőtt fel, Rómában olvassa saját családjának egy „idegen” által papírra vetett történetét. Az önnön eredetétől többszörösen is elkülönöződött lány számára az elbeszélés építi fel azt a hidat, amely lehetőséget teremthet a túloldalra való átjárásra. A narráció ugyanakkor csupán híd, amely összeköti a két partot, a határokat azonban nem törölheti el, a két oldal azonossága ebben a lehetséges világban nem képzelhető el. Georg Simmel szerint „a tárgyak a tér könyörtelen egymáson kívüliségébe vannak száműzve, az anyag egyetlen töredéke sem oszthatja meg tulajdon helyét egy mássikkal, a különböző összetevők valódi egysége a térben nem létezik.”<sup>11</sup> A térben létező „tárgyak” egymástól való elválasztottsága ezek szerint megváltoztathatatlan állapot, amely a mindenkori odaát imaginárius tereinek megkonstruálására kényszerít minket. A legnagyobb emberi teljesítmény a kapcsolat megteremtése a határ két oldala között, azaz egy híd felépítése, amely megteremti az átjárás, a kommunikáció lehetőségét. Simmel számára a híd ennek a kiemelkedő vállalkozásnak a

<sup>11</sup> Simmel, Georg: Híd és ajtó. = Híd: irodalmi, művészeti és társadalmi folyóirat. 2007/2. 30. p.



metaforája, hiszen a két partot összekötő építmény maga a kapcsolódás akarátának megtestesítője.<sup>12</sup>

Az *Odaát* határok által szabdaltnak tűnő térvidéjében, ahol az átlépés és a túldallal való azonosulás lehetősége reménytelenül kudarcra ítéltetett, csakis az elbeszélés maga képes a koherencia létrehozására. Maga a narráció a híd, amely egységbe foglalja a radikálisan széttartó történeteket Carol Frasernek a New York-London tengelyen megvalósuló művészi karrierjétől Hans Knittel komlói bányászvilágáig. Martin és Carol viszonyával ezen a hídon történik meg két világ találkozása, majd az idegenség felismerésével innen indul az egymástól való eltávolodás is. Maga az elbeszélés egyszerre hirdeti a határok által elválasztott világok dialektikus egymásra utaltságát, azaz a mindenkori odaát szükségszerűségét, és a másik oldallal való azonosulás lehetetlenségét. A kultúrák folyamatos egymásra íródásában a nyelvi és szociális határok is állandó eltolódásoknak vannak kitéve, ebben az állandó metamorfózisban pedig csupán az odaát létezése bizonyos.

#### 4. Volt egyszer egy Közép-Európa

„A határ: ajtókkal felszerelt híd.”<sup>13</sup> – állapítja meg Böröcz János a simmeli terminológia felhasználásával, amely ebben az értelemben nemcsak valamifajta választóvonal jelölője, hanem egyben a találkozás megvalósulásának helyszíne is. A határ a pontoknak azon sorozata, amelynek túldallán az adott nyelvjátekközösség középpontja által megszabott szabályszerűségek megszűnnek létezni. Az odaát világában már egy másik struktúra centrális rétegei szervezik a fennálló világrend működését, két kultúra közötti határsávon pedig nem ritkán valamiféle többnyelvűség létállapotának megfigyelésére nyílik lehetőség. Béla Bayer *Odaát* című regénye egy ilyen határsávba kalauzolja el a befogadót, ahol egy közép-európai történet elmondódására nyílik lehetőség.

A történet szereplői minden tekintetben határlények, akik az identitások sodrásában elkeseredetten keresik az azonosulási lehetőségeket. A XX. század közepének ideológiai, nemzeti, nyelvi vagy társadalmi változásai olyan eltolódásokat hoztak létre az európai államok közösségeinek életében, amelyek számos bizonyossággént megnyilvánuló rendszer újraértelmezését tették szükségessé. Az *Odaát* című regény egy magyarországi német származású család tagjainak perspektívájából követi figyelemmel azt a folyamatot, ahogy a második világháború pusztítása, a kontinens történel-

<sup>12</sup> I.m. 30-36. p.

<sup>13</sup> Böröcz János: A határ: társadalmi tény. = Replika 2002/6. 47. p.



mének legnagyobb népvándorlása és a határok újbóli átrendeződése után a kontinens polgárai új orientációs pontok után kutatnak. A vasfüggöny Európájának egyensúlya viszonylag nyugodt körülményeket biztosíthatott a különböző szociokulturális rendszerek zavartalan fejlődése számára, a stabilitás záloga azonban az újonnan felállított határok autoritásának megszilárdítása volt. A regény első generációja, azaz Hans és Elisabeth Knittel a háború és az azt követő totális káosz világában a Dontól a Dunáig egész Európát bebarangolja. Vándorlásuk maga a határok átrendeződése, útjuk nyugópontra jutása pedig a beszédmódok megszilárdulásának kezdete. A második generáció képviselőjeként fellépő Amalia Knittel „nagy utazását” az ’56-os kapunyitás teszi lehetővé: sikeresen kel át több országhatáron, mígnem eljut önmaga ideológiai identitásának újraértelmezéséig, azaz a megtérésig. A harmadik generáció már a megszilárdult bipoláris világrenddel szembesül, amely letiltja a határok átlépésére tett kísérleteket, és ellehetetleníti a partok közeledését.

A család sorsa Közép-Európának<sup>14</sup> a kétpólusú világrendben való feloldódását példázza: a nyugat és kelet hatalmi központjainak fogságában rekedt népek az első világháborút követően fokozatosan elveszítették belső kulturális és politikai középpontjaikat. Ez a folyamat törvényszerűen vezetett a saját régió feletti szuverén hatalom elvesztéséhez és a nagyhatalmak diktátumainak való alárendeltséghez. A vasfüggöny által létrehozott hatalmi struktúra a Közép-Európa-diskurzusok befagyasztását is okozta: az itt élő népeknél és nemzetiségeknél ez az egyre szűkebb határok politika és szellemi átjárhatatlanságához vezetett. A történelemmel önreflexív módon foglalkozó Hans Knittel és Martin Kál erre a kihívásra képtelen konstruktív választ adni: mindketten a helyzet kényszerű elfogadása, a befelé fordulás, azaz a bezárkózás mellett döntenek. A közép-európaiság tematizálása a narrációban Martinnak a Charta 77-tel való szimpátiájával jelenik meg:

---

<sup>14</sup> A „Közép-Európa” fogalomnak a politológiai, a történelmi vagy az irodalomtudományos diskurzusokban többféle értelmezése létezik, ezek felvázolására ez a tanulmány nem vállalkozhat. Egyes társadalomtudósok egyenesen tagadják a térség létezését, mások a kifejezés tartalmi kiüresedéséről beszélnek. Ezek szerint Közép-Európa a zsidó és a német kisebbségeknek a térség számbaállításából való klüzsével az 1940-es években felszámolta önmagát. A fogalom felelevenítése a XX. század második felében egyes csch és magyar értelmiségiek, többek között Milan Kundera és Konrád György nevéhez köthető. A kifejezés azóta elsősorban a nagy hatalmi struktúrákkal szemben az itt élő népek egymásra utaltságának hangsúlyozásával azonosítható. Magába foglal egyfajta nemzetek feletti humanitáteszményt is, amely túllép a térséget a XIX. század óta újra és újra átható nacionalizmusnarrációkon, és figyelmet szentel a mindenkori kisebbségi perspektíváknak is. V.ö. Diethelm Keil: *Wir in Mitteleuropa*. In: Fiebinger, Herbert-Keil, Diethelm (szerk.): *125 Jahre Vereine Deutscher Studenten Band II: Der Zukunft zugewandt, Akademischer Verein Kyffhäuser e.V., Bad Frankenhausen*, 2006. 99-106. p. illetve Olasz Sándor (szerk.): *Közép-európai változatok – Álmodok és realitások. JATE-BTK Összchasonlító Irodalomtudományi Tanszék-Tisztajt Alapítvány*, 1993.

ez a mozzanat a térség diktatúráival szemben valamifajta nemzettől független ellenállás jelölője. A régió közösségeinek a világ hatalmi centrumaival szembeni alternatív diskurzusa halvány jelét adja önmaga kontinuitásának egy olyan korban, amikor az effajta kérdésfelvetéseket a nyugat és a szovjet tömb megmerevedett szembenállása teljesen befagyasztotta.

Az *Odaát* című regény az identitáskonceptiók szórtságára irányítja a befogadói perspektívát egy olyan történelmi szituáció felvázolásánál, amely a diktatórikus rendszerek dominanciája által valamiféle monokulturális egységként tétéleződik a történelmi tudat számára. A szöveg a hivatalos ideológiák felszíne mögé kalauzolja az olvasót, teret nyitva a nemzeti-ségi kultúra, a dél-dunántúli bányászvilág vagy a művészlét aspektusainak felvillantására. Az egy családhoz kötődő és önnön eredetüket egy térségre visszavezető szereplők a XX. század közepének politikai szituációit a szociokulturális előfeltevéseikből következően gyakran radikálisan különböző perspektívából válaszolják meg. Az egymással dialogikus viszonyba lépő életstratégiáknak egyik összekötő eleme a mindenkori hatalommal szembeni bizalom elvesztése, és különböző ellenállási pozíciók kialakítása. A családját, vagyonát és közösségét elvesztő Hans Knittel magányos filozófálgatásaiba temetkezik, tanítványa, Martin Kál pedig lemond a szocialista hatalommal való teljes szembehelyezkedésről. Amalia Knittel fiatalkori hányattatásai után nem törődik már a közélettel: lelkészfeleséggént a vallásnak szenteli életét. Lánya, Carol Fraser a vasfüggöny túloldalán rekedt Martin elvesztését követően művészi karrierjének kibontakoztatásával foglalkozik.

A határok rácsai között kialakuló politikai, kulturális vagy morális válaszlehetőségek felvázolása még érdekesebbé válik, ha a szöveget az európai egységesülés mai horizontjával vetjük össze. A politikai határok lebontásának kortárs kísérlete természetesen ma sem eredményezi a nyelvi, kulturális vagy társadalmi törésvonalak felszámolását vagy könnyed átjárhatóságát. A hidegháborús hatalmi rendszerek alkotta határokkal szembeálló szubjektumok cselekvési lehetőségeinek irodalmi eszközökkel, regény formájában történő vizsgálata a magyarországi német irodalomban egyedülálló kísérlet. Bayer Béla *Odaát* című művének másik nagy erénye a szereplői szövegek sokszínűsége, és az ebből adódó dialogicitás, amely az újraolvasás során is lehetőséget teremt kérdések felvetésére.



# KISEBBSÉGGKUTATÁS SZEMLE





## SZEMLE

### *Nemzeti tudat, nemzeti és etnikai folyamatok*

#### Az állam és a szociális bizalom fejlesztése

*Herrerros, Francisco – Criado, Henar: The State and the Development of Social Trust  
= International Political Science Review, Vol. 29, No. 1 53–71 p.*

#### Bevezetés

A társadalmi tőkéről szóló szakirodalom nagy hangsúlyt helyez a bizalom és a közintézmények közötti kapcsolatra. Számos munka szerzője pozitív kapcsolatot feltételez a közintézmények és a bizalom között, míg mások azt hangsúlyozzák, hogy az állam szerepe: kikényszeríteni a társadalmi bizalmat. Néhány tanulmány megpróbálta empirikusan tesztelni az állam befolyását a társadalmi bizalom kiépítésében. Ezek közül vannak, amelyek kapcsolatot találtak a bizalom és a demokrácia között, azonban voltak olyanok is közöttük, amelyek vegyesebb vagy negatív kapcsolódást mutattak.

Általánosságban elmondható, hogy a legtöbb empirikus kutatás, amit ebben a témában folytattak, elméleti módszerek alapján vizsgálta a feltételezett kapcsolatot. Azt valószínűsítették, hogy az állam által keltett bizalom egyenlő mértékben oszlik meg a társadalomban. Nem vizsgálták azt, hogy az egyes társadalmi csoportok között milyen eltérések lehetnek a bizalom megoszlása szempontjából. Ez a feltevés megingathatja az eddigi nézeteket, különösen a modern, etnikailag és kulturálisan heterogén társadalmak esetében. Az etnikai kapcsolatokkal foglalkozó irodalomból az tűnik ki, hogy a különböző etnikai csoportok másként viszonyulnak a közszféra legitimitációjához. Ezért elvárható lenne, hogy megvizsgálják azt is, hogy az eltérő etnikai csoportok miként részesülnek az állam által generált társadalmi bizalomból, különösen ott, ahol a többség sokkal kedvezőbb helyzetben van az állami életben való részvétel tekintetében, mint a kisebbség.

A szerzőpáros ebben a cikkében a fentebbi kérdések megválaszolására tesz kísérletet. Első lépésben egy elméleti mechanizmust szeretnének felvázolni a közintézmények és a társadalmi bizalom között, nagy hangsúlyt fektetve az emberek egymás közötti viszonyaira, illetve az eltérő etni-

kai csoportok egymással való kapcsolatára. Második lépésben pedig empirikusan tesztelni szeretnék a fenti viszonyt egy 22 európai államot felölelő, 2002–2003-as európai társadalmi kutatás adatain.

### Állami hatás és társadalmi bizalom

Az állam szerepének a vizsgálata előtt a szerzők egy racionális döntésleírással megpróbálják meghatározni a bizalom fogalmát. Ehhez Coleman és Hardin definícióit vizsgálják meg. Coleman úgy definiálja a bizalmat, mint egy együttműködésről való döntést bizonytalanság közben. Ezt azért ítélik meg problematikusnak, mivel a bizalmat egyenértékűnek tartják magával az együttműködéssel, így a fenti definíció szerint maga a bizalom feleslegessé válik. Hardin definíciójában a bizalom egy egységbe forrt érdek. Harding szerint: *„Én bízom benned, mert a te érdeked egybefonódik az enyémmel, ami miatt érdemes vagy a bizalmamra.”* Ebben a definícióban a bizalom elvárás arra vonatkozóan, hogy a megbízó érdeke összefonódik a megbízottéval. A cikk további részében ezt a bizalomkoncepciót használják. Ez köztes megoldás, ahol a bizalom nem vak hitre épül, viszont nem feltételezi, hogy birtokoljuk az összes információt a teljes megbízhatósághoz. Ez az elképzelés könnyen összeegyeztethető a társadalmi bizalommal, amelyen az idegenekkel szembeni bizalmat értjük.

A szerzőpáros úgy látja, hogy a bizalom egy racionális és egy szubjektív elvárás a megbízott személy viselkedésével kapcsolatban. Azért racionális, mert érdekegyezésre épít, és azért szubjektív, mivel sohasem lehet biztos a megbízó abban, hogy a megbízott nem csapja be. A kockázat csökkentése úgy érhető el, ha egy harmadik fél a feleket rákényszeríti a megegyezések betartására. Ez a harmadik fél lehet külső erő, mint például a közhivatalok vagy bíróságok, amelyek megbüntethetik vagy elítélhetik az egyezmény megszegőjét.

Azonban az erő nem garancia a bizalomra, még ahhoz sem elég, hogy az emberek tiszteljék a törvényeket. Fontos azt vizsgálni, hogy a közintézmények miként képesek betölteni a kikényszerítő szerepet. A két szerző arra is hangsúlyt fektet, hogy a bizalom ismétlődő cselekvések által változik. A megbízó emlékezetében megmaradnak a korábbi megbízások emlékei, és a jövőben ezek tudatában dönt. Ha az állam képes betartatni a megállapodásokat, akkor az a bizalom növekedéséhez vezethet. Azonban az államok a valóságban nem képesek tökéletes betartatókként viselkedni. Továbbá az is elképzelhető, hogy az állam ezt a szerepet másként tudja ellátni más-más társadalmi csoportok körében. Ha az állam nem hatékonyan szankcionálja az egyezmények megszegését, akkor az csökkenti a társadalmi bizalmat. A fentiekből következően megfogalmazzák az első általános

hipotézisüket: „*Ha az állam nem hatékony a magánegyezmények betartásában, akkor kisebb a valószínűsége annak, hogy az emberek megbíznak polgártársaikban, mintha az állam hatékony vagy nem korrupt.*”

### Társadalmi bizalom, etnikai csoportok és az állam

A különböző társadalmi csoportok között eltérés van a politikai intézményekkel való azonosulás tekintetében. Ezért a szerzők arra számítanak, hogy az állam hatása valószínűleg másként fog érvényesülni az etnikai többség, mint az etnikai kisebbség körében. Ezt fontos kikötésnek tartják az állam szerepével szemben, különösen ott, ahol fokozott az etnikai sokszínűség. Egyre növekszik az a szakirodalom, amely az etnikai különbségek szerepét vizsgálja a társadalmi tőke és társadalmi bizalom tekintetében. Számos szerzőre hivatkoznak, akik arra a megállapításra jutottak, hogy ott, ahol etnikailag heterogén a társadalom, ott alacsonyabb a társadalmi tőke szerepe, és az etnikai elkülönülés a társadalmi bizalommal negatív viszonyban áll. Úgy tűnik, a bizalmatlanság a kulturális sztereotípiákon alapul, vagy egy másik olyan racionális mechanizmus feltételezhető, amely megnehezíti a bizalom fenntartását a társadalmi csoportok határvonalain túl. Egy etnikailag heterogén társadalmon belül még akkor is, ha az állam növelni szeretné a társadalmi bizalom általános szintjét, akkor sem feltétlenül következik be az, hogy ez a növekedés egyenlő mértékben érinti a különböző etnikai csoportokat. A szerzők konkrétan azt feltételezik, hogy az állam hatása különböző az etnikai többségre, mint a kisebbségre.

Ha egy társadalomban van két etnikai csoport, és az egyik többségben van, míg a másik kisebbségben, akkor mindkét csoport nagyobb bizalommal fog viseltetni a saját csoporttársai iránt, mint a másik csoporthoz tartozókkal. A legtöbb tanulmány arra a következtetésre jutott, hogy a társadalmi bizalom szintje az etnikai kisebbségben alacsonyabb, mint a többségben. Ugyanakkor a többségnek kisebb a bizalma a kisebbséggel szemben, mint fordítva. A kisebbség viszont az állammal szemben viseltet nagyobb bizalmatlansággal. Amerikai kutatások ezeket az állításokat támasztották alá, mind a fekete kisebbség, mind a spanyolajkú kisebbség esetében. Az is megállapítható, hogy ha az állam növelni akarja a társadalmi bizalmat, akkor a hatása erősebb a többségre, mint a kisebbségre, mivel az állam nagyobb mértékben védi a többség érdekeit. Összefoglalóan egy második hipotézist fogalmaz meg a két szerző: *ahogy az állam hatékonyabbá válik a társadalmi bizalom növelése szempontjából, úgy növekszik a bizalmak különbsége a többség és a kisebbség között. Még pontosabban: az állami hatékonyságnak nagyobb a hatása a többség bizalmi szintjére, mint a kisebbségéjére.*

A hipotézisek tesztelésére a szerzők egy 22 európai országban (Ausztria, Belgium, Csehország, Dánia, Egyesült Királyság, Finnország, Franciaország, Görögország, Hollandia, Írország, Izrael, Lengyelország, Luxemburg, Magyarország, Németország, Norvégia, Olaszország, Portugália, Spanyolország, Svájc, Svédország és Szlovénia) felvett kutatás eredményeit használták fel, amelyekben az intézményi és az egyéni szintet külön lehetett vizsgálni.

### A modell

A kutatók az empirikus modellben az adatok két szintjét kombinálták: a kontextuális aggregált adatokat az egyéni szintű adatokkal, majd mindehhez többdimenziós elemzést alkalmaztak. Ez a megoldás lehetővé tette számukra, hogy mérjék a társadalmi bizalom hatását az állampolgári karakterre, illetve az intézmények hatékonyságát. Független változónak a szociális bizalmat választották, amit úgy mértek, hogy megkérdezték, mivel ért egyet: hogy az emberek többsége megbízható, vagy pedig nagyon meg kell fontolni, hogy kiben bízik meg az ember. Ezt 1–10-ig kellett a kérdezetteknek megválaszolni, amely eredményeket végül két 5-ös csoportba vonták össze a kutatók. 0–4-et válaszolók bizalmatlannak minősültek, míg az 5–10-et válaszolók, a bizalommal bírók közé kerültek. Ezután két független változót készítettek. Az első feladata az volt, hogy az állami intézmények hatékonyságát mérje, ehhez a Közintézményi Indexet használták, ami két alindexből áll. Az egyik az igazságszolgáltatás függetlenségét, a magántulajdon védelmét, a kormányzat semlegességét a közszerződésben és a szervezett bűnözés mértékét súlyozta. A másik egy korrupciós alindex, amely a megvesztegethetőséget és átláthatóságot mérte a gazdasági változásokban és az adófizetésben. A kapott eredmények azt mutatják, hogy komoly eltérések vannak az országok között. A skandináv országokban a leghatékonyabb az állam a társadalmi bizalom tekintetében. Összesen 7 állam (Dánia, Finnország, Svédország, Svájc, Németország, Hollandia és az Egyesült Királyság) kapott 6-nál magasabb pontértéket, ami hatékony állami adminisztrációt feltételez, míg 5-nél alacsonyabb pontokat kapott Görögország, Olaszország, Csehország és Lengyelország. (Magyarország a 17. lett 5,18-as értékkel)

A másik változó a Gini index volt, amely a jövedelmi egyenlőtlenségeket méri. Ebben az esetben a független változó az etnikai hovatartozás (többségi vagy kisebbségi), az iskolázottság, a nem, a jövedelem és a közösségi részvétel volt.



### Eredmények

A szerzők két faktort hoztak létre. Az első egy adalék faktor volt, míg a második tartalmazta az interakciót a Közintézmény Index és a kisebbségi lét között. Az eredmények megerősítették azokat a korábbi eredményeket, amelyek rámutattak a társadalmi tőke pozitív kapcsolatára a közösségi tagsággal, a jövedelemmel és az iskolázottsággal. Ezekkel ellentétben a nem és az egyenlőtlenség szintje nem mutat szignifikáns eredményt a társadalmi bizalommal. Az első hipotézis vizsgálatához az első faktort használták. A változó együtthatója szignifikánsnak mutatkozott; tehát azokban az országokban, ahol nagyobb az állami szervek hatékonysága, ott nagyobb a társadalmi bizalom. Ugyanakkor a jövedelemkülönbségek esetén a növekvő jövedelem nem magyarázta a bizalom változását. Az eredmények megerősítették az első hipotézist, tehát a hatékonysággal nő a bizalom.

A második hipotézisre áttérve azt láthatjuk a második faktor segítségével, hogy az együttható szignifikáns, tehát van kapcsolat. A kapott eredményekből létrehozta két általános típust. Az egyik egy középfokú végzettségű, legalább egy közösségi szereppel bíró többségi személy, míg a másik egy ugyanilyen karakterisztikájú kisebbségi személy. Megvizsgálták az ő eredményeiket, és arra az eredményre jutottak, hogy a kisebb általános bizalommal rendelkező országokban szűkebb a két típus között a bizalmi különbség, és ahogy nő az általános bizalom az egyes országokban, úgy nő a bizalmi különbség is kettejük között. Ez az eredmény szintén pozitívan viszonyult a szerzők hipotéziséhez.

Összefoglalóan: a két szerző arra a következtetésre jutott, hogy a társadalmi bizalom állam általi növelésének eltérő hatásai a társadalom különböző csoportjaiban rávilágítanak arra, hogy nem lehet automatikusan megváltoztatni a társadalmi legitimitást, mivel az egyes csoportokat eltérő mértékű reakció jellemzi. Hogy mégis mit lehetne tenni? Nos, ennek vizsgálata, a szerzők bevallása szerint, immár túlmutat cikkük határain.

*Lajtai Máttyás*

## Az etnikai sokszínűség és az általános bizalom Európában

*Hooghe, Marc; Reeskens, Tim; Stolle, Dietlind; Trappers, Ann: Ethnic Diversity and Generalized Trust in Europe – A Cross-National Multilevel Study = Comparative Political Studies, 42. évfolyam, 2009. február, 2. szám, 198-223. p.*

Noha a legfrissebb kutatások negatív relációt mutattak ki az etnikai sokszínűség és az általános bizalom között, figyelembe kell venni a tényt, hogy ezek az eredmények gyakran csak egy országon belül, Észak-Amerikában folyó kutatások során keletkeznek. Az alábbi, az Európai Társadalmak Összehasonlító Vizsgálata (European Social Survey, ESS) mérésével, illetve a Gazdasági Együttműködési és Fejlesztési Szervezet (Organisation for Economic Co-operation and Development, OECD) kivándorlási sémákról szóló adataival kibővített tanulmány 20 európai országban hasonlítja össze a faji változatosság és az általános bizalom viszonyát. A többszintű tanulmány a korábbiakhoz képest aprólékosabb változatossági mutatókat vizsgál meg (górcső alá veszi például a faji változatosság típusát és növekedésének mértékét, valamint a bevándorlók jogi státuszát is). Az eredmények arra engednek következtetni, hogy az etnikai sokszínűség az általános bizalomra kifejtett negatív hatásáról szóló pesszimista következtetések csak az egyén szintjén állják meg a helyüket, globálisan, az európai országok szintjén nem bizonyultak megalapozottnak.

### Bevezetés

A közelmúltban a bevándorlás és a növekvő etnikai változatosság hatása a társadalom egységességére, különös tekintettel az általános bizalomra, állandó vitatémává vált akadémiai és politikai körökben, és általánosan, a társadalomban is. Az elmúlt évtizedekben a nyugati demokráciák egyre sokszínűbbé váltak etnikailag, és a nyugaton jelenleg tapasztalható demográfiai irányvonalakat, illetve a munkaerőpiac változásait figyelve, a közeljövőben még nagyobb etnikai és kulturális tagoltságot tapasztalnak majd. Ezért érthető, hogy a lehetséges fenyegetés, amelyet a kulturális és etnikai változatosság jelent a társadalom egységességére, érzékeny téma.

Valóban több tapasztalati kutatás is hozott olyan eredményt, amely szerint az etnikai sokszínűség és a fontos társadalom-kohéziós mértéknek tekintett általános bizalom között negatív reláció áll fenn. A bizalmatlanság nem csak magán az etnikai kisebbségen belül nagyobb, hanem a változatosságot maga körül tapasztaló többség soraiban is. Mielőtt azonban azt a végkövetkeztetést vonnánk le, hogy a faji változatosság káros hatást gya-

korol a bizalomra és más civil állásfoglalásokra, érdemes kiterjesztenünk a jelenlegi kutatásokat. Az első fő problémát az veti föl, hogy az etnikai változatosság és az általános bizalom közötti viszonyt vizsgáló tanulmányokat többnyire egy országban, jellemzően az USA-ban folytatták. E hiányosságot az alábbi cikk az Európai Társadalmak Összehasonlító Vizsgálata (European Social Survey, ESS) felhasználásával hozza helyre.

A második gyenge pont, hogy a fent említett tanulmányok csak az amerikai afroamerikaiak és a fehérek közötti etnikai szakadékra összpontosítanak. Az alábbi cikk ezt a szempontot további, különböző változatossági mutatókkal egészíti ki, a Gazdasági Együttműködési és Fejlesztési Szervezet (Organisation for Economic Co-operation and Development, OECD) európai kivándorlási statisztikáinak segítségével.

Az utolsó problematikus pontot pedig az jelenti, hogy az etnikai sokszínűség közösségi jellemző, tehát országos szinten kellene kezelni, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a sokszínűség hatásait többszintű, mind az egyéni, mind a közösségi szintet vizsgáló technikákkal javasolt elemezni.

### Eredmények

Egyéni szinten, a kutatások eredményei szerint a nők és az idősek nagyobb általános bizalommal vannak az emberek iránt, mint a férfiak és a fiatalabb generáció. A társadalmi-gazdasági tényezők is jelentősen befolyásolják a bizalom mértékét: a végzettség, a foglalkoztatottság, valamint a pénzügyi elégedettség pozitív relációban van az általános bizalommal. A templomba járók általában jobban megbíznak az emberekben, mint a kevésbé vagy egyáltalán nem vallásos megkérdezettek. Azok, akik külföldön születtek, többnyire bizalmatlanabbak, mint azok, akik az adott országban születtek. A politikai irányultság is egyenes arányosságban van a bizalommal: az erősebb politikai irányultság nagyobb bizalmat von maga után.

Az országok szintjén a várt, erős kapcsolat a bruttó hazai termék (gross domestic product, GDP) és az általános bizalom között bizonyítást nyert. Minél gazdagabb egy nemzet, az állampolgárok annál jobban bíznak az emberekben. Ahogyan azt már korábbi kutatások is kimutatták, a bizalom szintjét befolyásolják a társadalmon belüli kereseti egyenlőtlenségek is. Az emberek nagyobb bizalommal vannak egymás iránt az olyan országokban, ahol a jövedelmek szintje között nem tátong széles szakadék.

Érdekes módon az etnikai tagolódás általános mértéke az európai kontextusban nem gyakorol hatást az általános bizalomra. Az OECD-től származó adatkészlet 10 változatossági mutatója közül (ezek között szerepel például a bevándorlók teljes, 2002-es mutatója, illetve az iszlám országokból származó bevándorlók aránya) mindössze egy, a külföldi munka-

vállalók 2002-es beáramlásának értéke, mutatott jelentős negatív relációt az általános bizalommal. Mindazonáltal, ez a kivétel is jelentőségét veszti, ha az elemzésből kivesszük a kiugró értéknek számító németországi adatot.

A teljes adathalmaz és a kiugró értékek nélküli adathalmaz összevetése nem vezetett jelentős változásokhoz a végeredmény tekintetében. Mindössze két változás érdemel említést. Ha a svédországi kiugró adatot kiemeljük az adathalmazból, a külföldiek adott országra vonatkozó, relatív százaléka jelentős együtthatónak bizonyul, ami negatív irányban befolyásolja az általános bizalmat. A másik nagymértékű változást az a tény jelenti, hogy amennyiben a francia kiugró értéktől eltekintünk, a nem korábbi gyarmati területekről történő bevándorlás szintén negatív hatással van a bizalomra.

A változatosság növekedése ugyanakkor még erősebben válthatja ki a bizalom megingását és a fenyegetettség érzését, mint az állandósult változatosság. A bevándorló külföldi munkások számának hirtelen emelkedése, a felmérések tanúsága szerint, csökkenti az általános bizalom szintjét. A kiugró értékeknek azonban itt is érdemes figyelmet szentelni: ebből a szempontból Olaszország képvisel kiugró értéket, hiszen 2000 óta addig soha nem tapasztalt mértékű bevándorlási hullám érte el a múltban említésre méltó bevándorlással nem rendelkező országot. Ha ezt az adatot kivesszük az elemzésből, az általános mutató ismét normális szinten mozog.

Az elemzés a menedékjoghhoz és a honosításhoz kapcsolódó bevándorlási változókat vizsgáló részének tanúsága szerint a kért és elnyert menedékjog, a kiadott menedékjogok számának növekedése, a honosítás aránya, illetve a kapcsolódó adatok nem mutatnak említésre méltó összefüggést a bizalommal, sem a teljes, sem a kiugró adatokat mellőző adathalmaz tanulmányozásakor.

### Értékelés

A vizsgálat az etnikai sokszínűség és az általános bizalom összefüggései terén az európai közösségekben alapvetően korábbi adatokra támaszkodott, ugyanakkor kiegészítve azokat r fontos újításokkal. A megfelelő, többszintű tesztelési technika alkalmazásával számos változatossági mutató hatását megvizsgálta a tanulmány az általános bizalom egyéni szintjén.

A korábbi tanulmányok eredményeit az elemzés alapvetően alátámasztotta. Az egyéni szinten várt eredmények beigazolódtak: a férfiak, a fiatalok, az alacsony végzettségűek, a munkanélküliek, valamint az etnikai kisebbségek tagjai kevésbé bíznak embertársaikban. A korábbi tanulmányokkal ellentétben azonban, az európai kontextusban végzett elemzés



nem vezetett egyértelműen ahhoz a végkövetkeztetéshez, hogy a növekvő mértékű etnikai változatosság vagy akár csak a külföldiek bevándorlása jelentősen, káros hatással lenne az általános bizalomra. A 26 elemzett mérési adatból mindössze kettő hozott kiemelkedő eredményeket: a külföldi munkások bevándorlása, illetve a külföldi munkások bevándorlásának megnövekedése. Ezek az eredmények arra engednek következtetni, hogy valójában a munkaerőpiacon jelentkező versengésnek van negatív hatása az általános bizalomra. Mindkét kiemelkedő eredmény jelentőségét veszíti azonban, amint kiemeljük az elemzésből a kiugró értékeket (az előbbi esetben Németországot, az utóbbiban pedig Olaszországot).

A tanulmány nem kérdőjelezi meg alapjaiban a korábbi tanulmányok eredményeit az etnikai sokszínűség negatív hatását illetően az általános bizalomra, rendelkezik azonban több fontos okkal, amelyek miatt ragaszkodhat az általa feltárt új eredményekhez. Az első ezen okok közül az, hogy ez a tanulmány a legátfogóbb mindezidáig, a vizsgált változatossági mutatók mennyiségét tekintve. Másodsorban a tanulmány eredményei megbízható, többszintű felméréseken alapulnak. A harmadik tényező, ami miatt ezen kutatás eredményei eltérhetnek a korábbiaktól, a tény, hogy sok elemzés érzékenyen reagál a kiugró értékekre. Végül érdemes megjegyezni, hogy a kutatás értékei viszonylag magas általános szinten, az országok szintjén végzett vizsgálódás eredményeképpen jöttek létre. Azt is fontos leszögezni, hogy a változatossági mutatók jelentős szórást mutatnak a különböző európai társadalmak között. A külföldi nemzetiségűek országokénti arányában például az intervallum az 1 százalékos Lengyelország és a 9 százalékos Németország között terül el.

A tanulmány tehát nem kívánja megkérdőjelezni, hogy az etnikai sokszínűség okoz, illetve okozhat társadalmi feszültségeket és problémákat. Mindössze azt állapítja meg, hogy a faji változatosság nem vált ki olyan mértékben makacs és erős negatív hatásokat, amilyeneket neki tulajdonítanak.

*Dézi Timea*

## Etnikai szakadás a polgárháborúban

*Stathis N. Kalyvas: Ethnic Defection in Civil War = Comparative Political Studies  
Vol. 41 No. 8, August 2008 1043–1068 p.*

Napjaink kutatásaiban az etnikumot mint tényezőt egyszerű kategóriaként kezelik. Ez a szerző szerint jórészt abban nyilvánul meg, hogy ha valaki egy bizonyos etnikumhoz tartozik, akkor kötelezően annak az etnikai csoportnak a követését várják el tőle. Az etnikumot kétféleképpen szokták figyelembe venni a polgárháborúk esetén. Egyrészt mint független változót a makroszintű polgárháború-kutatásban, tipikusan az Etnonacionális Fraktalizációs Indexet használva (EFI), amely meghatározza a nyelvi különbözőség által az etnikai identitást. Ebben az esetben az etnikum ökonometrikus modellként működik, amely elsősorban a polgárháború kirobbanását követi. Az eddigi bizonyítékok azonban nem kielégítőek ahhoz, hogy ezt a módszert alátámasszák. A másik lehetőség, hogy az etnikai alapú polgárháborúkat a polgárháborúk egy alcsoportjának tekintjük. Ilyenkor általában egy etnikum harcaként írják le, éspedig egy elnyomó más nemzetiség által uralt állam ellen.

Cikkében a szerző egyesíteni próbálja a konstruktivista nézeteket a polgárháborús elméletekkel. Két kulcsfogalmat definiál. Az egyik az identitáselmozdulás, amely azt jelenti, hogy egy új identitás veszi át a régi helyét, erre az egyesült államokbeli bevándorlókat hozza fel példának. A másik fogalom pedig az etnikai szakadás. Ez azt jelenti, hogy a személy elszakad saját etnikuma többségének céljától, és annak ellensége mellé állva küzd saját honfitársai ellen. Ebben az esetben azonban nincs elmozdulás az egyén öndefiníciójában. Amellett kíván érvelni a szerző, hogy a többirányú identitásváltozás szélesebb körben elterjedt, mint az általánosan elfogadott. Az etnikai alapú stabilitás egyáltalán nem olyan megváltoztathatatlan, még egy esetleges etnikai alapú polgárháború kitörésekor sem, mint azt általában gondolják. A szerző azt feltételezi, hogy az államoknak nagyobb esélyük van egy etnikai lázadás alkalmával etnikai disszidenseket toborozni, ha megvannak ehhez a megfelelő erőforrásaik.

A cikkben először konstruktivista nézőpontból vizsgálja Kalyvas az etnikai szakadás és az elmozduló identitás folyamatát, amelynek keretében rá kíván mutatni arra, hogy nincs különbség az etnikai alapú, illetve a nem-etnikai alapú polgárháborúk között. Azután történeti példán próbálja meg bemutatni az etnikai szakadást egy ellenlázadó milícia esetén, ahol a polgárháború mellett az identitás szerepére is nagy hangsúlyt kíván fektetni.

### Konstruktivizmus és polgárháború

A konstruktivizmus ott lép be a polgárháború-kutatásba, ahol felmerül az igény annak magyarázatára, hogy az etnikum konstruált és fluid állapota dacára háborúk esetén mégis megszilárdul. A tapasztalatok, amelyek a boszniai háborúból, illetve más etnikai vagy vallási összecsapásokból levonhatók, a következők: amennyiben a polgárháború etnikai alapú, az megnöveli ezeknek az etnikumoknak az összetartó erejét. Két módon kapcsolódnak az empirikus megfigyelések a konstruktivista nézetekhez. Az egyik mód tartalmazza az etnikai és nem-etnikai megkülönböztetést, különös tekintettel az egyedi politikai viselkedésre; a másik pedig vizsgálja az aktuális egyéni viselkedést az etnikai háborúkban, ha az alkalmazható a konstruktivista elméletekhez.

Az etnikai hasadás mentén való érvelés arra támaszkodik, hogy ebben az esetben nem lehetséges az átjárás a két csoport között (nem válik valaki más nemzetiségűvé), míg ha ilyen különbség nem áll fenn, akkor sokkal nagyobb az átjárhatóság a rivális felek között. Az egyéni és ideológiai jellemzők könnyebben alakíthatók, mint az etnikaiak. Azonban a történelmi példák nem feltétlenül bizonyítják ezt. A szerző a spanyol polgárháborút hozza fel példának, ahol nem-etnikai ellentét volt, mégis a háború végén köztársaságiak százezrei menekültek el Spanyolországból. De meg lehetne említeni az oroszországi fehéreket, a nacionalista kínaiakat vagy az antikommunista vietnamiakat is. Ráadásul az etnikai különbségek sem mindig jelentenek első pillantásra látható különbséget, gondoljunk csak a boszniai szerbekre és horvátokra, akik esetéhez még azt is hozzátehetjük, hogy ugyanezek a népek ötven évvel korábban együtt harcoltak a kommunisták vezetése alatt. A spanyol és a görög polgárháborút összehasonlítva azt is megfigyelhetjük, hogy bár egyik sem volt etnikai jellegű, mégis nagy különbség volt a győztes viselkedésében. A spanyol esetben a legyőzöttre kemény üldözés és büntetés várt, míg a görögnél a győztes megelegedett a vesztesek nyilvános ideológiai elhatárolódásával. Összességében a szerző úgy gondolja, hogy nincs olyan éles különbség az etnikai és nem-etnikai konfliktusok között, mint azt gondolnánk.

Ezek után vizsgáljuk meg az egyén aspektusából is a polgárháborús helyzetet. A társadalom felbomlik, megszűnhetnek a korábbi kapcsolatok és új lehetőségek adódnak. Ilyen esetekben számos új csoport, vallás jöhet létre. Példának a szerző az 1904 és 1908 közötti macedón gerillaharcot hozza fel. Ebben az időszakban az etnikai kategóriák az Oszmán Birodalomban vallási alapokon álltak, amit a felbomláskor mindenki megpróbált a maga számára kihasználni, és a főleg szláv nyelvű, ortodox macedón népeiséget a görögök, a bolgárok, a szerbek és a románok is a maguk kö-

rébe próbálták vonni. Azonban nem csak a macedónok kínálkoztak lehetséges célpontként. A görögök például az Bolgár Ortodox Exarchátust csak úgy nevezték, hogy „a bolgárhajlamú nép”, vagy még egyszerűbben: „a magukat bolgárnak gondolók”. Ennek a gondolkodásnak természetesen megvolt a tükrökváltozata is, a bolgárok a görög Ökumenikus Patriarchátust csak „görögmániás”-ként emlegették. Sok esetben az iskoláztatáson vagy a helyi csoportosulásokon múlt, hogy melyik államhoz, melyik etnikumhoz csatlakozott egy-egy személy vagy település. Egy nyugat-macedóniai paraszt mondta a XIX. század végén a korabeli francia utazónak, hogy az apáik még görögnek tartották magukat, sohasem beszéltek a bolgárokról. Ők azonban bolgárrá lettek, aminek örülnek, bár ha szerbek lettek volna, az sem lenne probléma számukra, de azért jobb így, hogy bolgárok lettek. Ennek a zavaros időszaknak az elmúltával viszont megszilárdultak a nemzeti identitások. Érdeemes a hűséget is megvizsgálni ebből a szempontból, amihez példának a török-kurd esetet hozza a szerző. A török államnak sikerült kialakítania egy nagyszámú, az államhoz hű kurd tömeget, amely a Kurd Munkáspárt (PKK) által kiobbantott 1980-as évekbeli lázadás során a törökök mellé állt, ezzel komoly problémát, feszültséget okozva a kurd népelességen belül. Következtetésként megjegyezhetjük, hogy egyre inkább tarthatatlanná válik a személyes döntés kizárása és az etnikai determinizmus hangoztatása az etnikai harcok során. Néhány kérdés felmerül azonban, amelyeket tisztázni szükséges. Hogy lehet, hogy egyes etnikai háborúkban megjelenik az etnikai szakadás, másokban nem? Mi magyarázza a nemzetek közötti eltéréseket az etnikai szakadásokban? Pontosan mely politikai cselekvők szeretnék elérni az etnikai szakadást, és melyek akarják megakadályozni? Ezekhez a kérdésekhez a szerző két hipotézist fogalmaz meg.

Az első szerint az etnikai szakadás attól függ, hogy az állam milyen erőforrásokkal rendelkezik. Az erős állam vagy támadó fél körülbelül hasonló mértékben képes etnikai szakadást előidézni a volt gyarmati országokban, etnikailag megosztott államokban vagy felkelések esetén. A második szerint a kezdődő kollaborációs struktúra az etnikai szakadást a háború belső dinamikája által segíti elő, ami magában foglalja a terület feletti ellenőrzés terjesztését és a bosszú logikáját is. Ennek illusztrálására Izrael és Indonézia példáját hozza fel a szerző, amelyeknek sikerült megosztani a libanoni és kelet-timori erőket. Annak példájára, hogy az állam ereje összefüggésben van a hatékonysággal, Oroszországot és Indiát állítja szembe Libériával és a Kongói Demokratikus Köztársasággal.



### Etnikai szakadás: egyéni motivációk történelmi távlatban

A szerző két történelmi példán kívánja bemutatni az azonos etnikai csoport elleni küzdelmet. Az egyik az algériai függetlenségi háború (1954–1962), a másik a Mau-Mau-felkelés Kenyában (1952–1960).

Az algériai társadalmat megosztotta a muszlimok és nem-muszlimok vallási elkülönülése. A muszlim nacionalista Liberális Nemzeti Front (FLN) ezt akarta kihasználni a felkelés kirottantásakor. Abban reménykedtek, hogy a lakosság egyöntetűen le akarja rázni a gyarmati függőséget. A franciák, akiknek sokkal több erőforrásuk volt, viszont ki tudták használni a lakosság lojalitásából fakadó megosztási lehetőséget, és kollaboráns egységeket sikerült felállítaniuk, amelyek létszáma 1960-ban érte el a csúcspontját 158 ezer fővel. Ez óriási szám, főleg, ha azt nézzük, hogy a felkelők általában 75-90 ezer fős sereget tudtak csak kiállítani. Miért sikerült a franciáknak ennyi algériait a saját oldalukra állítani és harcba vetni saját etnikai csoportjukkal szemben? Erre számos történelmi magyarázott próbáltak meg adni. Először is a franciák akkora potenciálfőlényben voltak a lázadókkal szemben, hogy a vidéki népesség jelentős része számára biztosnak tűnt a győzelmük, épp ezért el akarták kerülni, hogy a vesztes oldalra kerüljenek. Másodsor a társadalom megosztott volt klánok és törzsek szerint. Ha egy törzset vagy klánt sikerült meggyőzni, akkor annak minden tagja csatlakozott a franciákhoz. Továbbá anyagi javakkal is lehetséges volt sokak elcsábítása (jobb élelmezés, közlekedés engedélyezése stb.). Végül az FLN-hez való viszony is sok esetben a franciák kezére játszott. Azok, akikkel vagy akiknek a rokonaival szemben erőszakot követek el, azok mind a franciákhoz pártoltak. Röviden összefoglalva: az etnikai szakadás széleskörű volt, a franciáknak pedig sikerült kihasználni a háború belső dinamikáját, különös tekintettel a lázadás erőszakosságára.

Kenyában, amely brit gyarmat volt, az 1950-es években robbant ki a gyarmati uralom elleni kiquju Mau Mau-felkelés (1952–60). 1954-ben még 25 600 kiquju honvéd volt, ezekből 14 800 állandó és 10 800 időszakos, a számuk pedig meghaladta a felkelők létszámát. A harcokban hivatalos becslések szerint 13 000 honfitársukat ölték meg a felkelés ideje alatt. A gyarmatosító iránt hűségük okai hasonlóak voltak, mint az algériaiaké: kényszerítések, opportunizmus és a Mau Mau-mozgalommal szembeni bosszú. A hatalomhoz hűségeselek elsősorban a családjuk érdekét, a tulajdonuk védelmét, a szociális helyzetüket és a személyes értékeiket védtek. Valójában közülük sokan korábban a Mau Mau-k közé tartoztak, de az erőegyensúly elmozdulásával megváltoztatták a pártállásukat. A Mau Mau-háború nem egyszerűen a gyarmatosítottak háborúja volt a gyarmatosítóval szemben.

Ezek a példák nem egyedülállóak, hasonló események játszódtak le Dél-Libanonban az izraeliekkel, Kelet-Timorban az indonéziaiakkal, Pандzsábban és Kasmírban az indiaiakkal, Csecsenföldön az oroszokkal, és főleg Irakban az amerikaiakkal. Ők mind ki tudták használni a felkelők közötti megosztottságot.

A csecsen eset emblematikus. A Kadirovtsi egy fegyveres oroszbarát alakulat volt, létszáma 4 és 20 ezer között mozgott, és gyakorlatilag egy ellenfelkelést hajtott végre. A vezetők és káderek motivációi hasonlóak voltak, mint a többi esetben. Egy csecsen menekült a következőkre mutatott rá. A második csecsen háború idején nem volt munka az országban, nem lehetett vásárolni a boltokban, és akinek még volt is munkája, az sem feltétlenül kapott rendszeresen fizetést. A Kadirovtsi saját táborát építtetett magának, ahol együtt laktak az oroszokkal, külön kórházzal, iskolával szerelték fel azt, amelyeket más csecsenek nem használhattak. Az amerikaiak Irakban hasonló módon játszották ki egymással szemben a szunnita és siita felekezetet.

Úgy tűnik, az etnikainak látszó felkelések esetén általában van esély az etnikai szakadás előidézésére, még akkor is, ha kezdetben csak kisszámú kollaboráns van. A felkelés erőszakossága könnyen meg tudja bontani az etnikai identitást, és a korábbi etnikai konfliktusok gyorsan elveszíthetik etnikai jellegüket. A következőkben a szerző egy történelmi esettanulmány keretében empirikus vizsgálattal szeretné tesztelni az egyéni motivációk etnikai szakadásban játszott szerepét.

### **Az etnikai szakadás meghatározóinak mikro-összehasonlító tesztelése**

Az empirikus teszteléshez a szerző egy dél-görögországi tartomány, Argolid két megyéjéből összegyűjtött adatot használt a második világháború idejéből. Ez a terület 61 falut és 2 várost foglalt magában, a lakosság pedig 65 136 fő volt 1940-ben. Előljáróban annyit emel ki Kalyvas, hogy a görög polgárháború két részletben zajlott: az első 1943–1944 között, még a német megszállás alatt folyt, majd 1946–1949 között folytatódott. A háború ideológikus törésvonalak mentén, a jobb- és a baloldal között folyt. Az első periódusnak azonban még nacionalista, felszabadító jellege is volt a megszállás miatt. Ez a polgárháború beleillik a délkelet-, kelet-ázsiai polgárháborúk sorába (Kína, Vietnam, Korea, Malajzia, Fülöp-szigetek), ahol a felszabadító háborúkat gyorsan követte egy ideológiai polgárháború. Az első szakaszban a görögök egy része csatlakozott a megszálló német erőkhöz, és saját honfitársai ellen harcolt. Ezt a szakirodalom kollaborálásnak nevezi, a szerző viszont etnikai szakadásnak. Az állandó görögök nagyon hasonlóan viselkedtek, mint az oroszbarát csecsenek vagy a törökbarát kurdok.

A németek 1941 áprilisában szállták meg Görögországot olasz és bolgár segítséggel. Az ellenállás lassan alakult ki, és csak 1943 szeptemberében, az olaszok kivonása után kezdett el gyorsan terjedni. A baloldali Nemzeti Liberális Frontnak (EAM) ekkorra sikerült az ország területének 70 százalékát ellenőriznie. Az EAM-et ugyan a kommunisták irányították, de erős nemzeti üzenetet közvetített. Sikerült magát az egész görögség képviselőjének bemutatni, és a náci agresszorokkal szembeállítani. Az ideológiai kollaboráció minimális volt, a háború előtt nem volt görög náci párt, és a németek sem voltak érdekeltek egy radikális görög szervezkedés kialakításában. 1944 tavaszán és nyarán, amikor a német hadvezetés rájött, hogy nem képes megtartani a területeit, úgy döntött, hogy a helyiek közül szervez segédcsapatokat. Több mint 20 ezer harcost sikerült – egy mélyen ellenséges népe sségből – felfegyverezniük, akik közül számosan a görög hadsereg egykori tisztjei közül kerültek ki. Az igazán figyelemre méltó mindebben az, hogy ekkorra már elég világos volt, hogy Németország el fogja veszíteni a háborút – így az opportunizmus szándékát nem vehetjük számba. Mi volt a német siker kulcsa? – teszi fel a kérdést a szerző.

Az egyéni beszámolók (visszaemlékezések, interjúk, egyéb archív anyagok) alapján számos válaszlehetőség merül fel: anyagi érdek, kényszer, a korábbi görög politikai megosztottság, helyi és regionális pártosodás, továbbá a bosszúvágy érzete mindazok részéről, akiket kedvezőtlenül érintett a felkelés. A helyi és történelmi kutatások arra az eredményre jutottak, hogy a milíciákhoz való csatlakozás igénye meghaladta a németek befogadó kapacitását. Valójában a németeket is meglepte saját sikerességük.

1944 szeptemberében, az olaszok összeomlásakor, Argolidban a baloldali ellenállók már elvesztették a terület feletti irányítást, még a térség két városába, Argoszba és Nafplióba is csak nagy nehézségek árán tudtak beszivárogni. A fordulópont 1944 áprilisában következett be, amikor a németek úgy döntöttek, hogy kisöprik az EAM-et a fentebbi két városból. Ugyanekkor kollaboráns milíciákat kezdtek el szervezni helyiekből az egykori görög hadsereg egyik tisztjének vezetésével. Májusra már közel 300 embert sikerült toborozni, főleg a városokból. Május 1-jén a németek és szövetségeseik megkezdték a környező falvak megszállását, ami a nyár folyamán is folytatódott. A toborzás ekkori szakaszát egyaránt jellemezte az egyéni és a kollektív forma. A toborzási eljárásnak két döntő pontja volt. Először is sajátos földrajzi logika jellemezte: a városokból indult ki az alföldi településekre és onnan terjedt a hegyvidékiekre. A második, hogy követte a németek behatolásának irányát. Augusztusban a szovjetek előrenyomulásának következtében a németek úgy döntöttek, hogy evakuálják Görögországot. Szeptember 19-én a milíciák letették a fegyvert Nafplió-

ban, és október 5-én brit ellenőrzéssel evakuálták őket egy közeli szigetre. A háború véget ért.

A szerző két módon próbálja meghatározni, hogy mennyire volt sikeres a toborzás: egyrészt abszolút számokkal, másrészt pedig ezer főre számolva. Ezek alkotják modelljében a függő változót. A független változók négy kulcsváltozóból állnak: a háború előtti politikai helyzet, a földrajz, a háború menete és a szocioökonómia. Az 1933-as választások alapján két csoportra osztotta a tömegeket: konzervatívra és liberálisra, azt feltételezve, hogy a konzervatívok nagyobb eséllyel kerültek konfliktusba az ellenállókcal. A földrajzi szempont azért volt érdekes, mivel általános esetben a hegyvidékiek nagyobb ellenállási hajlandóságot mutatnak a központi hatalommal szemben. A kollaborációs hajlandóságot a helyi uralom, illetve az erőszakosságnak a mértékével próbálta mérni a szerző. 1944 májusától minden falut egy ötfokú skálával jellemez, amelyben az egyes jelenti a teljes központi ellenőrzést, az ötös pedig a teljes ellenállási ellenőrzést. Végül három változót vesz figyelembe a szocioökonómia mérésére. Az egyik az iskolázottság, a másik a vagyoni helyzet, a harmadik pedig a háború előtti társadalmi konfliktus (amelyet az 1935–1939 közötti bírósági ügyek számával mért).

Az eredményeket a következőképpen foglalja össze. A felkelők erőszakosságának hatása a milíciák toborzására szignifikáns összefüggésben van az összes változóval. A területi ellenőrzés is szignifikáns, a földrajzi magasság úgyszintén, a gazdasági, társadalmi és politikai változók azonban nem. Egyetlen ország egyetlen tartománya elemzésének eredménye persze nyilvánvalóan mindig esetleges. Azonban a görögök erősen ragaszkodtak a nemzeti önazonosságukhoz, mégis ezrével harcoltak a németek oldalán saját honfitársaik ellen. Tették mindezt annak ellenére, hogy a németek nagyon erőszakosan foglalták el az országukat, és a lakosság nagy része kifejezetten utálta őket. Mindehhez hozzátehetjük, hogy a németek még tettetni sem próbálták, hogy meg kívánnák nyerni a görög „szíveket és elméket”, végül 1944-ben már világos volt, hogy Németország elveszíti a háborút. Ezen hihetetlenül kedvezőtlen feltételek ellenére a németeknek mégis több ezer kollaboránst sikerült fegyverbe állítaniuk.

### Véggövetkeztetések

Cikkében a szerző azt fejt ki, hogy az irreguláris háborúk társadalmi hatásai lényegében a területi kontrollon múlnak. Két fontos tényező következik a polgárháborúk makroszintű kutatásából. Az első, hogy az etnikai csoportokat mint egységes szereplőket problematikus egységesen kezelni – annak ellenére, hogy vezetőkből és tagokból állnak. Szervezetek, amelyek szem-



ben állnak más csoportosulásokkal, alkalmasak lehetnek arra, hogy egyéni kutatás tárgyát képezzék. A második, hogy problematikus azt feltételezni, hogy a használt faktorok megjósolják a polgárháborúk kimenetelét úgy, hogy tartamukban, végződésükben függetlenek volnának magától a háborútól. A jelenlegi makroszintű kutatások következtetéseit azt feltételezik, hogy a stratégiai interakciók a rivális felek és a népesség között kis szerepet játszanak, ha egyáltalán van is bármilyen szerepük a háború menetében. A cikk írója azt próbálja bizonyítani, hogy ez a feltételezés nem helytálló. A hosszan elnyúló háború nagyon sok ösztönzést és kényszert hoz magával „melléktermékként”, amivel megosztja a lakosságot. A szerző két jellegzetességét hangsúlyozza az etnikai szakadásnak: először is a háború jelentős belső hatását. Másodsor, az etnikai szakadás leginkább attól függhet, hogy a szervezett kollaboráció hogyan hozza létre a spontán egyéni cselekvéseket. Mindent egybevetve, a cikk jól demonstrálja a konstruktivista nézetek beépíthetőségét a polgárháborús tanulmányokba, ezért különösen ígéretes ez az elméleti fókuszváltás a polgárháborúkhöz köthető identitáskutatások számára. Sokkal inkább, mint a közösségi identitás hangsúlyozása a polgárháborúk okaként.

Lajtai Máttyás

### Ausztria átalussza a történelmét

*Unterberger, Andreas: Ein Land verschläft seine Geschichte. = Europäische Rundschau. Jg. 2008. H. 4. p. 23-29.*

Andreas Unterberger prominens újságíró, befolyásos főszerkesztő (Die Presse, Wiener Zeitung) és mindenekelőtt kiváló belpolitikai szakértő, aki a bécsi egyetemen is előad. Újabban minden erejével ébresztené honfitársait álmukból, hogy figyeljenek oda arra, mi történik körülöttük, ne érje őket felkészületlenül az elkerülhetetlennek látszó sorsforduló: a mainál csak súlyosabb és hosszan tartó válság.

Ausztriát nem könnyű „észretéríteni”. Első világháború utáni nehéz korszakát követően ugyanis elszédítette az évtizedekre kinyúló szerencse: a nyugat-német gazdasági felvirágzás áthatása – csekély saját befektetéssel, védettsége és belső békéje a vasfüggöny nyugati oldalán. A tartalékok épp kezdtek kimerülni, és már-már krízis-helyzet állt elő, amikor elérkezett a keleti rendszerváltozás hulláma, ami által Ausztria, földrajzi helyzetéből adódóan elsőként, a 90-es évek kezdetén új piacokhoz jutott, olcsó munka-

erőt szívatott fel, és befektetési exportba kezdetetett. Főképp a bank-, a biztosítási és az energiaszektor jutott új szerephez, illetőleg kis- és középüzemi vállalkozások ezrei nyertek mentőövet. A megint csak helyzetkövető fellendülés ezúttal nem tartott sokáig: a vákuum kezdett telítődni, az új demokráciák kezdtek felnőni a feladatokhoz, csökkent az erőfölény. De akkor 1995-ben jött az EU-csatlakozás: versenykihívás, modernizálás, dereguláció. Ausztria fejlődése újabb gyors növekedési szakaszba jutott. Ám az új lendülettel sem futhatta többre öt, maximum tíz kövér esztendőnél.

Négy-öt évtized létbiztonság, sőt jólét, életminőség a világsők között: az osztrákoknak szinte az ölébe pottyant a sok áldás, és kioltotta az örök munkálkodás, iparkodás, egyszersmind a mértékletesség ösztönét, ami kell a saját erőből történő szinten tartáshoz és továbblépéshez. Az új generációk mindezt már szolgáltatásszámba veszik, és követelik az államon a kimaradást. Az elégedetlenség kikényszeríti a versengő politikai pártok képmutató populizmusát, azzal bénítva a reálpolitikát. Avagy Ausztria megengedheti magának a szociális ráfordítások példátlan 29 százalékos körüli szintjét? Küszöbön is állt már a megfeneklés, amikor beütött a nemzetközi pénzügyi válság. Ausztria problémája ennél azonban mélyebb, és féltő: hosszabb ideig nem lesz képes az európai átlag szintjén konszolidálni helyzetét és fejlődő pályára visszaállni. A korábbi datálható beidegződések mellett újabb keletű belső tényezők is negatívan hatnak a gazdasági teljesítmény alakulására. Ezek, csak a legfaj súlyosabbakat véve, a következők:

- a társadalom elöregedése, cserélődése Európán kívüli bevándorlókkal, az improduktív szektorok terhelésével,
- a hagyományos munkakultúra gyengülése,
- elszegényedés, identitásvesztés, etnikai és kulturális gettósodás,
- a tartományi bürokrácia és a korrupció elhatalmasodása.

A tisztánlátást, sajnos, a politika, sőt a bankszektor „bizakodást” sugárzó magatartása sem segíti. A szőnyeg alá söpri a problémát. A sajtó nem szégyell hazug módon az államszocialista paradigmával példálózni, pedig az őszinteségre kellene előljárnia. Minél később néz szembe az osztrák társadalom a realitásokkal, annál nehezebbé válik az újjárendezés. Elnézve a felelőtlenség veszedelmes mértékét, Ausztriára igencsak siralmas jövő vár.

*Komáromi Sándor*

## Amerikai-szlovák gazdasági kapcsolatok

*Parkanszkij, Alekszandr Boriszovics: Amerikano-szlovackie ékonomicseszkie otnosenia. = SZSA, 2009. 1.no. 70-82. p.*

Az első szlovák 1695-ben érkezett az USA-ba, tömeges kitelepedésük azonban a XIX. század második felében kezdődött. Az 1920-as évek elején számuk félmillióra emelkedett. Kétharmaduk férfi volt, akik el akarták kerülni a katonai szolgálatot és a „magyarizációt”. (Szlovákia ebben az időben az Osztrák-Magyar Monarchia [és azon belül a Magyar Királyság – a szerk.] része volt.) A szlovákok több mint fele Pennsylvaniában telepedett le, a többiek Ohio, Illinois, New York és New Jersey államokban. A szénbányákban és fémfeldolgozó üzemekben jutottak munkához. Később a Csehszlovákiában élő szlovákok évi 3 000-es kvóta alapján telepedhettek le az államokban. A szlovákok kétharmada ma is a fent említett öt államban él, ahol szüleik és nagyszüleik megtelepedtek.

A szlovákok a történelem, kultúra és üzleti élet területén jelentős szerepet tölthettek be.. Keményen küzdöttek a második világháború frontjain. Szlovák származásúak részt vettek a gépkocsi-ipar fejlesztésében, a filmiparban. D. C. Gajdusak 1976-ban fiziológiai Nobel-díjat kapott. Szlovák származású volt a XX. század meghökkentő reklámairól ismert képzőművész, Andy Warhol. (A kelet-szlovákiai családból származó Warhol rokonai, falubelijeit és az iparművészet történészei szerint egyértelműen ruszin származású. – S.B.A. )

A hivatalos amerikai-szlovák kapcsolatok 1993. január elsejéhez kötődnek, amikor Szlovákia önálló állam lett. Az USA jelentékeny részt vállalt az új állam első évtizedének fejlődésében, befektetései elérték a 200 millió dollárt. 2002-ben a szeptemberi választásokon elsősorban amerikai támogatással győztek a jobboldali erők. A várt 50 százalék helyett nekik is köszönhető, hogy a lakosság 70 százaléka vett részt a választásokon, és megerősítették a nyugatbarát orientációt.

2004 márciusától Szlovákia a NATO és az Európai Közösség tagja, s ez meghatározza külpolitikai irányultságát. A NATO tagjaként 530 katonával vett részt Afganisztán, Irak és Koszovó rendjének biztosításában. Tervezik a szlovák légibázisok hasznosítását is..

A 2006-os választásokon a Smer szociáldemokrata irányzat győzött és Robert Fico lett a kormányfő. Vezetésével megerősödtek makrogazdasági feltételek és a vállalkozási lehetőségek. Fico síkra szállt az Oroszországgal, Kínával és Ukrajnával folytatott gazdasági kapcsolatok megerősítése mellett. 2007 februárjában kivonták csapataikat Irakból.

A külföldi tőkeberuházások Szlovákiában 17,3 milliárd dollárra nőttek, ezen belül például csupán 2006-ban 4, 2, milliárd dollárral. A főbb beruházók: Hollandia, Németország, Ausztria, Olaszország, Magyarország, Nagy-Britannia, Csehország, Dél-Korea, az USA és Ciprus. A tőkeberuházások kétharmada Pozsony környékén összpontosul. Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy az USA tőkeberuházásai nemzetközi korporációkon keresztül, más országok vállalkozásaiban jelennek meg. A szerző sorra veszi az amerikai tőkével is rendelkező külföldi beruházásokat. Ezeket összesítve egyértelművé válik, hogy Szlovákia legfőbb tőke beruházója továbbra is az USA. Az is kiderül, hogy a szlovák-amerikai kereskedelmi kapcsolatok jelentős szlovák hiányt mutatnak. Ebben jelentős része van a szlovák légi közlekedésnek és a szállítóeszközök behozatalának. Jelentős még az elektronika többlete is.

Az amerikai fél rosszállását váltja ki a nagymértékű korrupció. Maguk a szlovákok is felismerik ezt. Az évezred elején mintegy 70 százalékban neveztek meg ezt, mint az árnyékgazdaság kialakulásának okát. 54 százalék és 68 százalék között van azoknak az aránya, akik a hivatali ügyintézésben, illetékszabásokban és a banki szerződésekben látják a legfőbb korrupciós erőt. 2002-ben ennek megfékezésére külön szervezet jött létre, saját bírósággal és komoly jogi garanciákkal. Az általános vélemény azonban az, hogy mindennek nem lett komoly hatása. Ráadásul az is tapasztalható, hogy a korrupció már elérte a legfőbb államirányító szerveket is. Konkrét példaként a szerző a földművelődésügy és a honvédelem bizonyos eseteit hozza fel.

Washingtonban komoly elégedetlenséget kelt a cigányok helyzete is, akik a köztársaság lakosságának mintegy 10 százalékát adják. Szlovákia keleti részén több száz településen élnek a teljes lakosságot alkotó cigányok, egészségügyi ellátás és egészséges víz nélkül. A cigányok többsége írástudatlan. Az egész köztársaságban csupán négy olyan iskola van, ahol oktatják a cigány nyelvet. Az erre képesített tanárok száma mindössze 25.

Az amerikaiak azt is észrevételezik, hogy az országban neonáci csoportosulások léteznek. 500 tagjuk és több ezer támogatójuk elsősorban cigányellenes és antiszemita. Az elmúlt években számos olyan cikk jelent meg, amely dicsérőleg említi a negyvenes évek elején létezett fasiszta bábállamot. A Tiso-állam erkölcsi támogatói között ott találjuk a Nemzeti Emlékezet Intézetét és magát a pozsony-nagyszomati római katolikus érseket is. Találkozunk állami képviselőkkel is, akik a nemzetiségek, így a magyarok ellen lépnek fel. A fasiszta Hlinka-gárdisták egyenruhájában megtartott „menetelések” egyre gyakoribbak. Mindez Szlovákia politikai közéletének szerves része.



A beruházási klímát rontó jelenségek közt ott látjuk a szomszédokkal, Ausztriával, Magyarországgal és Lengyelországgal visszaesett kapcsolatokat. A regionális üzleti világ a második világháború előtt virágzott. Ezt a szocializmus időszaka lehetetlenítette el, s ahogy a mai amerikai szemleírók fogalmaznak, az elmúlt tizenöt évben nem sok minden változott. Különösen a lengyel határszélen található téli turistaparadicsomban nem látni pozitív változásokat. Ugyanakkor az ausztriai horvát és magyar határterületen a családi kapcsolatok továbbra is megmaradtak. A szlovák határ megnyitása energikusan növelte a társadalmi-politikai kapcsolatokat, és megélénkült a szlovákok határon túli munkavállalása. Hasonló tendenciát látunk a lengyel határterületen is.

A felsorolt kockázatok és a piac kicsiny volta (Szlovákiának 5,4 millió lakosa van) nem kerülték el a beruházók figyelmét. Ennek ellenére a külföldi befektetők látják azokat a gazdasági területeket, ahol érdemes kockáztatni. Ezek az amerikai kereskedők szerint az energetika, a telekommunikáció, az élelmiszeripari és a fémipari gépgyártás, valamint az esztergagép-gyártás. 2005 és 2007 között az említett területeken 14 és 16 milliárd dollárt tett ki a beruházás. Ez annak is köszönhető, hogy Szlovákia mintegy elosztó-terjesztő központként működik.

Az Egyesült Államok beruházóinak elsősorban az atomenergia és a számítertechnika területén nyílnak lehetőségei. A Szlovák piacon az USA részvétele ezen a területen 45 százalékos. Jelentős lehetőségek nyílnak az optika, fotográfia és az egészségügyi berendezések előállításának területén. Ez utóbbinál beleértve az ortopéd szerkezeteket és mesterséges végtagokat is. Az USA befektetőit érdekli az autóiipari korporációk fejlesztése, a mezőgazdasági gépek és motorkerékpárok exportja. Különösen jelentősek az amerikaiak számára a biológiai energia és az egyéb alternatív megoldások. Ehhez szorosan kapcsolódik a vegyipar, illetve a segítségével előállított termékek. Fontosnak tartják a mezőgazdaságot és a feldolgozóipart, ami elsősorban európai közvetítőkön keresztül érvényesül.

Szlovákiát a közép-európai régió központjaként felfogva immár 350 millió potenciális fogyasztóval számolnak. Az európai autószerződés központjában fekvő ország 600 kilométeres körzetében 200 millió ember lakik. Az Ukrajnával fennálló szomszédság egy hatalmas kelet-európai térségre nyit kaput. A transzatlanti együttműködés – és benne Szlovákia az USA egyik prioritása, ezért alapvető feladata az ország megbízhatóságának megőrzése. Fontosnak tartják a szállítóipar megerősítését, hiszen ez az orosz gázszállítások egyik fontos útvonala. Ily módon a kis Szlovákia igen fontos szerepet tölt be az Egyesült Államok elképzeléseiben.

## A kivándorlás hatása a származási közösségre: a lengyel nyugati migráció tanulságai

*Elrick, Tim: The Influence of Migration on Origin Communities: Insights from Polish Migrations to the West = Europe-Asia Studies, 60. évfolyam, 2008. november, 9. szám, 1503-1517. p.*

Az újságírók, politikusok és szakemberek között folyó, az Európai Unió 2004-es kibővítésének a tagállamokra gyakorolt hatásáról szóló vita többnyire a 2004 előtt csatlakozott tagállamokra, az EU-15-re fókuszál. Ezt az egyoldalúságot különösen jól tükrözi a kivándorlás témaköre. A kutatók azonban kezdenek felfigyelni a tényre, hogy a (nemzetközi) migráció, mint egyik országból a másikba történő költözés, nemcsak a célországra, hanem a származási országra is hatást gyakorol; és azt is tudomásul veszik, hogy a kivándorlás, mint szociális folyamat nem csak a munkaerőpiacon érzékelteti a hatásait.

Ezen cikk tehát a kivándorlás elhanyagolt, szocio-kulturális hatásait hivatott elemezni a származási ország helyi közösségeiben, a 2004-es EU-bővítés fényében. Egyértelmű, hogy a csatlakozó országok lakossága számára az EU kibővítése meghatározó változást hozott a migrációs lehetőségek tekintetében, mivel lehetővé tette a kivándorlók számára az időbeli viszonyok átszervezését rövid távról hosszú távra. Két, különböző régióba tartozó, lengyel közösség történeti és szociális elemzése által mutatja be a cikk szerzője, hogyan hatottak, hogyan alakították a megváltozott kivándorlási sémák a közösségi életet, és hogyan befolyásolta a gazdasági és – ami még fontosabb – a szociális külföldi behozatal a közösség összetartását. Beszámol egy 'kivándorlási kultúra' kialakulásáról is.

### A kivándorlási kultúra kialakulása

Amikor a nemzetközi vándorlás kitartóan jelen van egy közösség életében, és a származási közösség jelentős részét érinti, az 'ízlések és motivációk' megváltoznak az adott közösségben. A 'kivándorlási kultúra' fogalma ezeket, az 'értékekben és kulturális felfogásban megjelenő változásokat' foglalja magában, olyan helyeken, ahol a migráció hosszú múltra tekint vissza és nagyon gyakori.

A 'kivándorlási kultúra' először is vonatkozhat a kulturális értékek, jelképek, információk, javak és technológiák átvételére és kicserélésére. Idővel, a kivándorló közösségekben létrejöhet egy, a behozott és a helyi kultúrát ötvöző 'harmadik kultúra', amely különbözik mindkét eredeti kultúrától.

Másodsorban, a 'kivándorlási kultúra' utalhat a közösségben azon normák, értékek és ideológiák összességére, amelyekkel a migrációt és a kivándorlókat értékelik, és amelyek meghatározzák a kivándorlók társadalmi státuszát és magának, a kivándorlásnak a megítélését. Az elmélet szerint az emberek kulturális jelzéseket érzékelnek, amelyek erősítik a vágyat a kivándorlásra, és amelyek sokkal inkább mint a szerkezeti változók, például a munkaerőpiac- a migráció előjelei

Végül pedig a fogalom jelölheti a tény, hogy az érintett társadalmaknak a kivándorlók távollétéhez kell igazítaniuk az életüket. Alkalmazkodniuk kell viselkedésükben a közösségben különböző funkciókat betöltő emberek hiányához, és megváltoznak a kapcsolatok a közösség különböző szintjein, a család, a háztartás, a falu szintjén egyaránt.

Azon közösségek, ahol nagyon gyakori a kivándorlás, mind a három, fent említett szempontból érzékelnek kulturális változásokat, ezeknek mértéke, természetesen, attól függ, hogy a kivándorlók mennyire kerülnek kapcsolatba az új, befogadó társadalommal, és ezáltal mennyire befolyásolják őket új hatások, értékek és gondolatok. Amikor különböző származási közösségeket hasonlítunk össze, világossá válik, hogy 'kivándorlási kultúra' az adott helyi körülmények között értelmezhető, ezért indokolt kivándorlási 'kulturákról' beszélni, melyek a különböző földrajzi viszonyok között jönnek létre, egyetlen, nemzeti kultúra helyett.

### **Interjúk a vidéki Lengyelországban: Wilków és Nowy Korczyn esettanulmányai**

Annak érdekében, hogy a migráció származási közösségre gyakorolt hatásáról szóló elméletek kézzelfoghatóbbá váljanak, Lengyelország két vidéki területén végeztek esettanulmányokat. Azért a 6750 lakosú Nowy Korczynre és a 4730 lelket számláló Wilkówra esett a választás, mert jelentősen különböznek a 2004-et megelőző kivándorlás tekintetében. Wilków és régiója hosszú kivándorlási történelemre tekint vissza, míg Nowy Korczynban és környékén sokkal újabb keletű és kisebb intenzitású a kivándorlás. Az elemzés 22 biográfiai-elbeszélő interjún alapul jelenlegi és volt kivándorlókkal, valamint három csoportos megbeszélésen (melyen kivándorlók és nem-kivándorlók egyaránt részt vettek) és 11 értékelő interjún, kulcsfontosságú információkkal bíró személyekkel (úgy mint polgármesterek, a körzetek képviselői, papok és iskolaigazgatók). Az interjúk 2006 februárja és októbere között készültek. Mivel a tanulmány célja kivándorlással kapcsolatos tapasztalatokkal rendelkező személyek megkérdezése volt, a minta nem reprezentatív, és a hólabda kiválasztás módszerével jött

létre. Törekedtek ugyanakkor az interjúalanyok körében a változatosságra a kort, a családi állapotot és az iskolázottságot illetően.

### Kivándorlási sémák

A két közösség kivándorlási sémája, eltérő történelmi háttérüknek és az abból adódó, eltérő kivándorló hálózatnak köszönhetően, különbözik. Ennek következtében, a 2004-es EU-csatlakozást követően a két közösség tagjai különböző módon reagáltak a megnyíló migrációs lehetőségekre.

A csatlakozás előtt a lengyel kivándorlóknak nagyon kevés lehetőségük volt rendszeresen munkát vállalni külföldön. Eltekintve a Lengyelország és néhány, egyes gazdasági területeken munkaerőhiánnyal küzdő ország között létrejött, kétoldalú megállapodásoktól, nem létezett szabad munkaerő-áramlás. Ez sok kivándorlót arra kényszerített, hogy rendszertelenül vállaljon munkát olyan célországokban, mint például Németország, Olaszország vagy Belgium. Ez a fajta kivándorlás azonban 'hangtalan' kellett maradjon, hogy a külföldi munkahelyek ne kerüljenek veszélybe.

A kivándorlók tehát többnyire a munkahelyükön tartózkodtak és éltek, és nagyon csekély vagy semmilyen kapcsolatba sem kerültek a befogadó társadalommal. Szerződéseik nem voltak hivatalosak és biztonságosak, nagymértékben megbízóik diszkreciójára és jószívűségére voltak bízva. Az ilyen típusú külföldi munkát 'rejtett kivándorlásnak' nevezzük a továbbiakban. A nehéz és bizonytalan körülmények miatt a kivándorlók, ilyen típusú alkalmazás esetén jobban szeretnek rövid időre vagy visszatérő rendszerben munkát vállalni, maximum három hónapos terminusokkal.

### Nowy Korczyn közössége

Annak ellenére, hogy közepesen intenzív kivándorlási mutatóval rendelkező régióba tartozik, Nowy Korczyn *gminában*<sup>15</sup> (vidéki közigazgatási egység) a kivándorlás csak az 1980-as években kezdődött meg, hosszú távú (időnként letelepedő) migrációkkal az USA-ba. Az 1990-es években az emberek elkezdték kihasználni a lehetőséget, hogy szezonális mezőgazdasági munkákért rövid távra kivándoroljanak, elsősorban Németországba, Olaszországba és Spanyolországba. 1999 után Olaszország lett az elsőszámú célország, ezt Németország követte. Az EU-csatlakozás utáni helyzetről szóló adatok nem mutatnak jelentős változást a kivándorlási szokásokban Nowy Korczyn *gminában*. A célországok sem változtak jelentősen. Mind-

<sup>15</sup> Minden közösség egy adminisztratív egységet, *gminát* alkot. Egy-egy *gmina* több faluból áll. Amikben egy közösségről csik szó, ezen egy *gmina* értendő.



ez minden bizonnyal összefügg a tanulmány által Nowy Korczyn falvaiban feltárt erős németországi és olaszországi kapcsolatrendszerrel.

### Wilków közössége

Wilków *gmina* hosszú migrációs múltra tekint vissza. A második világháború és a határok új kijelölése után sok német költözött vagy kényszerült költözni német területre. A '40-es, '50-es években a területre lengyeleket telepítettek.

Miután sok szövetkezet megszűnt az 1989-et követő években, az emberek egyre intenzívebben kezdtek külföldi munka után nézni, helyben ugyanis nem maradtak lehetőségek. A '90-es évek végét jellemző gazdasági recesszió után a kivándorlás rendkívül fellendült, 2004 után pedig még drámaibb méreteket öltött. Az EU-csatlakozás után a kivándorláshoz szokott közösség egyre több tagja kezdett az Egyesült Királyságban és Írországban munkát keresni, noha az elsősorban célország továbbra is Németország maradt. A csatlakozás másik hatása az volt, hogy többé már nemcsak egyedülálló, hanem (gyakran nem házasság) párok is vállalkoztak a kivándorlásra.

Wilkówban elsősorban a női kivándorlás jellemző, és a feketén, a magánszektorban vállalt munkaséma (idősek ápolása, takarítás). Mivel ezek a nők olyan térségben nőttek fel, ahol az elmúlt évtizedekben általánossá vált a kivándorlás Németországba, és sok külföldi kapcsolat áll rendelkezésükre, ők gyakrabban tudnak fekete munkát szerezni, mint a nowy korczyni kivándorlók. Összességében mára ezek a rövid távú munkák jelentik Wilków *gminá*ban a fő kereseti forrást.

### A két közösség kivándorlási sémáinak összehasonlítása

A két esettanulmány jelentős különbségeket mutat a kivándorlási sémákban. Mindkét közösség érdekelt a németországi mezőgazdasági munkák céljából történő kivándorlásban, de Nowy Korczyn csak törvényes utakon, az országok közötti kétoldalú megállapodások mentén vállal munkát. Wilków esetében azonban, a különleges történelmi helyzet, amelyben közeli kapcsolatok alakultak ki lengyelek és németek között, rengeteg apró, feketemunkás-hálózat létrejöttét segítette elő. Mivel azonban az esettanulmányok 2006-ban készültek, az EU-csatlakozásnak köszönhető lehetőségek hatása Lengyelországban még nem mutatkozott meg teljes mértékben. A wilkóvi esettanulmány eredményei mindenesetre bizonyítják, hogy az erősebb migrációs kötődések ebben a *gminá*ban felgyorsították az új kivándorlási sémák kialakulását.

## A kivándorlás következményei a származási közösségekben

Alapul véve, hogy a kivándorlás hatása attól függ, milyen körülmények között történik a migráció, a továbbiakban azt vizsgálja a cikk szerzője, hogy Lengyelország csatlakozása az EU-hoz (és az ennek köszönhető változás a kivándorlási sémákban) befolyásolta-e, és ha igen, hogyan befolyásolta a származási ország helyi közösségeit.

Ezen a ponton szükséges megfogalmazni a különbséget 'rejtett' és 'látható' migráció között. Miután 2004 májusában az EK, Írország és Svédország munkaerőpiaca hivatalosan megnyílt Lengyelország számára, lehetővé vált a kivándorlók számára, hogy ezekben az országokban szociálisan biztosított, rendszeres és betartatható szerződéssel alátámasztott munkát vállaljanak, azaz 'látható' kivándorlásban vegyenek részt. Ennek köszönhetően elismerték őket külföldi munkavállalóként, kapcsolatot alakíthattak ki a befogadó társadalommal, és hosszabb vagy hosszú távú munkát is vállalhattak.

Az elemzés ezen, első részében a kivándorlás gazdasági következményeivel foglalkozik a cikk. Más kutatók ellentmondó kutatási eredményei ellenére, a Nowy Korczynban és Wilkówbán tapasztaltak azt bizonyítják, hogy a kivándorlás egyik fő oka továbbra is a gazdasági szükség. A migráció túlélési stratégia, amikor Lengyelországban nagyon magas a nem-hivatalos munkanélküliség, alacsonyak a keresetek és kicsi a választék helyi munkalehetőségekből. A gazdasági behozatal tehát napi igények kielégítésére szolgál, ételre, háztartási számlákra és ruházzkodásra fordítják.

A tanulmány arra enged következtetni, hogy a fiatalok kivándorlási sémái nagy különbséget mutatnak a szüleikéhez képest. A fiatalok számára a migráció inkább választás kérdése, nem szükségszerűség, mint szüleik számára volt. Hosszabb, két-három éves periódusokra vándorolnak ki, és nem utazgatnak a két ország között, inkább egy-két hétre térnek haza, főleg ünnepek idején. Életük központja, úgy tűnik, a célország felé tolódott el, és ezáltal nem járulnak hozzá a származási közösség fejlődéséhez gazdasági behozattal.

A picit idősebb, a helyi közösséghez jobban ragaszkodó kivándorlók számára az elsődleges befektetés az új háztartási gépek beszerzése, valamint a házfelújítás. Noha ez utóbbi jellemzően inkább felszínes munkálatokat, nem alapvető szerkezeti változtatásokat jelent, a kivándorlók azáltal, hogy felújítják házaikat, fenntartják a kifizetődő kivándorlás pozitív képét. Ezáltal még akkor is táplálják a kivándorlási kultúrát, ha megfigyelhető, hogy sok új ház építése félbeszakad mindkét közösségben.

Sok kivándorló továbbra is megtartja a földjét, vagy a tradíció fenntartása céljából, vagy gyakorlati megfontolásból: a lengyel földtulajdono-

sok tagjai a mezőgazdasági társadalombiztosítási alapnak (KRUS, *Kasa Rolniczego Ubezpieczenia Społecznego*), amelynek köszönhetően adóterhek jelentősen alacsonyabbak az átlagosnál. Néhány földműves a mezőgazdasági gépek modernizálásába fektet be, ami azonban nem kifizetődő a talaj általánosan gyenge minősége és a földterületek viszonylag kis mérete miatt.

Néhány kivándorló, aki meg tudott takarítani valamennyi pénzt, új üzletek, boltok nyitásával próbálkozik a helyi közösségekben. Többségük erőfeszítései azonban hiábavalók, az üzlet tönkremegy az összetett szabályozás, az adózás és a társadalombiztosítási hozzájárulás miatt.

2004. májusa óta még a vizsgált közösségekben is jelentős mértékben felélenkült a nemzetközi üzleti együttműködés. Ennek hátulütője azonban a szintén megélenkült nemzetközi versengés a munkaerőért, amely időnként átmeneti vagy akár állandó munkaerőhiányt okoz a falvakban.

A fent említett befektetések és fogyasztási szokások hozzájárulnak a közösség fejlődéséhez, ugyanakkor azonban sok kivándorló akkor is új ruhára, autóra, a ház és a mezőgazdasági eszközök modernizálására költi a pénzét, amikor az nem szükségszerű. Ezáltal próbálják kinyilvánítani külföldön elért gazdasági sikerességüket, és feljebb lépni a társadalmi ranglétrán a származási közösségben. Ezt a viselkedésmódot 'hivalkodó fogyasztásnak' is nevezik.

Azok számára, akik valamilyen oknál fogva nem vándorolnak ki, az új társadalmi viszonyokhoz való alkalmazkodás, a gazdasági és társadalmi létrán történő feljebbjutás egyre nehezebb. Minél sikeresebb egy kivándorló, annál nagyobb az őt körülvevő érdeklődés. Ennek az érdeklődésnek a középpontjában azonban elsősorban az irigység áll, amelyet még jobban táplál a tény, hogy maguk a kivándorlók is felvágznak, és mesterséges versengésbe kezdenek egymással.

A kivándorlás azonban nem csak a sikeres kivándorlók és a falu többi lakosa között alakítja át a viszonyokat. A nemek közötti kapcsolatokat is megváltoztatja. A fiatal kivándorló nők jó pénzügyi helyzete, kiegészítve a nemek közötti viszonyokról szóló idegen ideológiák átvételével, megnöveli ezeknek a nőknek a függetlenségét a származási közösségben.

A kivándorlási kultúra minden jelentésében, hatást gyakorol a generációk kapcsolatára is. Mivel a csatlakozás óta több fiatal vándorol ki, az idősebbek kezdenek aggódni a közösség demográfiai stabilitása miatt. (Ez a kivándorlási kultúrával mint a közösség kulcsfontosságú tagjainak távozására adott válasszal áll összefüggésben.) Az idősebbek ugyanakkor lelkesek és féltékenyek is a fiatalok előtt megnyílt, szélesebb körű lehetőségeket illetően.

A migráció a szülő-gyermek viszonyt is átalakítja: a kivándorló szülő, aki az idő nagy részében távol van a gyermekétől, megszűnik lelki támasza lenni a gyerekeknek. A szülő gyakran anyagi javakkal (ruhákkal, mobil telefonokkal stb.) próbálja jóvátenni távollétét és hiányát. A szülő-gyermek viszony természetesen akkor is megváltozik, amikor a gyermek vándorol ki – gyakran életében először hagyva el hosszabb időre a családi fészket –, és válik hirtelen önállóvá: felszabadul a korábban jól begyakorolt szerepek és értékek kényszerítő ereje alól, és hiszi, hogy bármi történjék is, arról a szülő nem fog tudomást szerezni.

Amikor mindkét szülő kivándorol, a gyermeknevelés feladata gyakran a nagyszülőre, rokonra vagy akár a szomszédra hárul, a szülő pedig elveszti irányítását gyermeke felett, hiszen még a sűrű telefonos és internetes kapcsolattartás sem helyettesítheti a tényleges jelenlétet. A regisztrált munkásként külföldön hosszabb ideig dolgozó, ezáltal a célországban már berendezkedett, saját szállással rendelkező szülők esetében a helyzet valamivel jobb, hiszen a gyermek meglátogathatja őket.

Mindezek következtében a kivándorló családok többségében megfigyelhető a hagyományos példaképek fokozatos eltűnése. Velük együtt halványulnak el az olyan társadalmi gyakorlatok is, mint a beszélgetések a barátokkal, a családi vacsorák és az összejövetelek. Mindez több tényező együttes hatásából fakad. Fontos befolyásoló tényezők például a célországból újonnan átvett értékek és a családra maradó kevés idő.

A kivándorlók távolléte bizonyos értékek megítélésének változásához is vezet. Ilyen érték például a képzettség, mely napjainkra mindkét vizsgált közösségben fontos kérdéssé vált. A nyelvismeret többé már nem csupán egy kiegészítő szellemi tőke, hanem biztosíték arra, hogy a fiatalok munkát találjanak külföldön. A kivándorló szülők ezért – illetve részben talán büntudatból is – gyakran sok pénzt fordítanak gyermekeik oktatására, miután az alapvető igényeket már kielégítették és az esetleges adósságokat visszafizették a külföldi keresetből. Következésképpen, a kivándorlásból származó jövedelemnek köszönhetően egyre több diák folytatja tanulmányait felsőfokon, még a távol eső falvakból is.

Végül meg kell említeni az idegen értékek és viselkedési formák átvételét, ami mindkét vizsgált közösségben megfigyelhető. A kivándorlók új elképzeléseket és viselkedésmintákat hoznak haza magukkal, például szokatlan ételeket (alapanyagokat és recepteket egyaránt), dekorációs, kertészeti és építészeti stílusokat. Ez különösen Wilkówbán figyelhető meg, ahol a német hatás egyértelműen megmutatkozik a házak díszítésében.



## Összegzés

A különböző kivándorlási sémák hatást gyakorolnak mind a kivándorlók, mind az otthonmaradók életére a származási közösségben. Amikor a migráció egyre jobban elterjed egy-egy közösségben, egy kivándorlási kultúra kezd kibontakozni, az értékek, a viselkedés és az ideológiák változásának formájában. Az átalakulás e három területe mentén határozhatjuk meg a kivándorlási kultúra három értelmezését. Noha az anyagi javak behozatala jelentős, és többnyire pozitív hatással van a származási közösségre, a társadalmi összetartásra káros lehet. Emellett a társadalmi és kulturális behozatal talán még az anyaginál is jobban befolyásolja és megváltoztatja a származási közösséget. Ezért javasolt nagyobb figyelmet szentelni az anyagi, illetve a szocio-kulturális behozatal egymással összefüggésben levő hatásaira a jövő tanulmányaiban.

A migrációs séma hatása, a tanulmányok alapján, az eredeti helyi viszonyoktól függ. Wilkóv nyitottabbnak tűnik új kivándorlási célországok felfedezésére, valószínűleg azért, mert Wilkóvban és környékén a kivándorlás egy mélyen gyökerező gyakorlat már. Ezzel szemben Nowy Korczyn szemmel láthatóan jobban ragaszkodik a közelmúltban kialakított sémákhoz.

A kivándorlás a származási közösségre gyakorolt hatása függ az idő tényezőjétől és a kivándorlás típusától is. Lengyelország EU-csatlakozása óta több a lehetőség a legális külföldi munkavállalásra, és ennek hatására a migráció hosszabb távú és 'láthatóbb' lett. A hosszabb távra, legálisan külföldön maradó kivándorlók képesek kiépíteni egzisztenciájukat a célországban, és szorosabb kapcsolatot alakítanak ki a befogadó társadalommal, nagyobb valószínűséggel hoznak haza értékeket és anyagi javakat külföldről. A hosszabb időre távol maradó kivándorlók hiánya azonban erősebben befolyásolja a származási közösséget, hiszen annak alkalmazkodnia kell a közösség kulcsfontosságú tagjainak hiányához.

*Décsi Tímea*

## Bosznia-Hercegovina megfullad Dayton szorításában

*Dérens, Jean-Arnault: La Bosnie-Herzégovine étouffe dans le carcan de Dayton. = Le Monde diplomatique, 2008. szept., p.10-11.*

*(A szerző a Le Courrier des Balkans főszerkesztője, a témában frissen könyvet is publikált. »Balkans, la mosaïque brisée« címmel.)*

Szarajevó megünnepelte a korábbi szerb vezető, Radovan Karadžić letartóztatását és a hágai Nemzetközi Büntető Bíróság elé állítását. Koszovó függetlenségének kikiáltása február 17-én azonban fölélesztette a „szerb entitás” szétszakadásától való félelmet, s az ország úgy fest, mint akit alaposan elfelejtettek az új balkáni helyzetben.

2006 szeptemberének végén, néhány nappal az utolsó általános választások előtt, egy kisváros, Kakanj gyanús csoportosulása nyíltan bombát hajított a köztársasági elnök portájára. Ez az elkeseredett akció némi szimpátiát váltott ki demokrata körökben. A következő napokban néhány tüntetés vonta magára a rendőrség brutális figyelmét – azonban mindössze pár szár ember gyűlt össze tiltakozni.

A szarajevói demokraták minden alkalmat megragadnak a tiltakozásra, így az elmúlt télen egy fiatalnak a villamoson történt gyilkossága váltott ki több tüntetést is.

Valójában a 2006. október 1-jei általános választások fordulatot hoztak az ország jelenkori történelmében. Az 1990-es változás óta először vonultak háttérbe az akkori, régi nacionalista formációk, az SDA, az SDS, és a HDZ. Ettől azonban mitsem javult a politikai légkör.

De milyen státusa legyen Bosznia-Hercegovinának?

A Demokratikus Akció Pártja (SDA) jelöltje Sulejman Tihic volt, akin a karizmatikus Haris Silajdzic kerekedett fölül, a háborús idők miniszterelnöke (valamikori SDA-tag). Pártja, a Párt Bosznia-Hercegovináért (SBiH) amolyan „egységes” államot akarna újralétesíteni. Sikeréhez nyilvánvalóan hozzájárult Mustafa Efendi Ceric, bosznia-hercegovinai iszlám vezető támogatása. [Az iszlám jelenléte, és társadalmi súlya folyamatosan növekszik Boszniában. Hercegovinában ma már a lakosságnak több mint 50 százaléka követi ezt a vallást, míg a háború előtt 43,5 százalék tett így. Mustafa Efendi Ceric, aki még a jugoszláv időben kezdte meg a közösségek újjászervezését, meghirdette az építkezést, amelynek nyomán erős ütemben állítják helyre a sérült mecseteket, valamint újakat emelnek. A szarajevói egyetemen létrehozták az iszlám teológiai fakultást. Az Iszlám Közösség az ország legnagyobb hatalmú intézményévé nőtte ki magát.

Politikai befolyása nagy. Szerbiában ugyan létezik egy másik vonulata is az iszlámnak, de Cerić szellemi vezetését ők is elismerik. Készen állnak egy Mostarban létesülő iszlám egyetem tervei is. Cerić valamennyi kisebb közösséget szeretne összefogni, és úgy, „európai iszlámként” az Európai Unióban megjelenni. Kérdés, hogy mennyire lehet egységesíteni a Balkánon őshonos, hanafita rítusú, ottomán tradíciójú, nagyon vegyes iszlám népeiséget a Nyugat-Európába bevándorolt különféle iszlám közösségekkel?

A Szerb Demokratikus Pártot (SDS) kisperte Milorad Dodik, és az általa vezetett, Független Szociáldemokrata Párt (SNSD). Dodik, a háború után került a parlamentbe, közvetlenül sosem vett részt a hatalom gyakorlásában, s így viszonylag „ártatlan” maradt. A béke beköszöntével ő lett a Nyugat és az Egyesült Államok által keresett demokrata, az alternatív szerb politikus.

Valóban, közvetlenül a háború után megpróbálta összebékíteni a demokratikus erőket. Az 1998-2001 közötti években az üzleti világ, majd a sivatagi vándorlás következett számára. A 2006-os választásokon magáévá tette a boszniai szerbek valamennyi klasszikus, nacionalista követelését, mindenekelőtt a népszavazás által kivívandó önrendelkezést a Boszniai Szerb Köztársaság számára. Stratégiája bevált, és a szociáldemokraták addig soha nem tapasztalt szervezettséggel léptek föl. A bosznia-hercegovinai parlamentben többségben vannak, a kormányt pedig Dodik irányítja, ugyanakkor ő képviseli a legfontosabb erőt a boszniai parlamentben is.

Bosznia új erős embere nem tartózkodik túl sokat Szarajevóban, inkább Banja Lukán szeret lenni. Siladzić és Dodik homlokegyenest ellentétes nézetben vannak Bosznia-Hercegovina sorsát illetően. Az ő ellentétük háttérbe szorít minden más formációt, így például a horvátokét. Ez utóbbi etnikum még 17,5 százalékot tett ki a háború kezdetén, ma mindössze a lakosság 10-11 százalékát képviselik. Az egyébként is sokkal jobban prosperáló Horvátország vonzereje nyilván jóval erősebb lesz ennek az EU-hoz való csatlakozása után. A jelenlegi boszniai horvát pártok ugyanakkor korrupciós ügyek főszereplői.

A kérdés az, ténylegesen mennyire fenyegetett Bosznia-Hercegovina egysége? Korábban Kostunica azt a képet festette, hogy ha Koszovó független lesz, úgy majd Bosznia-Hercegovina is arra fog hajlani. Dodik átvette ezt a retorikát, ám a 2008. február 17-én önállóságát bejelentő Koszovó példáját egyelőre nem követte Bosznia-Hercegovina. Dodiknak természetesen esze ágában sincs a szerb entitás függetlenségét kikiáltani. Jól tudja, hogy nemzetközi elismerés hiányában csak zsákutcába jutnának. Dodik egyfelől megerősítette európai tárgyalási pozícióját a stabilitás hi-

ányát hangsúlyozva, másfelől elterelte a figyelmet az ő nevét is emlegető korrupciós ügyekről.

Dodiknak, pártjának és barátainak ugyanis gyakorlatilag sikerült mindent megszerezniük az elmúlt két évben: a telekommunikáció privatizálásával, a brodi olajfinomító megszerzésével, a két legfontosabb napilap ellenőrzésével. Egy tucatnyi csoport került így hatalmi túlsúlyba. Slobodan Vasković, újságíró szerint – akinek már alig-alig olvashatni kritikáit – *„A nemzetközi közösség kreatúrája Dodik, akiről későn vették észre, hogy egy új Milosević lett belőle. A különbség annyi, hogy már nem ideológiáról, meg nacionalizmusról, hanem nyersen hatalomról és pénzről szól az ő története.”*

Érdekes, hogy politikai riválisának, Silajdzicnak a nevével találkozhatni az üzleti ügyeiben is: hol mint rivális, hol mint szövetséges bukkan föl az energiaszektorban. Bosznia, adottságai révén természetes háttérrel nyújt a vízi erőműveknek. De a környezetvédelem szempontjából kétes hatású vízi erőművek ugyanolyan veszélyesek lehetnek, mint egy gazdaságilag halódó ország. Az egyetlen érdemleges beruházás a zenicai acélmű visszavásárlása volt. Úgy becsülik, hogy az aktív lakosság 40%-a munkanélküli. A szakszervezetek is az etnikumokhoz igazodóan széttöredezttek. A mezőgazdasági dolgozók, és a nyugdíjasok tudtak mindössze közösségszerűen tiltakozni néhány hétig a sarajevói parlament épülete előtt. Az élőködő hatalomnak kedvez az ország politikai blokádja. 1995 óta a rendőrség is az etnikumokat védi, ami sokszor lehetetlenné teszi a bűnüldözést. A reform tengerikigyóként gyűrűzik évek óta a boszniai politikában. Dodik tavaly áprilisi, ún. reformját „radikalizmus” vádjával nem szavazták meg a szociáldemokraták és a Demokratikus Akció Pártja. Ugyanezt nagy „előrehaladásnak” nevezték ugyanakkor elégedetten az európai vezetők.

A nemzetközi politika már régóta csak egyvalamit vár el a Boszniától, a stabilitást. Ilyen szempontból Dodik az eszményi ember, mert neki sikerült közömbösítenie a szerb nacionalizmust.

Az 1995 decemberi daytoni megállapodás még sok reményt fűzött az okozott sebek begyógyításához. De megújító tervek hiányában Bosznia csak belesüppedt a tehetetlenségbe. Európa a Szerbia által felgyorsított európai horvát integrációt tartja a térségbeli egyensúly biztosítékának.

A felvázolt szomorú kép ellenére a Sarajevóba látogató turista nemigen találkozik a háború vagy a megszállás látható jegyeivel. De tisztán kell látni, hogy noha a megszállás előttihez hasonlóan ötszázezer körüli a város lakossága, demográfiai összetétele egészen más. Százötven helyett csak mintegy 20 ezer szerb lakik itt. A régi bosnyák lakosság egy része is elmenekült, helyükre vidékiek jöttek, jórészt a Szandzsákból – a nézeteltérés mindennapos köztük, és a régi városi lakosok között. Három évvel



ezelőtt az ENSZ Legfelsőbb Menekültügyi Testülete örömmel jelentette be a hírt, miszerint egymillió menekült, és lakhely-változtató tért vissza régi lakhelyére. Sajnos, ezek a visszatérések merőben illuzórikusak: a menekültek általában nem találják meg elhagyott javaikat, és kiderül, hogy kisebbségbe kerültek a saját lakhelyükön.

A nacionalista pártok továbbra is uralkodnak a monoetnikumú mikroterületeken. Elméletileg az európai integráció hívei, valójában minden erejükkel a hatalmukat igyekeznek konzerválni. Ezért Hercegovina mozdulatlanak látszik ilyen körülmények között. Bosznia egyre inkább a „fekete lyuk” megreformálhatatlan képét nyújtja. A fiatalok apolitikusak: a 25 év alattiaknak kevesebb mint 10 százaléka járult az urnához szavazni. A fiatal diplomások vágya: elhagyni az országot. Szerintük a háború túlságosan traumatizálta az életet, ahhoz hogy egyhamar valami újat lehessen kezdeni, és túlságosan kimerült ahhoz, hogy igazi változásokat foganatosítson.

*Kakasy Judit*

### **Az orosz-csecsen konfliktus nemzetköziesítése. Mítoszok és valóság.**

*Souleimanov, Emil–Ditrych, Ondrej: The Internalisation of the Russian-Chechen Conflict: Myths and Reality = Europe-Asia Studies, 60. évf. 2008/szeptember. 1199–1222. p.*

A második orosz-csecsen háború csúcspontján Vlagyimir Putyin orosz elnök kijelentette, hogy Oroszország a nemzetközi terrorizmus ellen harcol, és ezért Európa hálás lehet neki. A csecsen háború már több, mint egy évvel szeptember 11. előtt anti-terrorista hadműveletnek lett beállítva, sőt már az első orosz-csecsen háború idején is megkezdődött egy vita a konfliktus nemzetközi szintérré helyezéséről. Moszkva különösen a második orosz-csecsen háború során hangsúlyozta a csecsenek nemzetközi hátterét, vahabita vallását, a nagyszámú külföldi, muszlim katonát és az iszlám világ pénzügyi támogatását. A Kreml ezzel a diskurzussal az ellenfél dehumanizálására törekedett, így legitimálva a háborút, hiszen Moszkva nem szabadságharcosok, hanem a dzsihad ellen küzdött – saját érvelése szerint.

A két csecsen háború ideológiája között fontos különbség rejlik. Az első háborút ugyanis az állam rendjének helyreállításáról szóló dekrétum alapján indították, a második háborút viszont egyértelműen terrorizmus el-

leni harccal indokolták. Ezt az értelmezést a legtöbb kormány, a sajtó és a nemzetközi közvélemény nagy része elfogadta (csupán egyes civil szervezetek képezték a kivételt). A második csecsen háborút kiváltó ok egy lakóházak elleni támadás-sorozat volt, amivel csecseneket vádoltak meg (bár az elkövetőket nem találták meg, a csecsen vezetés pedig elhatárolódott az akciótól). A Kreml ezután arra utasította a sajtót, hogy a csecsen hadviselőket csak terroristaként emlegetse, akik a globális dzsihad zászlóvivői. Ennek a retorikának az volt a célja, hogy elterelje a figyelmet a csecsen harcosok valódi céljáról.

Az orosz lakosság egyáltalán nem támogatta ez első háborút, sőt egészen az oroszországi lakóházak felrobbantásáig a konfliktusba való beavatkozás ellen foglalt állást. A lakóházak elleni támadások után az orosz közvélemény a kormány háborús politikája mellé állt. A csecsenek, sőt az összes kaukázusi származású elleni xenofóbia pedig széles körben nőtt.

Az első csecsen háború alatt a nemzetközi média nem beszélt terroristákról, és eleinte még támogatta az orosz uralom helyreállítását. Az orosz csapatok brutális fellépése viszont egyre több kormánynál és nemzetközi szervezetnél keltett visszatetszést. A második csecsen háború alatt az orosz csapatok civilek elleni támadásai tovább folytatódtak, de a nyugati kormányok a terrorizmus elleni harc paradigmája miatt nem törődtek ezzel. A háborút csupán a nemzetközi média, a civil szervezetek és egy-két kormány kritizálták.

Azt nem lehet tagadni, hogy a csecsen mozgalom valóban nemzetköziesedett, és egyes szárnyai emiatt radikalizálódtak. Ugyanakkor az eszmék, anyagi támogatások és katonák importjának jelentősége nem volt túl nagy, mivel a csecsen harcosok inkább nemzeti felszabadítókként határozták meg magukat.

Paradox módon az Észak-Kaukázust a dzsihad helyszínéként meghatározó orosz diskurzus egybeesik maguknak a dzsihadistáknak a retorikájával, akik valóban az iszlámért vívott harcként szeretnék beállítani a Balkánon, a Kaukázusban és a Közép-Ázsiában zajló konfliktusokat. Az al-Kaida főideológusa a csecsenek győzelmével egyenesen egy Afganisztánig tartó muszlim övet vizionált Oroszországtól délre, ami ráadásul fontos energiahordozókat ellenőrizne. Sőt, a csecsen siker destabilizálná Oroszországot, elősegíteni Közép-Ázsiában az iszlám megerősödését, és komoly kihívást jelentene az Egyesült Államokra nézve. Az idézett ideológus maga is meglátogatta a Kaukázust, és az első csecsen-orosz háború alatt az Afganisztánban kipróbált harcosok közül is sokan áttelepültek és harcoltak a csecsen oldalon. Csecsenföld képe ezekben az években igen vonzóvá vált a romantikus muszlim szabadságharcban hívő közel-keleti fiatalok számára.

A kérdés tehát az, hogy ez a szimpátia milyen mértékben vált valóságos közreműködéssé, és milyen mértékben változtatta át a csecsen harcosok eredeti nemzeti felszabadító harcát egy muszlim vallási háborúvá?

Muszlim harcosokról először 1995-ben érkezett hír. A katonák mellett több nemzetközi muszlim szervezet is megjelent Csecsenföldön. Meg nem erősített hírek szerint Oszama bin Laden is finanszírozta a csecseneket. Az amerikai kormány becslése szerint kb. 100 millió dollárnyi összeg érkezett a Közel-Keletről Csecsenföldre. A csecsenek fegyverellátása ugyanakkor nem okozott komolyabb problémát, mivel a volt Szovjetunió területén viszonylag egyszerű volt kézfegyverek beszerzése. A csecsen maffia tevékenysége is megkönnyítette a harc finanszírozását. A külföldi segítségre tehát nem volt olyan nagy szüksége a csecseneknek. A szeptember 11. utáni helyzetben viszont – amikor a terrorizmus elleni globális harc során a nyugati kormányok egyre jobban odafigyeltek a gyanús pénzmozgásokra – a Csecsenföldön élő, külföldi muszlim katonák finanszírozása egyre nehezebbé vált.

A közel-keleti származású katonák és pénzügyi támogatások jelenléte viszont nem feltétlenül alakította át a csecsen nemzeti felszabadító harcot vallásháborúvá. Az afganisztáni és iraki háború óta a periférikus Csecsenföld egyébként is veszített jelentőségéből a dzsihádisták számára. A Csecsenföldön harcoló dzsihádisták konfliktusba kerültek a helyi lakossággal eltérő vallási hagyományaik, kultúrájuk miatt. Különösen a városokban mutatkozott éles különbség a helyiek és ezen idegenek között, ahol a szovjet rendszer hagyatékaként a vallásos hagyomány nagyon meggyengült. Az észak-kaukázusi iszlám egyébként is felületesebb, mint a közel-keleti (pl. az alkohol fogyasztása mindennapos jelenség). További különbség, hogy a közel-keleti katonák szerint a dzsihád univerzális konfliktus, a csecsenek csupán egy helyi konfliktus miatt harcoltak. Sőt, a csecsen vezetők célja nem egy muszlim, hanem egy szekuláris állam volt.

A csecsen konfliktus muszlim karaktere az 1990-es évek második felétől vált erősebbé. A Dubrovka Színház elleni támadás során (2002) a terroristák Allah nevében követték el tettüket, és készen álltak a mártíromságra is. A 2000-es évek közepén viszont ez a muszlim karakter egyre gyengült, ahogy az oroszoknak egyre több csecsen vezetőt sikerült kivégezniük. Sőt, számos csecsen vezető egyértelműen elítélte a csecsen terroristák által elkövetett, civilek halálát okozó támadásokat. Leginkább úgy tűnik, hogy a csecsen vezetés pragmatikusan kihasználta a dzsihádisták jelenlétének előnyeit, de maga egyáltalán nem azonosult céljaikkal. Azok a terrortámadások is, amiket a radikális csecsenek követtek el (pl. a Dubrovka Színházban), inkább olyan konkrét követeléseket tűztek ki célul, mint az orosz csapatok kivonása vagy a független Csecsenföld létrehozása. A

csecsenek nem tekintették az Egyesült Államokat ellenségnek, és Oroszországgal is a kiegyezést keresték.

A csecsen háborúk lezárása után csecsen származású harcosok részvételét gyanították több konfliktusban is (Afganisztánban, az üzbegisztáni Andizsánban). Az alaposabb vizsgálatok szerint azonban nem bizonyítható csecsenek jelenléte ezekben az országokban. Afganisztánban például minden idegen harcost csecsenek hívtak. Ennek ellenére a csecsenek jelenléte megfigyelhető Csecsenföld határain túl, de ez csupán néhány személy elszigetelt akciójának tűnik.

A csecsen konfliktus eszkalálódásában fontos szerepet játszott a vérbosszú intézménye. A vérbosszú ugyan a Kaukázus számos pontján viszszaszorult a modernizáció nyomán, az elzártabb vidékeken – többek között Dagesztán hegyes vidékein, Ingusföldön és Csecsenföldön – mind a mai napig létezik. A vérbosszú szoros összefüggésben van a még mindig nagyon fontos szerepet játszó klánrendszerrel. A csecsen és a dagesztáni konfliktus legfontosabb szereplői az elzártabb hegyi területekről érkeztek, ahol a vallásnak, a klánrendszernek és a vérbosszú intézményének nagyobb a szerepe.

A csecsen konfliktus értelmezésekor figyelembe kell venni a regionális környezetet is. Ingusföldön is a csecsen történetekhez hasonló játszódott le, amikor egy Kreml-barát politikus lett a köztársaság elnöke. Az ingus fiatalok egy része radikalizálódott, ami nemcsak a csecsenek felé mutatott szimpátiában merült ki, hanem egy 80 életet követelő terrorcselekményben is. Dagesztánban is csendes, de intenzív háború folyik a helyi ellenállók és az orosz hadsereg és rendőrség között. Az északnyugat-kaukázusi köztársaságokban fegyveres harcra nem került sor, de a muszlim lakosságot az állami adminisztráció elnyomja. Ez az elnyomás persze némely helyi muszlim csoportok radikalizálódásához vezetett.

A csecsen konfliktusban résztvevők radikalizálódása tehát inkább a vérbosszú intézményével van összefüggésben, ami persze helyenként találkozott a radikális muszlimok céljaival. Különösen a fiatal generáció volt fogékony a harcra. Ennek két oka lehetséges: egyrészt ők életkoruknál fogva alkalmasak a hadviselésre, a vérbosszúra, másrészt kevésbé vallásos nevelésük folytán éppen hogy nyitottabbak lehettek a radikális iszlám iránt.

*Varga-Kuna Bálint*



## Öt nap, amely megváltoztatta a világot (Grúz–osztét–orosz konfliktus)

*Pjadisova, Jevgenyija Borisznovna: Pjat' dnej, kotorüe izmemili mir =  
Mszdunarodnaja Zszizny, 2008. 11, no. 20-32. p.*

A hangzatos, az 1917-es bolsevik forradalomra visszautaló cím lényegében vitairatot jelez, amely a 2008 augusztusi észak-osztétiai grúz–orosz összecsapás apológiája. A szerző adatai szerint a grúz haderők augusztus 7-én, nem sokkal éjjél után törtek rá a békésen alvó településekre. (A konfliktusnak azonban hosszabb előzménye van. Áprilisban a NATO és az Európai Unió támogatásáról biztosította Grúziát. Az orosz haderők túllépték a megállapodás szerinti 3 000-es kvótát és orosz harci gépek több ízben támadták Grúzia stratégiai létesítményeit. – S.B.A.)

A szemle szerzője genocídiummal vádolja Grúziát, amely a déli autonóm terület (Oroszország szerint: Köztársaság) fizikai megsemmisítését tűzte ki célul. Oroszország azonban a Nyugattal szemben bebizonyította, hogy erős geopolitikai hatalom. (Két szovjet gép még a grúz támadás előtti napokban bombázott egy grúz radarállomást és Gori városát. – S.B.A.)

Az elemző tanulmány nagyrészt az ezt követő eseményekről szól. Augusztus 25-én az Állami Duma azzal a kéréssel fordult Medvegyev elnökhöz, hogy ismerje el Dél-Osztétia és Abházia függetlenségét. Mindez a szemleíró szerint megfelel az ENSZ alapokmányainak, a Helsink-i záróokmányának és más nemzetközi dokumentumnak. Ennek alapján elismerték a két állam függetlenségét, és a többi nemzetet is erre hívták fel. Hangsúlyozták, hogy az agressziót választva maga Szaakasvili szüntette meg az esélyt Grúzia és az említett köztársaságok békés együttélésével kapcsolatban.

Minden nemzetnek megvan a joga az önrendelkezéshez, jelentette ki Medvegyev. Ugyanakkor kijelentette azt is, hogy ez az eset különleges. Ezt kezelve Oroszország nem alkalmaz kettős mércét és egyáltalán nem hasonlít például Koszovó esetére.

A két köztársaság elismerésére Medvegyev szerint tizenhét év etnikai tisztogatásai, esetenként népiirtása vezetett. A 2008. október 17-én Asztanában rendezett konferencián Szergej Lavrov orosz külügyminiszter újra megpróbálta megmagyarázni a két köztársaság elismerését, hangsúlyozva, hogy mindez emberiességi okokból történt. Moszkva, elismerve a két köztársaságot, hatékonyan biztosította külső biztonságukat. A Moszkva, Szuhumi és Chinvali közti megállapodás értelmében állomásoznak ma orosz határvédelmi erők a területen. Meg kell jegyezni, hogy hasonló megállapodás van érvényben Örményországgal kapcsolatban.

Az ötnapos háború egységbe forrasztotta az egész orosz társadalmat. A függetlenség elismerését 71 százalékban támogatják, köztük a nagyszámú orosz diaszpóra is.

Kezdetben a nyugati sajtó halálos csöndben figyelte az eseményeket. Csak szeptember végén és októberben hívták fel a figyelmet a grúz vezetés hibáira. Felemlítették azt is, hogy Grúzia lényegébe az USA protektorátusa. Condoleeza Rice amerikai külügyminiszter volt az egyetlen, aki elítélte a két érintett terület önállóságának kihirdetését.

Ma, a függetlenség reális esélyével érdemes végigtekinteni ennek történelmi folyamatát. 1830-ban az orosz hadvezetés szerint Dél-Oszétia egészében egy jól védhető erőd. 1831-ben az orosz hivatalnokok úgy vélik, hogy azokban a völgyekben, amelyekre a grúz vezetés igényt tartott, nincs semmilyen nyoma a grúz irányításnak. 1920 májusában Dél-Oszétia munkássága memorandumban kinyilvánította, hogy a szabad bolsevik Oroszországhoz akar csatlakozni. Orosz haderők segítségével a dél-oszétok az év júliusában, átkelve a határon, megverték a grúz hadsereget. Ezt követően a grúz megtorló akciókban a terület gyakorlatilag tönkrement.

1989-ben a kis autonóm terület kérte az autonóm köztársasággá való átminősítést, Grúzia azonban ezt elutasította és 1990-ben rendkívüli állapotot vezetett be. 1991. január 5-én és hatodikán Chinvaliba grúz milicistákat (értsd: rendőröket) vezényeltek, ők azonban pár hét után kénytelenek voltak elhagyni a várost. Megtorlásként februárban Grúzia kikapcsoltatta a terület energiaellátását. A grúz erők ellenőrizték a stratégiai pontokat a főváros körül. Decemberben az orosz erők kivonultak, hátrahagyva fegyvereiket a dél-oszétoknak. 1992 januárjában a köztársaságban referendumot tartottak a függetlenségről, majd az Oroszországhoz való csatlakozásról. A kérdéseket közel 100 százalékban megszavazták.

Februárban a grúzok nagy erőkkel támadták Chinvalit. Az összecsapásoknak a dagomiszi grúz-orosz szerződés vetett véget, amely tanácskozó testületet hozott létre Grúzia, Oroszország és Észak-Oszétia részvételével. 1992 júliusában három zászlóalj békefenntartó erő vonult be Chinvaliba (orosz, grúz, Chinvali és különállóként – Észak-Oszétia) Lényegében ettől az időtől kezdve funkcionál Dél-Oszétia önálló köztársaságként.

Abházia és Dél-Oszétia, valamint Oroszország közt rendkívül szoros kapcsolatok jöttek létre. Az orosz segélyszállítmányok szinte felmérhetetlenek. Grúzia támadását követően tonnaszám gyűlt a ruhanemű, orvosság, és az alapvető cikkek sokasága. Előfordult, hogy az esedékes szállítmány akkor érkezett, amikor Chinvaliban tartózkodott Luzskov, Moszkva polgármestere, aki egy iskola alapkövét együtt helyezte el a Chinvali államfővel. Megállapodtak, hogy Chinvali 60 hektár terüle-

tet biztosít egy új negyed felépítéséhez, amelyet Moszkva 2,5 milliárd rubellel támogat. A kerületben az iskolák, óvodák és közlekedési pályák még a lakóterület felépítése előtt elkészülnek. Szóba került egy vasútvonal megépítése is, amely az addigi közúti alagút mellett biztosíthatja Dél-Oszétia és Oroszország kapcsolatát. A grúz-déloszét konfliktus forró szakasza lezárult, de megmaradt a feszültség. Folyamatosak a fegyveres összetűzések. Oroszország mindent megtesz azért, hogy a helyzetet diplomáciai úton a világ elé tárja. Bár némi alkukkal, de, megvalósult a Kaukázus stabilitásával kapcsolatos nemzetközi konferencia. Jelenleg a menekültek biztonságos hazatérése került napirendre. Ha Grúzia nem vesz részt ezeken a tárgyalásokon, akkor láthatóvá válik, ki is a térség biztonságának képviselője és ki nem az.

S. Benedek András

### **Kína terrorizmus elleni háborúja Hszincsiangban: Humán biztonság és az erőszakos ujjur szeparatizmus okai.**

*Clarke, Michael: China's "War on Terror" in Xinjiang: Human Security and the Causes of Violent Uighur Separatism = Terrorism and Political Violence, 2008, 20. évf. 271-301. p.*

2001. szeptember 11. óta az ujjur szeparatizmus ügye a nemzetközi sajtóban és kutatásokban összekapcsolódott a közép-ázsiai és afganisztáni muszlim mozgalmakkal. A kínai és az amerikai kormány több ujjur szervezetet is terroristának nyilvánított. A kérdés az, hogy az ujjur ellenállás valóban terrorista jellegű-e, ápol-e kapcsolatokat az al-Kaidával és más terrorista hálózatokkal?

Az ujjur szeparatisták ideológiája szerint a kínaiak elnyomják az ujjurokat, így harcuk az önálló Kelet-Turkesztánért, a demokráciáért és az emberi jogokért folytatott küzdelem is. Ez az érvelés különösen szeptember 11. után erősödött föl, amikor a kínai kormány az összes ujjur szeparatistát terroristának akarta láttatni. Az ujjur emigráns kormány szerint a kínaiak meg akarják semmisíteni az ujjur kultúrát és identitást, hogy ezeket a han kínaival helyettesítsék. A humán biztonság elmélete pedig éppen ezt állítja, hogy a terrorizmus ott üti fel a leggyakrabban a fejét, ahol egy közösség identitása kerül veszélybe. Vajon jól magyarázza-e a humán biztonság elmélete az ujjur esetet?

Az ujjur ellenállás a XVIII. század óta folyamatos a kínai központ ellen. Kelet-Turkesztán állam kétszer is létrejött (1933-ban, illetve 1944 és 1949 között), aminek az emlékezete élénken él az ujjur nép körében. A hivatalos kínai álláspont szerint a történelmi ujjur szeparatizmus okai a külső erők mellett nacionalizmus és a vallási ideológia, azaz a kínai értékek kategorikus elutasítása. A kínai álláspont tehát Peking mai félelmeit vetíti vissza a múltba. Sőt, az ujjur területekre is úgy tekintenek, mint Kína és a kínai civilizáció örökös részére.

1949 óta az ujjur-kínai konfliktus tovább éleződött. Az ujjur identitás legfontosabb alkotórészei (nyelv, vallás) különbözik a han kínaitól, az ujjurok ráadásul önálló állam alakítására törekedtek – a konfliktus a kommunista Kínával egyértelmű volt. A maoista korszak radikális változásai okozták a legnagyobb feszültséget a tartományban. Han kínai kolóniák jöttek létre, egyre jobban kiterjesztették az állami ellenőrzést a gazdaság, a vallás fölött. Az ujjur ellenállást a háttérben a Szovjetunió is támogatta.

Az 1980-as években lazult a rendszer, a vallás gyakorlása is könnyebbé vált. A tartomány vezetői viszont attól tartottak, hogy a túlzott szabadság a függetlenségi igényeket fogja felszítani. A gazdasági nyitás következménye az lett, hogy Hszincsiang kapcsolatai Közép-Ázsiával jelentősen nőttek. Az 1990-es évektől Peking célja az volt, hogy a tartományon keresztül úgy növelje a gazdasági kapcsolatokat Közép-Ázsiával, hogy közben Hszincsiangot is jobban integrálja Kínába. Ugyanakkor Közép-Ázsiából a radikális iszlám is könnyebben tudott bejutni az ujjurok közé. A tartományt ellenőrzendő, elősegítették a han kínaiak bevándorlását, illetve a helyi etnikai és vallási szervezetek kontrollját. A kormány infrastrukturális beruházásai is a kínaiak tömegét vonzzák a térségbe. Ennek eredménye, hogy a városok kínai, míg a vidék ujjur többségű. Ugyanakkor az államilag támogatott külföldi turizmus fellendülésével az ujjur kultúra piacképes lett, és Peking bizonyos határig tolerálja az ujjur identitás legfontosabb hordozóját, az iszlámot. Kína számára viszont az iszlám alapvetően gyanús, sőt veszélyes jelenség marad, ezért teljes vallásszabadságról nem beszélhetünk. A terület politikai vezetése han kínai kézben van, bár hivatalosan Hszincsiang etnikai alapú autonóm terület.

A kínai kormány szerint a kelet-turkesztáninak nevezett terroristák 1990 és 2001 között 200 terrorcselekményt hajtottak végre, összesen 162 halálos áldozattal. Az a jelentés azonban, ami ezeket a számokat is tartalmazza, több ponton is önellentmondásba keveredik. Számos eset nincs részletezve, sőt olyan gyilkosságokat is az ujjur terrorizmus számlájára írnak, amiknek nyilvánvalóan semmi közük nincs az ujjurokhoz. Fokozza a jelentés gyanús voltát, hogy több olyan esetről is beszámol, amikről



semmilyen más forrás nem áll rendelkezésre. A legtöbb esetről tehát nem lehet eldönteni, hogy valóban terrorcselekmény volt-e, vagy csak egyszerű köztörvényes bűncselekmény. A meggyanúsított ujgur szervezetek nem indítottak koherens Kína-ellenes támadást. Több terrorcselekménynek minősített esetről pedig kiderült, hogy spontán módon történtek (pl. bizonyos tüntetések).

Kína külpolitikája és a regionális fejlemények jelentősen befolyásolták Hszincsiang helyzetét. A közép-ázsiai szekuláris köztársaságok a kilencvenes évek közepére stabilizálódtak, bár ugyanekkor vette át a hatalmat Afganisztánban a tálib rendszer. 2000 óta a Sanghaji Együttműködés keretében Kína hivatalosan is szoros kapcsolatokat ápol a közép-ázsiai köztársaságokkal. A Sanghaji Együttműködés egyik célja a terrorizmus elleni harc, ezért közösen lépnek fel a határok ellenőrzéséért, a csempészet és a fegyverkereskedelem ellen. Kína célja, hogy a közép-ázsiai köztársaságok számára első számú partnerré váljon, tehát kiszorítsa a térségből az Egyesült Államokat. A kirgízi tulipános forradalom és az andizsáni vérengzés a térség stabilitását veszélyeztették, és amíg az Egyesült Államok a demokráciát és az emberi jogokat kéri számon a térség államain, Kína a stabilitást pártolja, további szimpátiát szerezve a térség vezetőinél. Kína barátságának meg is lett az eredménye. Üzbegisztán egy fontos ujgur szeparatista vezetőt adott át Pekingnek, akit a kínai hatóságok életfogytiglani börtönre ítétek.

A legfontosabbnak tartott ujgur szeparatista szervezetről, a Kelet-Turkesztáni Iszlám Mozgalomról a kínai kormány azt állítja, hogy szoros kapcsolatban áll az al-Kaidával, sőt vezetőjük többször találkozott Oszama bin Ladennel, akitől instrukciókat és pénzt is kapott. A hiteles információk hiánya miatt ezt az állítást elég nehéz ellenőrizni. Az Egyesült Államok hadserege 23 ujjurt tartóztatott le Afganisztánban, és szállított Guantanamóba. A kínai kormány ebben saját állításainak bizonyítékát látta, viszont a foglyul ejtett ujjurok vallomásai alapján nem sikerült bizonyítani valós kapcsolatot a tálibok és az ujgur szeparatisták között. A legtöbb fogoly nem is hallott korábban a Kelet-Turkesztáni Iszlám Mozgalomról, és kiképzésükben nem vett részt az al-Kaida. Ugyanakkor többségük azért ment Afganisztánba harcolni, mert Hszincsiangban a kínai hatóságok elnyomták, és ezért Kína ellen szeretett volna harcolni. Többségük emigrációja kezdetén Kirgíziában és Kazahsztánban élt, de a közép-ázsiai államok és Kína egyre erősödő együttműködése miatt kénytelen volt Afganisztánba húzódnival. Ez azt mutatja, hogy a kínai stratégia alapvetően sikeresnek bizonyult. A siker további fokmérője, hogy a kínai hatóságok által terrorcselekménynek minősített esetek száma a kilencvenes évek második felétől csökkent. A kínai sikernek három oka van:

az ujjur szeparatistáknak korlátozott eszközök állnak rendelkezésére, a Kelet-Turkesztáni Iszlám Mozgalom sokkal kevésbé veszélyesebb, mint Peking állítja, illetve a sikeres együttműködés Kína és a közép-ázsiai köztársaságok között.

Az ujjur szeparatizmus szerény eredményei arra is visszavezethők, hogy Hszincsiangban a kínai kormány nem folytat annyira kemény elnyomó politikát. Hszincsiang békésnek és csendesnek tűnik a valódi szeparatista régiókhoz (pl. Koszovó, Palesztina, Szudán, Csecsenföld) képes. A tartományban kevés katonát lehet látni, bár a kínaiak és az ujjurok közötti feszültség érezhető. Ennek a feszültségnek nincs feltétlenül szeparatista oldala, inkább a gyarmati viszonyra emlékeztet.

*Varga-Kuna Bálint*

## SZEMLE

### *Kisebbségek kultúrája*

#### **Etnokulturális találkozások Közép-Európában történeti és jelenkori metszetben.**

*(Szerk. Kupa László) B&D Stúdió, Pécs, 2006. (konferenciakötet) 198 p.*

2010-ben, reményeink szerint, Pécsre irányul a világ, de legalábbis az öreg kontinens figyelme, mivel a város erre az évre elnyerte az Európa kulturális fővárosa címet. A felkészülésre, a címhez kapcsolódó rendezvények méltó lebonyolítására, a szellemi és tárgyi építkezésre azonban csak rövid idő áll rendelkezésre. Az egyetem, a városi intézmények, társadalmi és tudományos szervezetek egyaránt kivesszik részüket a felkészülésből, mint ez a kötet is bizonyítja, amit a nemrégiben megalakult Magyar Szociológiai Társaság Nemzeti és Etnikai Kisebbségi Kutató Szakosztálya adott közre az általa szervezett pécsi konferenciáról. Az előadások főként a közép-európai és a hozzá közeli balkáni térségben végbemenő „etnokulturális találkozásokat” érintették.

Közép-Európa, – noha e történeti-fejlődéstörténeti régió határainak kijelölése egyik világtáj felé sem teljesen egyértelmű, – a különböző nyelvű és kultúrájú népek találkozóhelye, illetve sok évszázados együttélésének színtere. Erre az együttélésre a kultúrák, a nyelvek és a felekezetek közötti harmonikus viszony éppúgy jellemző, mint a nemzetiségi-kisebbségi kérdések megoldatlanságából fakadó sérelmek, feszültségek, amelyek még a jelenkorban is tetten érhetők, sőt akár fel is erősödhetnek. Az elmúlt évszázadban e mozgalmas, sőt viharos kontinentális térségben etnikai csoportok egyik napról a másikra váltak kisebbséggé, szakították el őket „anyanemzetüktől” a politikusok íróasztalán megrajzolt határok. Míg mások éppen ennek köszönhetően egyesülhettek határon túli néptársaikkal, hátat fordítva sok évszázados kisebbségi sorsuknak. A kulturális és felekezeti sokszínűség, egymás szokásainak átvétele, a változó és alkalmazkodó túlélési stratégiák bonyolultsága, a természetes és erőltetett asszimiláció egyaránt jellemzőek e térségre, amelyiknek szellemi és politikai kisugárzása messze túlterjed a közép-európai határokon. A közös történelmi múlt mellett korunkban a globalizációs kihívások – a világ más térségeihez ha-

sonlóan – Közép-Európát, az itt élő társadalmi és etnikai csoportokat is közös gondolkodásra, alkalmazkodásra készítetik.

A konferenciakötetben tizenöt tanulmányt olvashat az érdeklődő; terjedelme pedig az előszóval, a köszöntökkel és más mellékletekkel együtt megközelíti a kétszáz oldalt. Az előadók (szerzők) többsége a Pécsi Tudományegyetem oktatója-kutatója. A tanulmányok egyik fele főként elméleti kérdéseket boncolgat, hiszen az elmúlt másfél-két évtizedben számos új fogalommal ismerkedhettünk meg, a korábban is használatosaknak pedig jelentartalma módosult. A nemrég még kritikával kezelt és nehezen beszerezhető „nyugati” szerzők könyvei, elméleti munkái részben követendő példaként szolgálnak, részben azonban továbbra is kritika tárgyát képező, de naponta forgatott szakirodalommá váltak. Közép-Európának is, a világ más térségeihez hasonlóan, a történelmi múlt problémáinak feldolgozásán túl a jelen kihívásaira is válaszolni kell. Így egyebek között: Milyen hatást gyakorol a globalizáció folyamata a közösségek szerveződéseinek hagyományos formáira, mennyiben teremt ez a folyamat új típusú emberi kapcsolatokat, csoportosulásokat Délkelet-Ázsia vagy éppen Kelet- és Közép-Európa lakói számára? – teszi fel a kérdést előadásában *Szabó G.*, aki szerint a nemzet mint közösség és a rá épülő állam közötti kapcsolat a globalizáció mobilitást fokozó hatásai következtében egyértelműen fellazul. A globalizáció összességében tehát gyengíti az államok szuverenitását, így tágabb tér jöhet létre a nemzeti mozgalmak számára. *Barcsi T. Kultúra és identitás* című tanulmányában Huntingtont idézve azonban kiemeli, hogy a hidegháború utáni világban a kulturális azonosulás fontossága drámai méretekben növekszik a más dimenzióba tartozó azonosságtudathoz képest. Európáról pedig – egy 1999. évi felmérés eredményeit felhasználva – megállapítja, az öreg kontinensen élők 43 százaléka csak a nemzetállam polgárának vallja magát, míg ugyanennyien a nemzetállami mellett az európai identitást is fontos tartják. A kultúrák közeledésének problematikáját *Bertók R.* előadása érintette, aki többek között kifejtette, hogy a világméretű kooperáció nem nélkülözheti az olyan kritériumokat, mint amilyen a harmónia, a komplexitás, a rendszertan, az integráció. Korunk másik feloldhatatlannak látszó dilemmája a szabadság és a biztonság elsődlegességének kérdése. Az etnikumok találkozását az irodalom perspektívájából *Hammer E.* közelítette meg, aki a Németországban élő japán író, Yoko Tawada egyik írásának szövegelemzését végezte el. *Golesorkhi, K. – Gombár G.* szerzőpáros pedig angol nyelvű tanulmányában azt vizsgálja, hogy a több- etnikumú térségekben milyen hatást gyakorolnak egymásra az ott élők, főként az egészség megőrzésének kérdése milyen súlyt foglal el életükben. A tanulmányhoz kapcsolódó magyar nyelvű Appendix, a Baranya megyei Versenden készített egyik interjút tartalmazza. *Gervai P. és Trautmann L.*



*Vállalat és identitás* címmel elhangzott előadását azzal zárta, hogy olyan termelési és fogyasztási kultúrát kell kialakítani, amelyik biztosítja a fenntartható fejlődést, és az identitás révén lehet erősíteni a tulajdonosi szemléletet minden gazdasági szereplőben.

A szakemberek többsége a térség megszámlálhatatlan etnikai-kulturális kérdésének egy-egy szeletét választotta előadása témájául. Nem lehet véletlen, hogy a balkáni térséggel is több szakember foglakozott, hiszen az egységesülő Európának egyik legnagyobb tehertétele – akár száz-százötven évvel ezelőtt is – e nagy történeti-földrajzi tájegység etnikai-nemzeti és főként államhatári kérdéseinek rendezése. *S. Szabó P.* a felekezeti sokszínű Balkánon végbemenő vallási szinkretizmust, a vallások cseréjét, illetve egyes elemeinek átvételét elemezte, főként az iszlám és a kereszténység viszonyában. A tanulmány azért is tarthat számot érdeklődésre, mivel a két nagy világvallás együttélése – éppen az Európát is érintő migráció miatt – feszültséggel teli. A Török Birodalom több évszázados balkáni jelenlétéhez kapcsolódik az egykori keresztény európai népek (albán, bosnyák) iszlamizálása is. Egy már-már elfedett tudósításra (országleírásra), *Asbóth János*nak az 1880-as években megjelent boszniai útirajzára és mai aktualitásaira hívta fel a figyelmet *Kupa L.* (Az ismert történelmi okok (okkupáció, balkáni háborúk) miatt már a maga korában is nemzetközi érdeklődésre számot tartó országmertetésből a Tertia Kiadó jelentetett meg néhány évvel ezelőtt egy terjedelmesebb válogatást.) *Reményi P. és Végh A.* az egykori Jugoszláviából kivált államok határait és a térség etnikai választóvonalait mutatta be. E tanulmány aktualitást jelzi, hogy az állami elkülönülés még napjainkban sem zárult le, és Koszovó (a tartomány albán többségének önállósodási törekvése miatt) éppen 2007/2008 fordulójától került ismét a nemzetközi érdeklődés középpontjába. Az egykori jugoszláv állam felbomlása számos további kérdést vetett fel, így az évtizedekig egységesként számon tartott „szerbhorvát” nyelv is a szétválás útjára lépett, az ismét „önállósult” délszláv nyelvekben pedig folyamatosan érvényesülnek a korábbi nyelvművelési hagyományok (a nemzetközi szavak adaptálása, illetve a purista tendenciák felélesztése), mint az *Barics E.* előadásából is kiderül.

Közép-Európa viharos történelmi múltjából eredő sok évszázados migrációs folyamatait *Tóth J.* vázolta fel. A pécsi geográfusprofesszor egyúttal felhívta a figyelmet az e témakörhöz kapcsolódó legfontosabb kutatási feladatokra is. Többek között arra, hogy a migráció minden formájának kutatása nemzetközi legyen – szemben az államot és annak szuverenitását fetisizáló időszak vizsgálataival, továbbá megítélése szerint legalább ennyire fontos a Kárpát-medence államai határtérségeiben zajló folyamatok sokoldalú feltárása, beleértve a migrációt is. *Molnár M.* tanulmánya az

erdélyi történelemmel foglalkozik, az országgrész (tartomány) etnokulturális találkozásiról ad áttekintést a jogalkotás tükrében. Így kiemeli többek között az 1557. évi tordai országgyűlést, amelyik a vallásháborúktól sújtott kontinensen elsőként mondta ki a szabad vallásgyakorlást a római katolikusok, a reformátusok, az evangélikusok és az unitáriusok számára. A területi autonómiák (szász és székely székek) pedig a középkori megyerendszer közé ékelődve Erdélyben több évszázados múltra tekinthetnek vissza. A szerző Kós Károly örökérvényű gondolatit is megosztja olvasóival „*Erdély sorsa akkor volt a legboldogabb, kultúrája akkor virágzott ki leggazdagabban és legteljesebben, amikor népei egy akarással vállalták a külön erdélyi sorsot és építették azt külön erdélyi eszükkel.*” Egyik rövid és békés határszakaszunkat, a magyar–szlovén határtérséget vizsgálja a legutóbbi időszakban a kisebbségek és anyaországuk kapcsolatrendszere alapján *Mohos M.*, aki külön is hangsúlyozta a határ menti együttműködés fontosságát. *Lampek K. és Töröcsik M.* a térség leghátrányosabb kisebbségének, a cigányságnak magyarországi felemelkedési lehetőségét vázolja egy ezer főre kiterjedő szociológiai felmérés alapján. A szerzők vizsgálati eredményei is alátámasztják, hogy hátrányos helyzetük megváltoztatásának kulcsa az iskolázottsági szint emelése, a magasabb iskolai végzettség ugyanis kedvezőbb foglalkoztatottsághoz és jobb egészségi állapothoz, egyszóval emberibb élethez vezethet. A római katolikus egyház szocialista korszakbeli és mai tevékenysége megítélésének eredményeit nyolcszáza fős minta lapján adja közre *Lénárt I.* A véleményekben is tetten érhetők a mai Magyarország egyes térségeinek felekezeti sajátosságai.

Összességében elmondható, hogy egy jól szerkesztett, ábrákkal, hivatkozásokkal és angol nyelvű rezümékkel ellátott, számos tudományterületet érintő kötetet vehet kezébe az olvasó. Mindössze két apró kritikai megjegyzés illelheti a szerkesztőt. Az egyik: tekintettel arra, hogy több tanulmány is balkáni problematikával foglalkozik, megfontolandó lett volna ezt a kötet címében is szerepeltetni: *Etnokulturális találkozások Közép-Európában és a Balkánon...* A másik pedig: feltehetően a nyomda ördöge játszott közre abban, hogy a közölt térképes ábrák egy része, pontosabban az azokban szereplő adatok az összemosódó színskálák miatt nem érzékelhetők. A tanulmányok mindenképpen teljesítették a *Tibori T.* által az előszóban megfogalmazottakat: „*A kötet címében is jelzi azt a szándékot, hogy az etnokulturális találkozást, együtt járást javasol az elfordulás, az önmagunkba zárkózás helyett.*”

### Islám, szuverenitás és demokrácia: a török nézőpont

*Yilmaz, Hakan: Islam, Sovereignty, and Democracy: A Turkish View = Middle East Journal, 61. évfolyam, 2007 nyár, 3. szám, 477-493. p.*

A 2001. szeptember 11-i terrortámadások óta az iszlám és a demokrácia kapcsolata ismét felkapott téma lett, és nem kizárólag akadémiai körökben. A demokrácia bevezetése a Közép-Kelet iszlám országaiban valójában az USA talán legfontosabb külpolitikai céljává vált a világ e részén. Noha sok megfigyelő bizonyos összeegyeztethetlenséget vél felfedezni az iszlám és a demokrácia között, abban nem jutnak egyetértésre, hogy pontosan mi ennek az inkongruenciának a forrása.

Az alábbi cikkben az iszlám, a szuverenitás és a demokrácia néhány elméleti és gyakorlati kapcsolódása kerül górcső alá, négy szakaszban. Az első szakaszban megfigyeljük, hogy kezdetben a kereszténység a társadalomban, az iszlám pedig az államban jött létre, és ezen eltérő politikai kontextusok vizsgálata segít magyarázatot találni az előbbi vallás politikai dualizmusára, illetve az utóbbi vallás politikai monizmusára. A második részben egy vallás „középkorának” a fogalma kerül meghatározásra, mint a tanok és az intézmény stabilitásának időszaka, majd a két vallás középkorának megkülönböztető jellemzőit hasonlítja össze a szerző. A harmadik szakaszban azt mutatja be, hogy néhány iszlám országban az iszlám középkorának vége, a kora XIX. századra, politikai reformok, egy modern államapparátus kiépítése, valamint az iszlám az államból a társadalomba történő száműzése formájában jelent meg. A negyedik részben a szerző azon véleményének ad hangot, miszerint az új állam világi-modernista építői az állam szuverenitásának alapját a vallás helyett a nemzetben látták. A záró bekezdésekben a világiasodás és a demokrácia problematikus kapcsolatáról esik szó az iszlám világban, és az iszlám országok eltérő tapasztalatait veti össze a szerző a francia történelem vonatkozó eseményeivel.

## Politikai dualizmus – politikai monizmus

A kereszténység a társadalomban született, és csak később vált államvallássá. Amikor az új vallás felbukkant, az állam már régóta létezett, a kereszténység előfutárai nem voltak államalapítók. A modern politikatudomány szóhasználatával élve mondhatjuk, hogy a kereszténység először a társadalomban vált „hegemónná”, és csak később szerezte meg a „hivatalos ideológia” címet. Ebben az összefüggésben felfoghatjuk úgy is, hogy megegyezés született az egyház és az állam között, amelynek értelmében az egyház elnyerte a spirituális dolgok feletti hatalmat, cserébe viszont elismerte az állam abszolút világi hatalmát.

Az iszlámot, a kereszténységgel homlokegyenest ellentétes folyamat során, államalapítók indították útjára. Amikor Mohamed próféta és néhány követője terjeszteni kezdték az iszlám hitvallást, az Arab-félszigeten még nem létezett állam a szó weberi értelmében. Az iszlám alapító atyái egy központi hatalmat akartak kiépíteni, amely irányítása alá vonná Arábia különböző törzseit. Mondhatjuk, hogy az iszlám alapjai egy háborúzásból és államalapításból álló folyamat során jöttek létre, amelynek végén az iszlám vezetői az új állam vezetőivé is váltak, és az iszlám lett az uralkodó ideológiai rendszer a társadalom számára. A spirituális, illetve a világi törvénykezés szétválasztása ebben a történelmi kontextusban nem értelmezhető.

## A kereszténység és az iszlám „középkora”

Egy vallás „középkora” alatt a tanok és az intézmény stabilitásának azon korszakát értjük, ami a „filozófia végétől” a „reformok időszakáig” tart. Mindkét vallás középkora a „filozófia végével” kezdődött, amikor a kritikus filozófiai áramlatok, főleg azok, amik az ősi görög és római filozófiába ágyazódtak be, eltűntek vagy beépültek a hivatalos vallásba. A „reformok időszakának” kezdetét ugyanakkor jellemzően egy külső válság jelzi, amikor bizonyos nem-vallási területeken (belpolitika, nemzetközi kapcsolatok, gazdaság, művészet, tudomány és technológia) olyan forradalmi mértékű változások mennek végbe, hogy azokra a vallás fennálló tanai és intézménye már nem képesek megfelelő választ adni.

A kereszténység középkora jelképesen Szent Ágoston *Az isten városának a pogányok ellen valóságáról* című írásával kezdődött, a kora V. században, és a reformációval ért véget a XVI. században. Az iszlám középkorának kezdetét fémjelző szimbolikus esemény Al-Ghazali *Tahafut al-Falasifa (Destruction of the Philosophy, latin: Destructio Philosophorum, A filozófia összefüggései)* című művének létrejötte volt, a XII. században. Az iszlám középkora körülbelül 700 évvel később ért véget, a XIX.



században, a nyugati gyarmatosítás hatása miatti ideológiai és intézményi válság miatt.

Középkora során a kereszténység mindvégig megőrizte a világi és a spirituális tartományok közötti, eredeti határvonalat, mind a tanokat, mind az intézményt illetően. A XVI. század közepétől azonban, a modernizáció több évszázadán keresztül, a kereszténységet folyamatos támadások érték. A kulturális fronton bomlasztó hatással volt rá a reneszánsz humanizmus, a protestáns reformáció, a racionalizmus, a felvilágosodás, a pozitívizmus és a materializmus. Szocio-gazdasági téren a kereskedelmi forradalommal, az új területek felfedezésével, az ipari forradalommal, valamint a gyarmati terjeszkedéssel kellett szembenéznie. Ami a politikát illette, az abszolutista államok megerősödése, a nemzeti államok, a nemzetek, a nacionalizmus, a liberalizmus és a szocializmus jelentett nagy kihívást.

Ezen világi változások együttes hatásaként az állami hatalom hatásköre és intenzitása nagymértékben megnőtt, míg az egyház amúgy is csekély világi hatalma, mellyel korábban némi befolyással bírt a világi dolgokat illetően, megcsappant. Ugyanakkor azonban, eredendő politikai dualitásának köszönhetően, a kereszténység képes volt alkalmazkodni a világi változásokhoz úgy, hogy közben megőrizte irányítását a spirituális szférában.

Az iszlám középkorának vége, politikai reformok és az iszlám száműzetése az államból a társadalomba

Amikor, mint az iszlám középkora folyamán végig, a világi változások lassúak voltak, a változásokat kezelő szabályozás kidolgozása és módosítása nem ütközött különösebb akadályba. Gondok akkor merültek fel, amikor a világi változások addig nem tapasztalt nagyságú területen és sebességgel kezdtek végbemenni. Ez az időszak, tehát a XIX. század eleje, amikor sok iszlám ország kezdte nyögni az európai nagyhatalmak gyarmatosításának közvetlen vagy közvetett hatásait, jelentette az iszlám középkorának végét.

A XIX. század elejétől nagyon nehézé vagy lehetetlenné vált az iszlám szabályainak megfelelő módon választ adni az új problémákra. Nem volt könnyű például a „nemzet”, a „nacionalizmus” és a „nemzetállam” fogalmát meghatározni az iszlám vonatkozásában, hiszen az iszlám alapvetően azt tanítja, hogy egy muszlimot első és egyetlen politikai hovatartozása az iszlám közösséghez köti. Továbbá a jogi reform, mint a nyugati törvények és politikai, valamint polgári intézmények adoptálása, az iszlám szempontjából nyílt eretnekségnek számított.

A kora XIX. századtól kezdve néhány iszlám országban jelentős bürokratikus, de elsősorban katonai reformok mentek végbe. Ez a reformfolyamat a régi államapparátus felbontásával és nyugati mintára tervezett, modern állami intézmények megalapításával teljesedett ki. Az új vezető

elit elsődleges politikai tennivalója a világiasodás útjának egyengetése volt. A világiasodás történelmi következménye végül az lett, hogy a válást – története során először – száműzték az államból a társadalomba. Az államtól különválasztva, az iszlám hamarosan újra előszivárgott a társadalom mélyéről, azonban nem egy megújult vallás vagy filozófia formájában, hanem mint politikai ideológia.

Ez az új, sok változatban létező politikai ideológia az evilágra összpontosított, azokra a problémákra, amelyekkel a muszlimoknak itt és most kell szembenézniük, és a cselekvés lehetőségeit kutatta. Olyan cselekvési tervekre összpontosított, amelyek segítenek hatékonyan reagálni a nyugati világ kihívásaira, és megállítják, majd visszafordítják az iszlám közösségek hanyatlásának folyamatát. Egy olyan jövő körvonalait rajzolta meg, amelyben az iszlám világ a nyugattal egyenlő, sőt talán magasabb státust ér el.

A gyarmati időszak iszlám modernizmusa, a gyarmatosításokat követő iszlám fundamentalizmus, valamint a globalizáció korának új iszlám-vonulatai az iszlám fejlődési folyamatában egy-egy állomásnak tekinthetők. A világiasodás képviselői, tagadva a vallás szerepét, mint a modern állam szuverenitásának alapkövét, a szuverenitás alapjait a nemzetben keresendőnek tekintették. A nemzet lett az érték, amiért érdemes harcolni és meghalni, ami a történelmi középkor folyamán végig a vallás volt.

### **Az állam névleges szuverenitásától a valódi önállóságig**

A nemzeti függetlenség nem mindig és nem feltétlenül jelentette a legitimitáció elvont fogalmának átalakulását gyakorlati, népi, demokratikus kormányzássá. A nemzeti függetlenség sok esetben csupán egy zsarnok csoport uralkodását jelentette „a nép nevében”, amelynek következménye tekintélyelvű köztársaságok kialakulása volt. A tekintélyelvű köztársaságok archetípusa a Kemal Atatürk vezette Törökország (1923-1946). Más szóval, a világiasodás (a függetlenség alapjának tekintett érték áthelyezése a vallásról a nemzetre) egyáltalán nem garantálta a demokrácia kialakulását (a nemzet általi önkormányzást), mint ahogyan azt a továbbiakban még elemzi a cikk.

Azon iszlám országok közül, amelyek átestek egy világiasodó-moderizációs politikai reformon, egyedül Törökország volt képes véghezvinni jelentős fejlődést névleges szuverenitásból valódi nemzeti függetlenséggé, de még ez az ország is küzd, több mint ötven év demokratikus kísérletezés után is számos megoldatlan, kapcsolódó kulcsproblémával (például a jogrend, a személyi jogok és szabadságok, az állampolgárság és az etnikai és vallási hovatartozás kapcsolata terén).

## A világlasodás és a demokratizálódás összetett kapcsolata az iszlám világban

Elméletileg a világlasodás elősegíti a valós nemzeti függetlenséget és ezáltal a demokrácia kialakulását. Egy vallási hatóság beavatkozása a közösségi döntéshozatalba kétféleképpen is korlátozza a nemzeti szuverenitást, és hátráltatja a demokrácia fejlődését. A vallás egyrészt kisajátíthatja a döntéshozatalt bizonyos közösségi kérdésekben, másrészt megkövetelheti, hogy a világi intézmények tartsák szem előtt a vallási elveket döntéshozatalkor. A világlasodás azonban megszünteti a vallás által a politika rendszerében fenntartott hatalmi pozíciókat. A világlasodás tehát alapvető feltétele a valós nemzeti szuverenitás és a demokrácia kialakulásának.

Akkor hogyan magyarázhatjuk az elmélet és az iszlám világban tapasztalt történelmi tények között tágó úrt? Miért nem sikerült a világlasodó iszlám országoknak, Törökország lehetséges kivételével, kiépíteni egy valós demokráciát? A válasz nem magában, a világlasodásban keresendő, hanem abban a történelmi kontextusban és formában, amiben ezt az alapvetően francia forradalmi ötletet az iszlám világ világlasodó államai a gyakorlatba átültették. Franciaországban, amikor a katolikus vallást a forradalom erőszakkal leválasztotta az államról, a vallás fenn tudott maradni a keresztény egyház intézményének segítségével. Az iszlám világban azonban nem volt az egyházhoz hasonló intézmény. Az iszlám tehát, miután az államból a társadalomba száműzték, különböző világi, társadalmi szereplők kezébe került, akiknek vezető célkitűzései politikaiak és evilágiak voltak, nem spirituálisak.

Franciaországban az állam a nemzetépítés érdekében mozgósította kulturális és oktatási intézményeit, az iszlám világi hatalmak viszont soha nem rendelkeztek a franciaországihoz hasonlóan hatékony ideológiai államapparátussal, ezért ezekben az országokban a nemzeti öntudat nem helyettesíthette az iszlám identitást.

Franciaország széleskörű világi jogrendszert és hatékony bírósági szervezetet alakított ki az új törvények betartatására. Az iszlám országokban ezzel szemben az élet sok területén, kiváltképp' a magánszférában, továbbra is a vallási elvek és szabályok voltak irányadók, és az állam nem tudott hatékony intézményeket felállítani az új, világi törvények támogatása érdekében.

Fontos különbség végezetül, hogy Franciaország az embereknek jobb keresetet, több munkát, kiszélesített oktatási lehetőségeket és általánosan magasabb szintű jólétet biztosított a változás után. Az iszlám világ világlasodó-modernizálódó államainak „nemzeti fejlődés” programjai azonban sokkal a várt alatt teljesítettek ebből a szempontból.

Minek köszönhető a világiasodás és a demokrácia viszonylag sikeres ötvözése Törökországban?

A kemáli állam kitiltotta az iszlámot az államvezetésből, és száműzte a társadalomba. Ezután azonban nem engedte, hogy a vallás világi, társadalmi szereplők kezébe kerülve önálló életet keljen. Létrehozta a Vallási Ügyek Igazgatóságát (Diyanet Isleri Baskanligi, Directorate of Religious Affairs), amely sok szempontból állami egyházként működött. Az egyház gyakorlati megfelelőjeként a Vallási Ügyek Igazgatósága hatékonyan megakadályozta egy önálló iszlamista értelmiség kialakulását, amely esetleg politikai ideológiaként értelmezte volna az iszlám új változatát.

A nemzeti hitvallás általános elfogadtatása érdekében a török állam a kulturális forrásokat, elsősorban az állami oktatási rendszert is mozgásba lendítette. Ennek köszönhetően, más világiasodó iszlám országokkal ellentétben, Törökországban az állampolgárok többsége számára a nemzet vált az elsődleges identitássá a vallás helyett.

Törökország a világi jogrendszer létrehozásában és fenntartásában is messze fölülmulta a hozzá hasonló cipőben járó többi országot, és az állampolgárok jólétét illetően is viszonylag jól teljesített: főleg az 1980-as évektől, a gazdasági magántevékenység lehetőségei és bevétele addig nem tapasztalt mértékben megnöttek, és ennek jótékony hatása a társadalom pereme felé is kiterjedt.

Az iszlám egyik vezető kortárs elemzője, Nilüfer Göle szerint hatalmas fejlődés figyelhető meg a törökországi iszlám mozgalmakban, amikor az 1980-as évek politikai mozgalmait után az 1990-es évek sokkal civilebb iszlámját vesszük górcső alá. Az iszlám követői számára mára az iszlám már nem egyenlő a teljes önfeladással a modernizáció érdekében, sokkal inkább a modernitás és az iszlám magánértékek ötvözeté. Amennyiben Göle megállapításai tartós irányvonalnak bizonyulnak, az Törökország modernizációs folyamatában történelmi fordulópontot jelent.

Utóirat: az AKP: a török iszlamista konzervativizmus stratégiai nyitása Európa felé

A 2002. november 3-i törökországi általános választásokat az Igazság és Fejlődés Pártja (Adalet ve Kalkinma Partisi, AKP) nyerte, elsöprő többséggel. A szavazatok 34 százalékát, a parlamenti mandátumok 66 százalékát tudhatta a magáénak a választások után. A párt általános jellemzésénél első helyen kell említeni, hogy támogatói magukat az átlagos török állampolgároknál „muszlimabbnak” és „kevésbé töröknek” vallják, és határozottan euroszeptikusok – szemben a törökországi választókörének euroszeptikus hozzáállásával, az AKP vezetése, kezdettől fogva,



Törökország európai uniós csatlakozását tűzte ki céljául. A muszlim öntudat és az európai modernitás összeegyeztetése tehát kulcskérdés.

A modernitás kemáli értelmezése, paradox módon túl modern, túlzottnan ragaszkodik az eredeti, XIX. századi, francia forradalmi értelmezéshez, ezért az iszlám hit nyilvános kifejezését nem nézi jó szemmel. Másrészt, a modernitás jelenlegi, európai meghatározása, szintén ellentmondásos módon, kevésbé modernista, mint a török értelmezés. Egy európai mintára átalakított közszféra Törökországban tehát könnyebben tolerálná a muszlim hitvallás szabad kinyilvánítását. Ezt a lehetőséget azonban két erő akadályozza: a törökországi euroszkepticizmus, illetve a nemzeti elszigetelődésk támogatása, és a Törökországgal szembeni szkepticizmus és kirekesztő politika, Európában.

Törökország európai mintájú átalakításának konzervatív, demokratikus terve alapvetően egy külső, irányíthatatlan tényezőn, az Európai Unió Törökország-politikáján múlik. Amennyiben elbukik az AKP törekvése, az iszlám – mint politikai ideológia – minden bizonnyal újból erőre kap, és amint a kurdok elvesztik reményüket közösségi jogaik kiterjesztésére egy demokratikus országban, valószínűleg visszatér a radikális szeparatizmus is. Ha azonban Törökország európai uniós csatlakozási folyamatában, előrelépés történik, egy demokratikusabb és liberálisabb közhangulat szilárdul meg a török politikában, az AKP-nek pedig könnyebb lesz széleskörű megegyezést elérnie az muszlim identitás beillesztése érdekében egy liberalizált török közszférában. Ez pedig nagymértékben hozzájárulna egy demokratikus rezsim megszilárdításához Törökországban.

*Décsi Tímea*

### **A nemzetiszocializmus mint a moszlim antiszemitizmus forrása**

*Krell, Gert: Antisemitische Erblast – Vom Nationalsozialismus zum Nahost-Konflikt. = Blätter für deutsche und internationale Politik. Jg. 2008. H. 11., 81-90. p.*

A közel-keleti konfliktus kevésbé ismert korai előzményeit tekintetbe véve elmondható: a múlt nehéz árnyéka borul rá – a náci antiszemitizmus képében. Az arab térségen – Észak-Afrikában és a Közel-, illetve Közép-Keleten – lényegében az Anglia, illetve Franciaország ellen viselt háború „második frontja” húzódott végig, amely a brit gyarmatbirodalom erősségeit célozta meg. A nácik az átütő sikert nélkülöző hadműveletek mellett a „zsidó kártyát” is kijátszva szították az arab nemzeti ellenállást a gyarmattartó

ellen mindenütt. Rokonszenynyilvánításban, kollaborációkészségben nem is volt hiány. A náci-arab politikai és harci együttműködés egyik gyűjtőpontja éppen a brit mandátum védelmét élvező palesztinai zsidó telepések – itt végül megghiúsult – bekerítése volt. A németek Palesztinát illetően kitűnő szárnysegédre találtak Amin al Husszeini, volt jeruzsálemi mufti személyében, aki az 1936-39-es arab felkelés kapcsán állomáshelyét elhagyva egyfolytában Berlinben kilincsel, és már-már Hitler terhére volt. Minden jel szerint beavatták az „Endlösung” terveibe, amelyek palesztinai vonatkozásban roppantul érdekelték. Itt a dolog nem haladt előre, és Husszeini végül a balkáni frontra szervezett moszlim összetételű SS-hadosztályokat a szerbek ellen.

Az iszlám vallás kétségtelen zsidóellenes elemei nem gyűlölködők. Az arab színtereken a harcias antiszemitizmus magvát a nácik vetették el, majd áptolták tovább – menedéket keresve errefelé a számukra vesztes háború után. Ettől kezdve már arab nyelven is terjed az európai antiszemita szennyirodalom, de társadalmi hatása jó ideig nem volt. Az uszító, tételes és Korán-elemekkel ötvözött antiszemitizmus tulajdonképpen az arab világon belüli modernizálás ellenében kapcsolódott a fundamentalista törekvésekhez – az 1970-es évek végétől, az egyiptomi-izraeli békekötés és az iráni forradalom után. Szűkebben Palesztinára vonatkozóan pedig Arafat szekularizációs arabizmusa kapcsán a születő ellenzékénél jelent meg. Ekkor lettek a zsidók arab szemmel is a „bűnös”, „romboló” modernség bűnbakjai, az arabok ellenségei.

A valós kép bizonyosan összetettebb, ezt behatóbb kutatások igazolhatnák. A zsidó telepéseket övező ellenszenv az arab-palesztin környezetben régebbi keletű a német befolyásolásnál, és a náci-kollaborációnak a későbbi zsidó-arab konfliktushoz egyenes köze nincs. A nemzeti-arab mozgalom sem alapvetően a németek bátorítására várt. A mai antiszemita hangulatkeltés és fenyegetőzés moszlim-körökből, immár felsőbb politikai szintekről is (Iránból) azonban köszönhet egyet s mást a németeknek, és valós az a veszély, hogy a zsidó-palesztin nemzeti összeütközés reális érdekkonfliktusból ideológiával bélelt, féktelen küzdelembe vált át.

*Komáromi Sándor*

## Kisebbségi politikai részvétel Mihail Szaakasvili Grúziájában

*George, Julia A.: Minority Political Inclusion in Mikheil Saakashvili's Georgia = Europe-Asia Studies, 2008/szeptember 1151-1175. p.*

A grúziai rózsás forradalom a területi enklávékba szorult kisebbségek helyzetének megoldását, az életszínvonal növekedését, a kormányzati átláthatóság növelését, illetve a szeparatista Abházia és Dél-Oszétia problémájának megoldását ígerte. Szaakasvili első elnöki éve viszont a kisebbségek és a kormány közötti kapcsolatokban további konfliktusokat szított. Szaakasvili politikája ellen tüntetést rendezett az örmény, az azeri, az oszét, az adzsáriai kisebbség is.

Az ukrajnai, grúziai, szerbiai, kirgizisztáni színes forradalmak megítélése korántsem egyértelmű. Egyes vélemények valódi demokratikus fordulatnak tartják ezeket a forradalmakat, más elemzők viszont kételkednek az új politikai vezetők demokratikus elkötelezettségében, és inkább a korábbi rendszerrel mutatott hasonlóságokat és folytonosságot emelik ki. A forradalmak utáni kormányzati politikák demokratikus volta is igencsak megkérdőjelezhető. Az erős állam kiépítésének igénye (mindenekelőtt az elnöki hatáskör növelése) ugyanis szükségszerűen ellentmond a nagyobb helyi öngazgatás, különösen pedig a kisebbségek jogai biztosítása ígéréteinek. A továbbiakban az államépítés, illetve a pluralizmus, a döntéshozatalban való állampolgári részvétel és a kormányzati elszámoltathatóság elvének konfliktusát tárgyalja a szerző, és pedig a grúziai kisebbségek helyzetén keresztül.

A grúziai kisebbségeket három csoportba lehet sorolni: a területi autonómiával, tehát autonóm köztársasággal rendelkező kisebbségek, a területi autonómiával nem rendelkező nagyszámú kisebbségek, valamint az alacsony számú kisebbségek. Az első csoportot alkotó, a szovjet időszakban autonómiát kapott három köztársaságban (Dél-Oszétia, Adzsária, Abházia) a titulás nemezethez tartozók foglalták el a vezető pozíciókat. A peresztrojka idején, majd a korai kilencvenes években ezek a csoportok széles körű autonómia kivívását tekintették céljuknak. A második csoportot az autonómiával nem rendelkező, de a grúz lakosság 7 százalékát kitevő azeriek, illetve 6 százalékát kitevő örmények alkotják. A kis lélekszámú kisebbségek közé tartoznak az oroszok, ukránok és a jazid kurdok. Mivel a harmadik csoportba tartozó kisebbségek közül egyiknek az aránya sem haladja meg a 2 százalékot, a továbbiakban csak az első két csoporthoz tartozó népcsoportok kerülnek terítékre.

Szaakasvili választási programja három téma köré csoportosult. Először a kisebbségek önkormányzatának növelésével vonzóvá szerette

volna tenni az integer grúz államot a szeparatista gondolattal játszó népcsoportok számára. A második témát a korrupció elleni harc jelentette, a harmadik pedig az állam megerősítésének programja volt. A grúz állam rendbetétele egyrészt az állami szervek hatékonyságának növelését, illetve a területi problémák rendezését jelentette. Szaakasvili azt remélte, hogy a várható életszínvonal-emelkedés, valamint a decentralizált, jól működő állam a szakadár területeket számára ismét vonzóvá teszi a grúz államot. Dél-Oszétia és Abházia viszont egyáltalán nem hatódtak meg Szaakasvili programjától, Adzsária pedig a valóságban szinte egyáltalán nem rendelkezik autonómiával. Az erős állam építése, többek között a katonai kiadások növelése, egyáltalán nem tette vonzóvá Grúziát az oszét és az abház vezetők számára, sőt a korrupció elleni harc miatt a csempészetből élő nagyszámú déloszét polgár életszínvonala jelentősen romlott.

Dél-Oszétia a Szovjetunió felbomlása idején próbált meg függetlenedni Grúziától, de patthelyzet alakult ki: Grúzia nem tudta fenntartani az ellenőrzését a szakadár tartomány fölött, amely viszont nem tudta elismertetni függetlenségét. Hasonló sorsra jutott Abházia is. Adzsáriában viszont soha nem volt teljes függetlenségre törő politikai mozgalom. Az adzsárok, akik muszlim vallású grúz népcsoportnak tekinthetők, csupán széles körű autonómiára törekedtek. Ezt az autonómiát sikerült is kivívniuk, és a tartomány a korrump Aslan Abasidze adzsár elnök uralma alá került. Tbiliszinek nem volt sok beleszólása a tartomány ügyeibe, Adzsária még a katonai ügyekben is önállóságot élvezett. A grúz belpolitika egyik legfontosabb kérdése tehát a kilencvenes évek óta az volt, hogyan lehetne visszaállítani Tbiliszi fennhatóságát a két szakadár és az egy túlságosan autonóm tartomány fölött. A felek merev álláspontja miatt tárgyalásos megoldás nem jöhetett szóba.

Adzsária a rózsás forradalom előtt a korrupció szimbóluma volt Grúzia-szerte. Ugyanakkor Adzsária játszotta a mézesmadzag szerepét is: az adzsár autonómia volt hivatva bemutatni, hogy Grúzián belül is létezik etnikai alapú önkormányzat. Szaakasvili reformjai során pedig Adzsária a hatékonyabb államépítés példájává vált. Ugyanakkor a terület nagyon alacsony fokú autonómiát élvez, bár a muszlim lakosság jogai biztosítottak. Szaakisvili hatalomra jutását követően Adzsária kénytelen volt olyan bevételekről lemondani, amelyek ugyan hivatalosan Tbiliszit illették, de az adzsár kormány mégsem fizette be azokat korábban. Az adzsár vezetés abba is bele kellett, hogy menjen, hogy többé-kevésbé demokratikus választásokat tartsanak. Az adzsár védelmi erők mozgósításával ugyan Abasidze elnök megpróbálta felvenni a kesztyűt, de 2004 májusában – belátva gyenge esélyeit – Moszkvába menekült és onnan lemondott. A grúz parlament azonnal jogot adott Szaakasvili elnöknek az adzsár kormány és



parlament feloszlatására, illetve a tartomány átvételére. Ezt követően a korábbi adzsár rendszer magas rangú tisztviselői közül többen is börtönbe kerültek korrupciós ügyeik miatt. Az adzsáriai viszonyok rendezése során felmerült, hogy teljesen megszüntessék a tartomány autonómiáját. Végül is ez nem következett be, a grúz elnöknek viszont igen nagy beleszólása van az adzsár vezetés kijelölésébe, illetve működésébe. Az adzsáriai autonómia csökkentése jól illeszkedik abba a trendbe, ami a rózsás forradalom után indult el Grúziában: az erős állam kiépítése során az elnöki hatalom nőtt, a parlament kompetenciái csökkentek, és általában nem ügyeltek eléggé a demokratikus normákra. Grúziában tehát Oroszországhoz és Ukrajnához hasonló folyamatok játszódtak le. Az adzsáriai muszlim lakosság megosztott volt abban a kérdésben, hogy egyáltalán szükségük van-e autonómiára, bár többségük inkább az önkormányzat mellett foglalt állást. Dél-Oszétia és Abházia esetében viszont –noha a grúz lakosság nagy többsége támogatta Szaakasvili elnököt a grúz állam szuverenitásának visszaállítását – az államépítés és Tbiliszi centralizációs politikája csökkentette a megegyezés lehetőségét.

Szaakasvili ugyanakkor Abháziának és Dél-Oszétianak széleskörű autonómiát ajánlott fel, ami kulturális önrendelkezés mellett a két tartomány országos szintű politikai képviselőt is biztosította volna. A békésnek tűnő grúz stratégia ellenére az abház és déloszét vezetők viszont – Tbiliszi adzsáriai politikáját látva – a grúz kormány centralizációra törekvő politikájától tartottak, ezért elkezdték saját védelmi kapacitásaik bővítését. Erre persze Tbiliszi is hadserege növelésébe kezdett. A korábbi elnök, Sevardnadze alatt a grúz hadsereg nagy részét leszerelték, bízva a nemzetközi szervezetek békefenntartó képességében. Szaakasvili viszont a NATO-standardoknak megfelelő hadsereg kiépítéséhez látott hozzá. Ezzel párhuzamosan Tbiliszi növelte a Grúziában működő adzsár emigráns kormány támogatását. Szaakasvili grúz nemzeti érzelmekre alapozott politikája is ahhoz vezetett, hogy a két északi szakadár tartomány számára a Grúziához való visszatérés egyáltalán nem jelentett vonzó alternatívát. Ráadásul a grúz közvélemény is egyre jobban elutasította a nemzeti kisebbségek autonómiájának intézményét. Szaakasvili csempészet-ellenes lépései, és így a Tbiliszi által ellenőrzött egységes gazdasági tér kialakítása is azt a benyomást keltették a szakadár tartományokban (különösen Dél-Oszétiában), hogy a grúz kormány be akarja olvasztani őket Grúziába.

Szaakasvili decentralizáció ígért kampányában, és valóban átalakította a közigazgatás szerkezetét. Az új rendszerben valóban több lehetőséget kaptak az alsó fokú közigazgatási egységek, ugyanakkor az elnöki hatalom is megnőtt. A közigazgatási és ezzel kapcsolatos választási re-

form következtében a 2005-ös önkormányzati és regionális választásokat elsőprő fölényrel nyerte az elnök pártja, ez pedig további centralizáláshoz vezethet.

Az azeriek által lakott Kvemo Kartli, illetve az örmény többségű Dzsavaheti megyék nem rendelkeznek autonóm státussal. A Sevardnaze-korszakban különösen Dzsavaheti örményei kérvényezték az autonóm státust, de ezt Tbiliszi minden alkalommal megtagadta, mivel attól tartottak, hogy ez az első lépés lenne az Örményországhoz való csatlakozás folyamatában. A nemzeti feszültségek ugyanakkor jóval alacsonyabbak ebben a két megyében, mint a szakadár köztársaságokban. Szaakasvili elnök hosszú távú fejlesztéseket is ígért a két területnek, ennek ellenére mindkét megye gazdaságilag igen alulfejlett, kiugróan magas munkanélküliséggel.

Kvemo Kartliban az azeri lakosság életszínvonala, infrastrukturális ellátottsága igen alacsony. A legtöbben Azerbajdzsánban dolgoznak, bár a Szaakasvili hivatalba lépése óta megtett államerősítő reformok nem tettek jót a korábban vám és adók nélkül kereskedő azerieknek. Bár Szaakasvili legfontosabb ígéreteinek egyike a decentralizáció és a kisebbségek magasabb arányú kormányzati részvétele volt, elnökké választás óta ugyanúgy grúz származásúakat nevezett ki megyefőnöki és más fontos adminisztratív pozíciókba, mint elődje. Sőt, az azeri politikai vezetők aránya még valamivel csökkent is. Az államerősítő, korrupcióellenes lépések nyomán számos azeri kereskedő és csempész ellen indult eljárás, ami félelmet keltett az azeri közösségben, mivel azt a benyomást keltette, hogy csak az azerieket büntetik meg. Szintén nem kedvezett az azeri kisebbségnek, hogy a korábban csak papíron létező nyelvtörvényt Szaakasvili elnöksége alatt elkezdték betartatni. Így a grúzul alig beszélő azeri lakosság csak az állam nyelvén tud érintkezni a hatóságokkal, és sokkal nehezebben találnak munkát is, mint korábban. A grúz nyelvtanítás hiánya miatt a nem grúz nyelvű iskolákból kilépők nehezen tudják teljesíteni a felsőoktatási felvételi követelményeket, tovább növelve az azeri közösség hátrányát. Az azeri közösség a törvény szigorú betartását természetesen nem a jogállamiság kiterjesztésének, hanem diszkriminációnak értékelte.

Akárcsak az azeri többségű Kvemo Kartli, az örmények lakta Dzsavaheti is nagyon szegény térség. A kedvezőtlen földrajzi viszonyok és az alulfejlett infrastruktúra megnehezíti az ország többi részével a kommunikációt. A dzsavaheti lakosok jó része Örményországban dolgozik, a fiatalok ott tanulnak. Ebben a megyében az adminisztráció vezetői jórészt örmények, így legalább ez nem okoz problémát. A lakosság alacsony szintű grúz-tudása viszont ugyanúgy megnehezíti a

továbbtanulást és a munkaerőpiaci-esélyeket, mint Kvemo Kartli azeri lakossága esetében. További gondot okozott viszont a Dzsavaheti területén található orosz katonai bázis, ami a helyi lakosság jelentős részének adott munkát, Szaakasvili elnök azonban – érthető stratégiai okoknál fogva – mindent elkövetett bezárásáért. A bázis bezárása ellen a helyi lakosság tüntetett, amit a grúz kormány az örmény szeparatizmus megnyilvánulásaként értékel.

A grúz párttörvény megtiltja a regionális alapon szerveződő pártok működését, ezzel gyakorlatilag ellehetetleníti az etnikai alapú pártokat. Ez természetesen a kisebbségek arányos részvételét is megakadályozza, sőt a nemzetiségi elitek teljes elidegenedéséhez vezethet.

*Varga-Kuna Bálint*

## SZEMLE

### Kisebbségi jog

#### Melyiket előbb? – Honosítás és integráció Németországban

*Luft, Stefan: Konfliktfelder um Staatsangehörigkeit und Integration. = Politische Studien. Jg. 59. 2008. H. 422. p. 42-52. p.*

Németország törvénykezése, minthogy hagyományosan a leszármazási elvet követte, a transzkontinentális és kelet-európai tömegmigráció körében sokáig ellenállt az állampolgárság automatikus megadásának (kivéve, persze a házastársat). Bevándorlónak 1993-ban nyílt először lehetősége, hogy 15 évi németországi tartózkodás után (büntetlen előélettel, meghatározott egyéb feltételek mellett) német állampolgárságot kérjen, de: az eredeti leadása mellett. A várakozási időt 2000-ben lecsökkentették nyolc évre, emellett ettől kezdve a honosítást, ha önmagának nem is kérte, Németországban született gyermekének automatikusan „megelőlegezik”, azzal, hogy 18-23. év közötti életkorban jelezze: megtartja-e azt, vagy marad a szülők állampolgárságánál. A szabályozás még kibővült oly módon, hogy 2000. január 1-jei állapot szerint tíz év alatti gyermeke is megkapja ugyanezt a lehetőséget. Azaz: a törvény leszármazotti körben ideiglenes kettős állampolgárságot ad, amit saját elhatározás szerint utóbb automatikusan németre válthat.

E szabályozások pártpolitika-függően is eltérő elképzelések közötti kompromisszumok alapján jöttek létre. A konzervatív jobboldal a határon túli német kategória körén kívül, ahol rég kivívta az automatizmust, ellene volt a reformoknak. A reform hívei, az integrációs politika szempontjaitól vezérelve, akár a kettős állampolgárság intézményétől sem riadtak volna vissza. Maga az igény természetesen alapvető az érintetteknel: a német társadalom részévé válni, anélkül, hogy elveszítenék anyaországi jogait; arról nem beszélve, hogy némely anyaország állampolgári kötelekeiből egyszerűen nincs mód kiválni. Nemzetközi téren is észlelhető az elmozdulás: az Európa Tanács 2001-ben elállt a kettős állampolgárság elvét korlátozó korábbi határozatától, azaz EU-állampolgárok az unión belül szabadon kaphatnak második honosítást. A német törvényalkotás tendenciája erre ma már más összefüggésekben is nyitott, a problémakezelés nem áll meg a mai szintnél.



A honosítási alapelvek közötti választás gyakorlatára nézve mindenkor és mindenütt általában az adott történelmi viszonyok társadalmi igényei meghatározók. Teljes kizárólagossággal az egyik vagy a másik nem is alkalmazható vagy olykor egybeesik a kettő. Tévedés az is, hogy a leszármazási elv követése a faji ideológiához kötődnek, ezt legfeljebb a náciizmus kívánta ekként rendezni. Németország szempontjából ma a külföldiként tartósan megtelepedett milliók szociálisan hiteles integrációja a tét. A honosítási politika célja alapvetően az kell legyen, hogy optimális hatékonysággal segítse az integrációt. Ebből a szempontból részletkérdés az, hogy az állampolgárrá fogadás aktusa melyik pontján jelenjen meg a folyamatnak. Az elszáratott, mintegy megelőlegező jellegű honosítás bizonyosan nem motivál az alkalmazkodásra, mint a holland, brit vagy francia példák mutatják. Adminisztratív eszközökkel azokon a pontokon kell segíteni, ahol az érintett egyén nem boldogul saját erejéből, ugyanakkor az egyén tudatos elszáratását nem pótolhatja semmi sem. Vihar a pohár vízben a nyelvismeret megkívánható szintjét, illetve annak igazolását és a honosítási vizsgáztatás más elemeit vagy a beiktatás külsőségeit illető vita. A lényegét az integráció szociális húzóereje teszi. A társadalomnak – honosítással vagy anélkül – mindenekelőtt azzal kell foglalkoznia, a szociális meghatározók és a honosítási keretek egymás függvényében alakíthatók tovább célszerűen.

*Komáromi Sándor*

### **Koszovó, Abházia és Dél-Oszétia Van-e a népeknek önrendelkezése?**

*Coppieters, Bruno: Kosovo, Abhazie et Ossétie du Sud. Les peuples disposent-ils d'eux-mêmes? = Le Monde diplomatique (2008 octobre), 3 p.*

2008 novemberéig – a cikk megjelenéséig – az ENSZ tagállamainak mindösszesen csak a negyede ismerte el Koszovó 2008 februárjában egyoldalúan kikiáltott függetlenségét. A nyugati nagyhatalmak nem hivatkozhattak egyedül a nemzetek önrendelkezési jogára, amelyet a nemzetközi jog szigorúan körülhatárol. Ehelyett olyan alapelveket dolgoztak ki, amelyeket kihasználva Oroszország rövid időn belül (2008 augusztusában) két grúz tartomány függetlenségét ismerte el a maga részéről. A cikket író szerző a brüsszeli Vrije Universiteit politikatudományi oktatója, aki egyben társzerkesztője egy 2005-ben a rózsás forradalom utáni Grúziáról szóló an-

gol nyelvű kötetnek. Jelen írásában a nemzetközi jog és az önrendelkezés kérdéskörét járja körül három közelmúltbeli eset, nevezetesen a koszovói, az abháziai és dél-oszétiai függetlenedési folyamat tanulságainak az elemzésén keresztül.

A második világháború vége a nemzetközi határok újraszabását, köztük Németország területének a kettéosztását hozta. A hidegháború idején a szembenálló felek mindazonáltal tartózkodtak attól, hogy befolyási övezetüket új államok létrehozásával bővítsék. Persze mind a Szovjetunió, mind pedig az Egyesült Államok aktív támogatásban részesítette a volt gyarmatok függetlenedési mozgalmait, illetve általában egyikük sem tekintette legitimnek a polgárháború sújtotta államok kormányait. Ez a magatartás azonban nem vezetett a fennálló államok területéből kihasított területek új államokként történő elismeréséhez, mint ahogy az napjainkban tapasztalható Szerbia és Grúzia esetén. Az egyetlen ellenpélda Banglades 1971-es függetlenedése Pakisztántól, amely állam a Szovjetunió és különösen India aktív támogatásának köszönhető a létrejöttét. A korábbi Kelet-Pakisztán önállóságát azonban néhány esztendőn belül elismerte maga Pakisztán is – Szerbia és Grúzia részéről a *status quo* egy ilyesfajta elismerése a közeljövőben Koszovó, Abházia és Dél-Oszétia esetében manapság teljesen valószínűtlennek tűnik.

A fentebbi területek függetlenségének nagyhatalmak általi elismerése a nemzetközi jogrend egyik alapelve, a belügyekbe való be nem avatkozás elvének a megsértését jelenti. A szuverenitás modern koncepciója tulajdonképpen az állam saját területe feletti korlátlan rendelkezés alapján nyugszik. Az ENSZ Biztonsági Tanácsa már a NATO 1999-es koszovói beavatkozása után a nemzetközi közösség adminisztrációjával váltotta fel Szerbia fennhatóságát Koszovóban. Ez a döntés azonban az ENSZ alapokmányának a szellemében született, és nem vonta kétségbe Szerbia területi integritását, amelyet végül kilenc esztendővel később Koszovó függetlenségének a kikiáltása tett nyilvánvalóvá. Ennek következtében a Biztonsági Tanács már kész helyzet előtt találta magát, amely néhány hónap elmúltával, Abházia és Dél-Oszétia esetén újból megisméltódott. Ez a három új állam azonban korántsem hivatkozhat a nemzetek önrendelkezési jogára, amelyet az 1960-as években kodifikált a nemzetközi jog, és amelynek értelmében az kizárólag a volt gyarmatok és az idegen megszállás alatt álló területekre alkalmazható. Jóllehet a néhai jugoszláv és szovjet alkotmány engedélyezte az elszakadás jogát az olyan tagállamai, mint például Horvátország vagy Grúzia számára, ez a jog mindazonáltal nem vonatkozott az olyan, a köztársaságok szintjénél alacsonyabb státuszú entitásokra, mint Koszovó, Abházia vagy Dél-Oszétia.

## Érvek háborúja

A Koszovó függetlenségét elismerő kormányok mindenesetre siettek leszögezni, hogy kizárólag egyedi esetről van szó, és nem kívánnak semmiféle új politikai doktrínát életbe léptetni vagy precedenst szolgáltatni döntésükkel, amely ezáltal semmilyen szempontból sem érinti a nemzetközi jogot. Ennek leszögezése lehetővé tette számukra, hogy fenntartsák maguknak a jogot: más esetekben és helyszíneken tartózkodni fognak a szeparatista mozgalmak hasonló szempontok szerinti kezelésétől. Különösen fontos volt mindez az olyan szövetségeseik, mint Ciprus vagy Spanyolország megnyugtató szempontjából: semmiképpen sem fordulhat elő a jövőben – hangsúlyozták –, hogy az utóbbiak politikai gyakorlatát a fentebbi fejlemények fényében öellenük lehessen fordítani. A nyugati országok ellentmondásos magatartását az orosz diplomácia élesen elítélte, és jelezte, hogy az a világ más pontjain meglévő konfliktusövezetekre, nevezetesen Grúzia jövőjére is komoly kihatással lehet. Ez utóbbi hangoztatásával Oroszország jelezte, hogy minden szuverén ország számára fenntartja a jogot, hogy más országokat is szuverénnek ismerjen el, majd számos érvet sorakoztatott fel maga is Abházia és Dél-Oszétia státusának különleges mivoltára. Önálló doktrína kidolgozására azonban Oroszország sem vállalkozott, nehogy azt saját maga ellen fordíthassák ellenfelei, különös tekintettel a mindig forrongásban lévő észak-kaukázusi térségre.

Nincs kizárva, hogy a nagyhatalmak záros határidőn belül megoldást találnak e három új állam jelentette problémára, és egyfajta *modus vivendi* alakítanak ki anélkül, hogy a szuverenitás kérdését érintenék. Jelentős biztonsági problémák várnak azonban még megnyugtató rendezésre: az új határok biztonságának a megteremtése, a helyi kisebbségi közösségek integrálása és az elűzött lakosság visszatérésének az elősegítése. Az új államok nemzetközi státusának kompromisszumos rendezése mindazonáltal bonyolultnak ígérkezik: felborítaná ugyanis az Oroszország és Szerbia, valamint a nyugati országok és Grúzia között kötött szövetségi szerződéseket. Emellett valószínűleg az új államok területének etnikai alapú megosztását is megkerülhetetlenné tenné.

A nemzetközi jog gyakorlata és a Biztonsági Tanács tekintélye tehát elkerülhetetlenek látszó reformoknak néz elébe. Ennek során a felek természetesen és elsősorban mindannyian a saját érdekeiket tartják szem előtt, és azoknak megfelelően alakítják érveiket, valamint gyakorlati és elvi állásfoglalásaikat. Tekintsük át röviden ezeket a normatívként beállítani szándékozott érveket. Az első, amely mind az orosz, mind pedig a nyugatiak szóhasználatában megtalálható, hogy az elszakadás háttérében igazságos indoknak kell állnia. Ennek megfelelően a NATO és Szer-

bia közötti 1999-es konfliktus idején a szerb hatóságok által elűzött közel hétszázezer koszovói menekült kellő jogalapot biztosított a nyugati hatalmak szerint arra, hogy Belgrád soha többé ne gyakorolhasson ellenőrzést szakadár tartománya felett. Ugyanerre az évrre hivatkozott az orosz kormány is, amikor az oszétok elleni „népirtással” vádolta meg Tbiliszit. Az ilyesfajta vádak ellenfelei ugyancsak az igazságra hivatkoznak, amikor a helyi szerb és grúz lakosság ellen elkövetett etnikai tisztogatással vádolják az elszakadt területeket irányító hatóságokat. Az ilyesfajta háborúban a szavak kulcsfontossággal bírnak. A Dél-Oszétia különválását támogató orosz hatóságok habozás nélkül a „népirtás” kifejezés többszöri nyomatékos hangsúlyozásával indokolták az elszakadó terület függetlenségének az elismerését. Tették mindezt anélkül, hogy érveiket képesek lettek volna tényekkel alátámasztani. A grúz hatóságok, igazukat védendő, ugyanakkor jelentős mértékben eltúlozták az Abháziából elűzött grúzok létszámát: Miheil Szaakasvili grúz elnök például félmillió menekültről beszélt, amely lényegében megegyezik az 1992–1993-as népszámlálás során öszeírt abházi lakosság teljes létszámával. A második érv szerint minden egyes nagyhatalmi döntés az igazság érvényre juttatása érdekében születik. Ennek igazolására egyúttal azt igyekeznek bebizonyítani, hogy az ellenfél lépései viszont nyilvánvalóan szembehelyezkednek azokkal a nemes célokkal, amelyeket állítólag képviselni igyekeznek. Így Moszkva a nyugati államok szerint valójában nem másért kelt Abházia és Dél-Oszétia védelmére, mint hogy megerősítse a Kaukázuson túli területekre formált hegemon törekvéseit. Az Egyesült Államokat pedig azzal a váddal illeti az orosz diplomácia, hogy azért fegyverezte fel korábban Grúziát, hogy ezáltal erősítse meg a saját katonai potenciálját a térségben. A függetlenség kikiáltása – hangzik a harmadik érv – csupán a „legvégső eszköz” kihasználása, amelynek igénybevétele előtt minden lehetséges erőfeszítést meg kell tenni, hogy a közös megoldásra megtalálására sikerüljön rábírnunk a konfliktusban részt vevő szembenálló feleket. 2007 márciusában az ENSZ főtitkár különmegbízottja, Martii Ahtisaari arra a megállapításra jutott, miszerint *„nyilvánvalóvá vált, hogy a felek nincsenek abban a helyzetben, hogy Koszovó jövőbeni jogállásáról egymással meg tudjanak egyezni”*, és ezért a tartomány függetlenedésére tett javaslatot. Az orosz elnök, Dmitrij Medvegyev szintén azokra a hosszas és eredménytelen tárgyalásokra hivatkozott, amelyek arra vezették, hogy diplomáciai elismerésben részesítse a Grúziától elszakadt területeket. A negyedik alapelv értelmében a függetlenségi nyilatkozatot jóvá kell hagynia a „legitim hatóságoknak”. Nincs is további probléma, amennyiben az az érintett ország kormányának egyetértésével találkozik, ellenkező esetben viszont megoldhatatlan helyzet elé állíthatja a nemzetközi közösséget. Koszovó függetlenségének szorgalmazói



azt remélték, hogy az ENSZ Biztonsági Tanácsa határozatban támogatja majd az ún. „felügyelt függetlenséget”. Oroszország és Kína ellenkezése azonban megakadályozta ezt, mire az előbbieket – figyelmen kívül hagyva az ENSZ BT döntését – önállóan, független államokként egyenként ismerték el az újonnan létrejött állam szuverenitását. Esély arra, hogy előbb vagy utóbb az országok többsége vagy akár összessége elismeri az új államot – íme az ötödik alapelv. Koszovó esetében ennek valószínűsége túlzott optimizmust feltételez. Az elképzelés szorgalmazói abból indultak ki, hogy az Egyesült Államok és fontosabb szövetségeseinek tekintélye elegendő lesz ahhoz, hogy Koszovót az országok és nemzetközi szervezetek nagy többsége viszonylag gyorsan elismerje. A cikk írásának időpontjában – 2008. szeptember közepén, azaz hét hónappal a függetlenség deklarálása után – még csupán negyvenhét ország ismerte el hivatalosan az ENSZ százki-lencvenkét tagállama közül (2009 májusára ez a szám hatvanra bővült – *a szerk.*). Oroszország pedig egész egyszerűen egyedül maradt a szakadár grúz tartományok függetlenségének a hivatalos elismerésével. Számára Abházia és Dél-Oszétia ezentúl Grúziával egyenrangú független országok, amelyeknek jogában áll, hogy engedélyezzék az orosz csapatok jelenlétét a saját területükön. Jóllehet az új *status quo*-t egyedül Oroszország ismeri el, arra azonban mindenképpen elég, hogy teljesen új alapokra helyezze a kapcsolatait Grúziával.

### Előnyök és hátrányok

És végül a hatodik új alapelv: az „arányosság”. E tekintetben a három eset ugyancsak számos problémát hordoz magában. A nagyhatalmak hagyományos elképzelése szerint az egyoldalú lépések a diplomáciában, különösen hosszútávon, sokkal többet kerülnek, mint amekkora haszonnal járnak. Koszovóban ugyanakkor a nyugati hatalmak éppen az egyoldalúan kikiáltott függetlenség várható előnyeit hangsúlyozták, mindenekelőtt az ország stabilitásának a megteremtését, amelynek híján a koszovói albán nacionalisták erőszakos fellépését kockáztatnák, amelyek a helyi szerb kisebbség és a térség országai számára egyaránt tragikus következményekkel járnának – hangzott az érvelés. Emellett a függetlenség nyomán bekövetkező stabilizáció elősegítheti a külföldi beruházások jövőbeli megindulását és lehetővé válik Koszovó integrálása a különböző nemzetközi szervezetekbe. Koszovó függetlenedésének az ellenzői ugyanakkor a borítékolható hátrányokra hívták fel a figyelmet: mindenekelőtt a függetlenedési mozgalmak világszerte tapasztalható megerősödésének a veszélyére, amely számukra sokkal jelentősebb árnak tűnt az esetlegesen valóra váló előnyöknél.

Ugyancsak az arányosság kérdése állt az Oroszországban kibontakozó viták középpontjában is. A nemzetközi elszigetelődés mellett ugyanis nem kevésbé jelentős súlyt képviselt a vitában a függetlenség égető kérdése sem, még akkor is, ha jelenleg Oroszországnak nem kell ezen a téren közvetlen kihívásokkal szembenéznie. A 2008. augusztusi háború végül egy csapásra eldöntötte a kérdést: Grúzia területi felosztása véget vetett az Abházia és Dél-Oszétia jogállása körüli vitáknak és annak mérlegelésének, hogy esetleg nemzetközi békefenntartó erők részvétele által biztosítsák a két terület biztonságát.

Koszovó, Abházia és Dél-Oszétia szuverén államokként elismerést nyertek. Elismertetésük mindazonáltal részleges és jól mutatja, hogy a „nemzetközi közösség” milyen mértékben megosztott a követendő irány tekintetében. Mindez persze korántsem akadályozta annak, hogy ugyanazon érvek mentén igazolják vagy utasítsák el egy-egy új ország létrejöttét. A dolog pozitív hozadéka, hogy formálódóban van egy új érvrendszer. Ez azonban egyelőre sovány vigasz azzal az új gyakorlattal szemben, amely – kívül helyezve magát a nemzetközi jogon – az államközi kapcsolatok instabilitásához vezet.

*Lajtai L. László*

## SZEMLE

### Nemzeti és etnikai kisebbségek története

#### A dél-szlovákiai telepések története és egykori életének egyéb vonatkozásai

*Simon Attila: Telepések és telepes falvak Dél-Szlovákiában a két világháború között. NOSTRA TEMPORA, 15. Fórum Kisebbségkutató Intézet, Somorja, 2008. 286 p.*

*Emlékszem az apai nagyszüleimre, bár kicsi gyerek voltam, amikor meghaltak. A nagyapám gyakran üldögélt kint a lugas alatt. Keveset járt, mert fájtak a lábai, de mindig nevetős volt, időnként a könnyei is kicsordultak, úgy nevetett, örült nekünk, gyerekeknek. A nagyanyám szikár asszony volt, csendes, sütötte a kőttes kalácsot, s azzal kínálgatott bennünket. Mentünk hozzájuk vendégségbe, vonattal, biciklin, vagy télen az akkor még létező erdőn át húzta az édesapám a szánkát, amelyen én és az öcsém ültünk, s amikor épp egy bucka beborított a hóba, a lelkünkre kötötte: ne hogy elmondjuk az anyáknak a „balesetet”. Persze, hogy rögtön elbeszéltük.*

Ezt a falut, ahol a nagyszüleim laktak, úgy hívták – Szvoboda, vagy magyarul: Bakos. Tudatos felnőtt voltam már, amikor ilyen-olyan morzsákból egyszerűen összeállt a kép bennem: a dédszüleim ruszin telepések voltak, nem is tudtak magyarul megszólalni, a gyerekeik, közte a nagyapám, már magyarul is beszéltek, sőt, a nagyapámat a magyaron kívül semmilyen más nyelven nem hallottam beszélni. Az édesapámnak magyar az anyanyelve, ezen kívül csak oroszul tudott, amennyire az iskolában megtanult, s amennyire azt a munkahelyén használnia kellett. Én, az öcsém és az unokatestvéreim zöme is magyar iskolába jártunk, de némelyek ukránba, mert a szovjet időkben a volt telepesfaluban ukrán iskola működött, magyar iskolába a szomszéd faluba kellett átmenni. Leginkább az én falumba, Bátyuba, a vasúti csomópontba, ahol háromfelé, Ungvár, Munkács és Beregszász irányába elágazik a sínpár. A magyar iskolában én is csak oroszul tanultam, ahogy a szovjet időben nevezték – a népek közötti érintkezés nyelvét. Ukrán beszédet a színmagyar faluban gyerekként nem is hallottam. Felnőtt fejjel, tudatosan, rákészülve tanultam meg ukránul, s érteni a helyi népi változatot, a ruszint. S igen nehezen ment, pedig lám, élő, közeli rokonságban vagyunk.

Eszembe jutott még néhány jelenet. Például emlékszem arra, hogy a faluban, Bátyuban, volt egy zsidó temető. A nagyon öregektől hallottam időnként beszélni arról, hogy egykor a falunak voltak zsidó lakói. Arról senki nem beszélt, hogy mi lett velük, csak hogy voltak itt zsidók is. Már az 1980-as évek vége felé döbbszem hallottam egy hozzám közelálló ember kifakadását: kiknek a házában van még mindig a zsidók által hátrahagyott érték, kávéscsésze, szőnyeg, amit néhány évtized múltán is használnak még. Hogy került oda? Elvették? Megőrzésre náluk hagyták, s aztán nem jöttek vissza a tulajdonosok? Vagy visszajöttek, de nem kapták vissza?

És megdöbbszem azon is, amit a másik nagyapámról megtudtam. Az anyai nagyapám módos gazda volt „a régi világban”, földje, erdeje, lovai voltak. Elrekvirálták tőle a szekeret meg a legszebb pár lovát a második világháború idején a visszavonuló magyar katonák, de ezt megbocsátotta. Amikor ugyanezt megtették a szovjetek, sőt a földet, meg az erdőt is elvették, megfosztották a gazdaságától, ezzel megtörtént a megbocsáthatatlan bűn. Eleget hallottam ezt. De nemigen mesélte, hogyan úszta meg a három napos málenkij robotot 1944–1945 fordulóján. Aztán megjelent egy szürke kis könyvben a történet arról, hogy az egyik rokonával egy istállóban bujkáltak, állandó halálfélelem közepette.

S még kevésbé beszéltek az emberek a faluban arról, akiket később vittek el kényszermunkára a Donbászra, meg az uráli börtönbe egy zsák búzáért, vagy még kevesebbet, amikor alig volt mit enni. Ehhez képest az én életemnek, gyerekkoromnak az 1970–80-as években, amit a faluban töltöttem, voltak-e nehézségei? Biztosan, de jóval prózaibb volt az már, hogy hűsvétra vettünk csak limonádét, meg mikulásra kaptunk csokit, s betört a modernség azzal, hogy volt olyan újgazdag osztálytársam, akinek Trapper farmert vettek a szülei, amit 100 rubelért hoztak be a nagy Szovjetunióba Magyarországról. Akkoriban csak az édesapám dolgozott a családban, s volt vagy 70 rubel a havi keresete.

No, de ezzel már igen messzire kalandoztam. Nézzék el nekem, muszáj voltam vele, ez csak úgy végigkopogott a lelkemen, miután elolvastam Simon Attila legújabb könyvét, s mélyen átéreztem azt, amiről az előszóban ír: „Mostanra, mikor ennek a könyvnek az utolsó sorait írom, már számos dél-szlovákiai kolóniát bejártam régi telepesek házak, emlékek után kutatva. Elmentem arra a négy gömöri telepre is, amely szülőfalumtól csak néhány kilométerre található, de ahol egész gyerekkoromban egyszer sem jártam. Sőt, mire ez a könyv megjelenik, már új helyen lakom, s otthonom – az élet furcsa fitoraként – az egyik csallóközi telepen, Balázsfalva-Kolónián található. A morva telepesek egykori jelenlétére azonban egy-két átépített, de alapjaiban még a kolonisták otthonaira épülő házon kívül más már nem nagyon emlékeztet.” Csak ennyi személyesség van a könyvben,



de ez a néhány sor épp elegendő ahhoz, hogy figyelemfelkeltő legyen ne csak a szakmabeliek számára. Gyanítom, hogy aki a kezébe veszi a könyvet, s életkoránál fogva van mire emlékeznie, végigpörget magában néhány dolgot azon túl is, hogy lehetősége volt szembesülni a telepese falvak történetével.

A földreform kérdése a Trianon utáni időszakban a nemzetállami célok elérésének egyik legfontosabb eszköze volt a kisantant országokban. A nagybirtokok nacionalizálásával olyan új gazdasági térszerkezet kialakítására törekedtek Csehszlovákiában, Romániában és Jugoszláviában is, amely egyúttal a többségi nemzet politikai pozícióit is erősítette, szemben a kisebbségbe került magyarokéval, akiknek érvényesülését, az új állam kereteibe való beilleszkedését a hosszasan elhúzódó állampolgársági ügyek is hátráltatták. A Magyarország határain kívül rekedt nemzetrészek számának csökkenésében közrejátszott a nagyfokú kitelepedési hullám, a rendezetlen állampolgárság, a népszámlálási normák megváltozása, az új hivatalnokréteg megjelenése és a telepítések. Simon Attila könyve a dél-szlovákiai telepese falvak és telepítések történetét dolgozza fel, monografikus igénygel, széles körű levéltári forrásokra alapozva.

A bekövetkezett változások – kisebbséggé válás, közigazgatási változások, az oktatásügy átalakítása, a földreform stb. – mind olyan kérdések voltak, amelyek alapvetően meghatározták a Csehszlovák Köztársaságban létrejövő és tevékenykedő pártok programját és cselekvését. Csehszlovákia tág teret engedett a pártpolitikálásnak. A jelentős országos pártok – mint a legnagyobb és kulcsszerepet betöltő párt, a Csehszlovák Vidék Köztársasági Pártja (közkeletű nevén: Agrárpárt), vagy az egyetlen minden etnikumot átfogó párt, Csehszlovákia Kommunista Pártja – mellett léteztek nemzeti politikai erők, cseh, szlovák, német, ruszin-ukrán, magyar pártok. Az önálló magyar pártpolitikálásnak nem voltak hagyományai a Csehszlovákiához került területeken, a csehszlovákiai magyar pártok a két világháború közötti időszakban végig a budapesti kormányzat közvetlen irányítása alatt maradtak. Az országos magyar pártok folyamatosan napirenden tartották a trianoni békeszerződés békés revíziójának gondolatát, és mint Simon Attila megállapítja, *„az agrárpárti aktivista erőket kivéve a teljes magyar politikai képviselet, a jobboldali ellenzéki pártok, a magyar szociáldemokraták, illetve a kommunisták is, felsorakoztak a földreform végrehajtása ellen”*.

A Csehszlovák Köztársaság az Osztrák-Magyar Monarchiától nagybirtokokra alapozott mezőgazdaságot örökölt. Ezt a rendszert volt hivatott megváltoztatni a csehszlovák földreform. Ennek első lépéseként a 215/1919. sz. ún. lefoglalási törvény kimondta, hogy minden 150 hektárnyi mezőgazdaságilag művelhető földterületet vagy 250 hektárnyi területet általában meghaladó birtok kisajátítandó. A 81/1920. sz. ún. kiutalási

törvény meghatározta azoknak a körét, akik részesülhettek a kisajátított földterületekből: elsősorban magánszemélyek és kisebb részben szövetkezetek. A földreform tényleges végrehajtása 1921 elején kezdődött meg az Állami Földhivatal felügyeletével.

A földreform egyik lényeges eleme volt az ún. kolonizáció – államilag szervezett, nemzetpolitikai célzatú betelepítése a többségi lakosság képviselőinek a kisebbség, adott esetben a magyarok által lakott területekre. Simon Attila foglalkozik a kolonizáció gondolatának előtörténetével is, kiemelve a XIX. század végi porosz kolonizáció lengyelelleses, németesítő célzatát, illetve a magyar országgyűlés által elfogadott 1894. évi V., ún. telepítési törvény nyílt nemzetesítő szempontjait.

Csehszlovákiában a telepítések 1921 nyarán kezdődtek el. Megtudjuk azt is, hogy az etnikai viszonyok megváltoztatásának szándékán túl a telepítéspolitikában meghatározó szerepet játszottak a katonai szempontok is. *„A földbirtokreform egyik, magának a reformnak a küldetéséből fakadó, szükségszerű velejárója az ún. belső kolonizáció. A kolonizáció célja az, hogy a nemzetiségi szempontból veszélyeztetett határ menti területeken és stratégiai szempontból fontos helyeken az állam szempontjából olyan megbízható telepeket és mezőgazdasági objektumokat hozzon létre, amelyek nemcsak belpolitikai feladatokat látnának el, de szükség esetén katonai szerepet is kapnának”* – olvasható a könyvben idézett 1925-ös dokumentumban.

A kolonisták három csoportba sorolhatók: az országban élő, önként jelentkező csehek, szlovákok, morvák, ruszinok; repatriáns (külföldről hazatelepedő) szlovákok és csehek; valamint a legionáriusok. A legionáriusok az első világháború idején az antant kötelékében harcoló cseh-szlovák katonai egységek tagjai voltak. Szerveződtek ilyen egységek Franciaországban, Olaszországban, Oroszországban. Az olaszországi és a franciaországi légiók, hazatértük után jelentős szerepet játszottak az észak-északkelet-magyarországi vármegyék katonai megszállásában. Simon Attila azt írja, hogy *„ők képezték a gerincét a Dél-Szlovákiába 1919 első napjaiban bevonuló csehszlovák csapatoknak”*. Tudjuk, hogy 1919 januárjában Ungvárra is olasz egyenruhás katonaság vonult be.

A hazatérő legionáriusok is jelentkezhetek telepesnek. A legionárius telepek a fontosabb vasúti csomópontok mellett jöttek létre, abból a logikából eredően, ami a trianoni határmegvonást is motiválta: biztosítani és immár telepes falvak által is védelmezni a kisantant államok vasúti összeköttetését. Ilyen legionárius telep volt többek között Kárpátalján a csapi vasúti csomópont szomszédságában Tiszasalamon, illetve a bátyui vasúti csomópont mellett Szvoboda. Ez volt a csehszlovák állam legnagyobb legionárius kolóniája. Létrehozására a Lónyai-birtokból sajátítottak ki 1600

ha nagyságú termőföldet. Az első telepesek 1923 szeptemberében érkeztek, decemberben kezdték el az építkezést. 1931-es adatok szerint a községben 909 lakos élt, ebből 405 cseh, 7 szlovák nemzetiségű volt, a községhez csatolt tanyákon pedig 184 ruszin, 281 magyar és 1 lengyel nemzetiségű személy élt. Simon Attila csak Dél-Szlovákiával, az egykori Szlovenszkóval foglalkozik, Szvobodát éppen azért említette, mert a legnagyobb ilyen telep volt az országban. Sajnos, teljesen jogos az észrevétel, hogy a csehszlovák időszakbeli Kárpátalja, a korabeli Ruszinszko hasonló mélységű feldolgozása még igencsak távoli, hiszen az alap kutatások is hiányoznak ehhez.

A telepeseknek az állam különféle hitellehetőségeket nyújtott, illetve különböző adókedvezményekben részesültek (például elengedték a házadókat azoknak, akik új lakóépületet építettek, hat évre mentesültek a földadó befizetése alól stb.).

A telepítések következtében *„1934 végéig Csehszlovákiában összesen 212 kolónia jött létre, amelyből 187 korábban már létező községhez lett csatolva, 9 önálló községgé vált, 16 kolónia esetében pedig folyamatban volt az önállósulás. A 212 kolóniára összesen 2999 telepes család érkezett, akik összesen 41 203 ha területhez – átlagban 12,5 ha-hoz – jutottak.”*

Nem igen tudunk egyelőre arról, hogy vajon maguk a telepesek hogyan rendezték be hétköznapijait új otthonaikban, vajon mennyire váltak be reményeik, mennyire érezték zárványnak falvaik, telepeik létezését, hogyan látták ők a történetnek azt a részét, amit a magyarok oldaláról Simon Attila úgy fogalmazott meg: gyerekkorában egy telepesfalú szomszédságban lakott, de akkoriban nem tette be oda a lábát. Nyilvánvaló volt a telepesek félelme abból eredően, hogy tudatában voltak: *„a telepítések mesterséges beavatkozást jelentettek egy régió etnikai, szociális viszonyaiba, s a kolonistákat érintő protekcionista állami politika elve szembefordítja majd velük a helyi lakosságot.”*

A dél-szlovákiai csehszlovák telepítések történetének igen fontos fejezete az első bécsi döntés utáni következmények számbavétele. A magyar katonaság pompázatos díszletek között vonult be a visszatért Felvidékre, rögtön katonai közigazgatást vezettek be, majd a két évtizednyi különfejlődés eltörlésére átmenet nélkül visszaállították a vármegyerendszert. Nem lezárt történet a magyar lakosság reagálásának vizsgálata a díszkapuk felállítására körüli hatalmas lelkesedés utáni időszakban. Ez a könyv nem kerüli meg a telepesekkel való bánásmód kérdését, elűzésük, menekülésük történetét, és a tulajdonképpen fordított nacionalizációt, azaz a csehszlovák földreform következtében *„a magyar lakosságot ért hátrányok kiegyenlítését és a magyar–szlovák és magyar–ruszin nyelvhatáron élő magyar népi rétegek megerősítését”* célzó földbirtokrendezési tervet.

Épp ebből következik Simon Attila könyvének egyik legfontosabb következtetése, miszerint „*az egyik igazságtalanságot egy másik igazságtalansággal nem lehet felszámolni, s hogy az erőszak nem igazolható sem vélt, sem valós sérelmekkel.*” A könyv nyelvezete, szemléletmódja elkerüli azt a csapdát, amikor a nemzeti szempont a történész ideológiájává válik. Szakszerűen feldolgozott tényekkel nézünk szembe, amelyek újabb kutatásokra inspirálnak.

*Fedinec Csilla*

### **Asszimiláció, nacionalizmus, modernizáció, antiszemitizmus Jegyzetek a lengyel-zsidó kapcsolatokról 1855–1905**

*Weeks, Theodore R.: Assimilation, Nationalism, Modernization, Antisemitism: Notes on Polish-Jewish Relations, 1855–1905 = Antisemitism and its opponents in modern Poland, Ithaca New York-London Cornell UNIV. Pr.(2005), 20–38 p.*

A XIX. század embere tanúja lehetett egy identitásforradalomnak, amelynek során a korábbi öndefiníciós kategóriákat, mint a település, vallás, társadalmi kategória, felváltotta a nemzetiségbe való besorolás elsőbbsége. Az iparosodás, a vasutak, a közoktatás, a kötelező katonai szolgálat és a magasabb fokú egyéni mobilitás olyan helyzetet teremtett, amelynek következtében az európaiak nagy arányban az etnikai öndefiníciót találták önmaguk számára a legmeghatározóbbnak. A nemzet lett az állam legitimizáló ereje. Az etnikailag homogén nemzetállam francia modelljével, a haladást szorgalmazó államok természetes nyomása komoly kihívás elé állította az olyan dinasztikus alapú, soknemzetiségű államokat, mint például az Orosz Birodalom – hangsúlyozza a dél-illinoisi egyetem professzora.

Kelet-Európa, ahol az iparosodás, az urbanizáció és az általános politikai jogok Nyugat- és Közép-Európához képest megkésetttségben voltak, jelentős lépést tett afelé, hogy a nacionalizmus ideológiája széles társadalmi csoportokhoz jusson el az 1914 előtt felnőtt generációban. A nemzeti identitás fejlődésében ugyanakkor komoly problémát jelentett a népesség alacsony fokú műveltsége, a parasztság nagy aránya és a nemzetek definiálásában mutatkozó alapvető nézeteltérések. Közismert például, hogy az orosz kormányzat nem fogadta el a belorusz és ukrán nemzet létezését, hanem őket egyszerűen az orosz nemzet alcsoportjának tartotta. Természetesen a zsidók helyzete is bonyolult volt. A kevert nemzetiségű területen a különböző nemzetek közötti viszony kifejezetten ki-



élezté vált. A lengyel esetben a modern nacionalizmus kialakulása és a modern antiszemitizmus felemelkedése kibogozhatatlanul összekapcsolódott. Ez a kapcsolat teszi szükségessé a szerző szerint a nacionalizmus kulcsfogalmának definiálását.

### Nacionalizmus

A kelet-európai nemzetek nagy része „elnyomott” nemzet volt, mint például a litvánok, szlovákok, ukránok, akik csak a XIX. század közepén kezdtek kulturális és politikai jogokat követelni a maguk számára. Ezzel ellentétben a lengyelek felidézhettek egy dicső történelmi múlttal rendelkező államot, a maga fejlett irodalmával és gazdag nemességével. A lengyel nemzettudat már a XVIII. században kialakult, ekkor azonban még inkább politikai, mintsem nemzeti alapon állt. A lengyel nacionalizmus mint politikai mozgalom a Lengyel Szocialista Párt (PPS) és a Nemzeti Liga (*Liga Narodowa*) 1892-es, illetve 1893-as megalakulásához köthető. A lengyel nacionalizmus kialakulását számos nehézség akadályozta. Lengyelország 1795-ben, a harmadik felosztása után, egészen 1918-ig eltűnt Európa térképéről. A független állam hiánya a vallást és a nyelvet tette a lengyelek támaszává. Az Orosz Birodalomban voltak a leginkább kitéve politikai, kulturális és vallási elnyomásnak. Az 1863-as felkelés után pedig az orosz hatóságok mindent megtettek, hogy gátolják a lengyel kultúra terjesztését, valamint, hogy az orosz kultúra és az ortodox vallás túlsúlyát biztosítsák. A Lengyelország korábbi területén osztozó nagyhatalmak (Poroszország, Oroszország és Ausztria) az egész időszakban hűvös távolságtartással, sőt, gyakran kifejezetten ellenségesen viszonyultak a lengyel kultúrához. A lengyelek nemzetépítése a nyelvre, a katolikus vallásra és a nemzeti történelemre támaszkodott. Ebben az üldözött és veszélyeztetett helyzetben a lengyel hazafiak különösen gyanakvóan tekintettek mindazokra a nem-lengyelekre, akikről azt feltételezték, hogy a „másik oldallal szövetkeznek”. Az ilyesfajta gyanú már a tizenkilencedik század elején komolyan próbára tette a lengyelek kapcsolatát a zsidókkal és a litvánokkal.

Ha a lengyel nemzet szokatlan helyzetben volt Kelet-Közép Európában, akkor a zsidók helyzetét egyenesen unikálisnak kell tekintenünk. Főként akkor, ha figyelembe vesszük azt, hogy a nyugati asszimilálódott zsidók még azt is vehemensen tagadták, hogy nemzetet alkotnának. Ők azt szerették volna, ha a zsidóságot, „csak” mint vallást tartják számon. A kelet-európai zsidók vallásukkal, közösségi, öltözködési szokásaikkal elkülönültek a nem-zsidó szomszédaiktól, ami megnehezítette a környezetükkel való kapcsolattartást. A zsidó identitás alapjainak keresése (kultúra, nemzet, vallás ?) pedig még komplikáltabbá tette a lengyel és a zsidó na-

cionalisták közötti kapcsolatot. Ráadásul a hagyományos nacionalista tézisek egy része, mint például a „Lengyelország a lengyeleké”, nehezen volt átvehető a zsidók számára. A „zsidó kérdés” megoldása komoly nehézségekbe ütközött, mivel a zsidók tradicionális vallási és közösségi előírásai megnehezítették a zsidók beolvadását a lengyelek közé – így, aki ezt az utat kívánta választani, az könnyen kívül kerülhetett saját vallási közegén. Ez felveti az asszimiláció kérdésének a tárgyalását.

### Asszimiláció

A zsidók helyzete a XIX. században az európai világhegemónia korában nem volt kedvezőnek mondható: szokásaik és vallásuk miatt „középkorinak” és ázsiaiak tartották őket. Az európai dominancia a világban ekkor volt csúcán – egészen a japánok az oroszok feletti 1904-es mandzúriai győzelméig. Az első zsidó asszimilánsok még nem hagyták el a vallásukat, de a második és harmadik generációban már megjelentek a kikeresztekedettek. Ugyanakkor nagyon jellemző volt a zsidó asszimilánsokra Juda Leib Gordon megfogalmazása: „*Embernek lenni az utcán, és zsidónak otthon*”. Az általános európai kultúrát (ami haladó, tudományos és főleg szekuláris volt) nehéz volt összeegyeztetni a hagyományos zsidó kultúrával. Ezért a teljes zsidó asszimilálódás szinte lehetetlennek bizonyult. A lengyel *asymilacja* kifejezés a szerző szerint az 1850-es évek előtt nem volt pontos megjelölés, csak ettől kezdve beszélhetünk a térségben valóban asszimilálódásról. A zsidók asszimilációja a lengyelekhez csak az élet néhány szintjén volt megfigyelhető, mint a nyelv, néhány szokás vagy az öltözet. Az asszimilációt azonban úgy kezelték a korban, mint az állampolgárság megszerzését, vagy az emancipációt: viszonylag könnyen megszerezhetőnek tartották. A lengyelek reakciója a zsidók félig megvalósuló asszimilációjára kezdetben a meglepettség volt, amit később a harag váltott fel. A politikai hatalom azonban az oroszok kezében volt, így a zsidók közül sokan inkább az államot uraló nemzethez próbáltak közeledni. A XX. század elején a Letelepedési Övezetben és a belső orosz területeken kialakult egy oroszul beszélő zsidó közösség is. Mindez oda vezetett, hogy a zsidók lengyel asszimilációja kudarcba fulladt, mivel a lengyelek előtt hiteltelenné vált a zsidók ellengyelesedése, az Övezetből érkezőket pedig orosz ügynököknek tartották.

### Antiszemitizmus

Az asszimiláció kudarca kikövezte az utat az antiszemítizmushoz. A kifejezést 1870-ben alkotta meg Wilhelm Marr judeofób újságíró, hogy le-

írjon vele egy nem-vallásos zsidóellenes mozgalmat. A judeofóbia már a korai kereszténységénél is jelen volt. Azonban a modern antiszemitizmust a „vérvádnál” már jobban érdekli a sajtóban, a tőzsdén, a kereskedelemben és a politikában megnyilvánuló masszív zsidó részvétel. Kelet-Közép Európában viszont a hagyományos vallásos és a modern antiszemitizmus nem választható el egymástól. A lengyel parasztok – függetlenül attól, hogy a lengyel antiszemitaik nem nekik írtak – megőrizték vallásos alapú ellenszenvüket a zsidókkal szemben. Nyugati hatásra a zsidók képzele Lengyelországban is összekapcsolódott a kapitalistával, az újságíróval és a „szabadgondolkodóval”. A zsidó vált a metaforájává annak a modernizációnak, amely szereti a pénzt, megdönti a régi társadalmi hierarchiát és identitást, uralja a sajtót és terjeszti a szocializmust. Ráadásul a lengyel területeken az oroszok 1862-ben emancipálták a zsidókat, amit az utóbbiak ki is aknáztak, és gazdagodni kezdtek, mégpedig – ahogy a többség vélte – elsősorban a lengyelek kárára. A lengyel antiszemitaik úgy érezték: a zsidókat dupla jogok illetik meg.

### Modernizáció

1855 és 1914 között a Berlin és Moszkva közötti területen vasútépítési-láz, a textil- és más iparágak gyors fejlődése, valamint az általános műveltség emelkedése volt megfigyelhető. A modernizáció leginkább a nagyobb városokban volt tetten érhető (mint pl. Varsó és Lódz), amelyek hatalmas népességnövést éltek meg. Ezrével települtek be ezekbe a városokba lengyel parasztok, valamint zsidók. Az urbanizáció azonban sok feszültséget is okozott, amelyek gyakori bűnbakjaivá a zsidók lettek, mivel ők kulcsszerepet játszottak a vasutak építésében és finanszírozásában, valamint a modernizáció előretörésében. Ráadásul a nagyvárosokban sokkal nehezebb volt fenntartani a tradicionális elkülönülést a zsidók és nem-zsidók között, a két csoport közötti napi kommunikáció a korábbinak a sokszorosára nőtt. Mindkét fél nagyfokú változásokat élt meg saját nemzeti létében. Erre példaként a cikk szerzője *Egy modern lengyel gondolatai* című írást hozza fel, amelyben a lengyel nemzetet, már nem a katolicizmussal és a nemesi vérrel azonosítják, hanem az erős középosztállyal és a nemzeti érzéssel. A zsidók számára pedig a cionizmus mutatott hasonló irányban, amelyben a tradicionális vallási kategóriákat felváltották a nemzeti-vallási kategóriák.

### Mi lett elrontva? Néhány kísérleti következtetés

A lengyelek sajtáságos történelmi múlttal rendelkeztek és egy állam nélküli nemzet voltak, miközben nagy számban éltek zárványként közöttük

zsidók. Nem is volt közöttük különösebb probléma mindaddig, amíg a homogén nemzeti társadalom ideológiája új kihívás elé nem állította mindkét csoportot. Ezáltal a lengyelek számára a zsidókérdés döntően fontossá vált. A zsidók az asszimiláció során, amelyben levetközték régi szokásaikat, és az oktatás révén megismerkedtek a lengyel kultúrával, egyre közelebb kerültek a többséghez. Az 1863-as lázadás során lengyelek és zsidók együtt küzdöttek az orosz megszállás ellen. A lázadás kudarca után a lengyelek kulturálisan is komoly nyomás alá kerültek az oroszok részéről, és már nem voltak megelégedve az addigi zsidó asszimiláció felemás voltával. Az is kérdéssé vált, hogy a zsidók miért a lengyelekhez asszimilálódnak, és miért nem az oroszokhoz, hiszen a politikai hatalom az utóbbiak kezében volt. A zsidó nacionalizmus pedig csak növelte a lengyelek kételkedését és az antiszemiták gyűlöletét. Ráadásul a modernizáció hatása is komoly feszültségek forrásává vált: a zsidók látszólag könnyebb alkalmazkodása a kapitalista rendszerhez, ami sok esetben a vallási antiszemitizmus erősödését is magával vonta. Ezt a katolikus egyház némely tagja – mivel hátrányosan érintette a változás – még szította is. A gyújtópontot a lengyel-zsidó viszonyban az 1905-ös év hozta el. Az újabb sikertelen forradalom tovább növelte a lengyelek elkeseredettségét, amit csak tetézett, hogy most a zsidók szembekerültek a lengyel érdekekkel. Ez volt az, ami kikövezte az utat ahhoz a kisebb incidenshez, amelynek során a Negyedik Duma megválasztásánál a lengyelek Varsóban bojkottálták a zsidókat. Ugyanakkor sok lengyel felismerte, hogy a zsidókra az orosz dominanciával szemben szükségük van, és a kapcsolatokat nem élezni, hanem mélyíteni kellene. 1905 után mégis az a vád kapott lábra Lengyelország-szerzte, hogy a Letelepedési Övezetből érkező zsidók a lengyelrel szemben az orosz nyelvűséget terjesztik. A modern lengyel pártok inkább a zsidók kirekesztését, mintsem a lengyel nemzetbe emelését támogatták. Mindezek mellett, a szerző szerint, mégsem lehet a lengyel-zsidó kapcsolatok megszakadásáról beszélni. Az első világháború alatt kedvező jelek is mutatkoztak. A második világháború eseményeiben pedig, néhány kivételtől eltekintve, a lengyelek magatartását nem a zsidóellenesség jellemezte. Összességben, ahogy a szerző véli, felesleges azon tépelődni, hogy mit kellett volna az egyik vagy a másik félnek tennie, hanem sokkal inkább az eseményekből lesűrhető „negatív leckét” kell szem előtt tartanunk az etnikai és vallási „másokkal” való kapcsolatokban.

*Lajtai Mátyás*



## Belorusz nemzetiségi mozgalmak a XX. század első felében

*Valentinovics, Romanyko, Oleg: Beloruszkoje nacionalnoje dvizsenyje v pervoj polovinye XX. v. = Voproszű Isztorii, 2009. 1 no. 69-77. p.*

Ahogy az emigráns történész, Korinkevics, I. észrevételezi, a belorusz nacionalisták gyakran igyekeztek kisajátítani mindazt, amivel egyáltalán nem álltak kapcsolatban. Elsősorban azokról a mítoszokról kell beszélnünk, amelyek „történelmileg” megalapozzák a belorusz nacionalizmust.

1902 decemberében a minszki kongresszuson Vilnius, Minszk és Szentpétervár egyetemista szervezetei létrehozták az első politikai pártot, a Belorusz forradalmi társaságot, amelyet később Belorusz szocialista társaságnak neveztek el. Elsődleges céljuk a cárizmus megdöntése volt. Nemzeti szempontból előbb belorusz demokratikus köztársaságot terveztek, majd állami autonómiát a demokrata, szövetségi Oroszországban. 1905-ben jelent meg az első belorusz nyelvű lap, a *Sorsunk*, amely nem sokkal később *A mi mezőnk* (értsd: kultúránk – S.B.A.) néven jelent meg 1915-ig. A lap kiadásában meghatározó szerepet tölthettek be a Luckevics testvérek, az említett párt tagjai. Dolgoztak a lapnak Janka Kupala és Jakub Kolasz is, a belorusz irodalom első képviselői. A Vilniusban cirill és latin betűkkel nyomtatott lap erősen provinciális volt, tömegbázis nélkül, mégis itt érlelődött a jövő belorusz nemzeti értelmisége.

Az első világháború a szeparativista törekvések egész sorát hozta magával, amelyekből nem maradt ki a belorusz sem. E mozgalom iránt nagyobb érdeklődést mutattak a németek, semmint a lengyelek. 1915-ben, Vilnius elfoglalása után a helyi német körök intenzív kapcsolatot alakítottak ki A. Luckevicccsal, Lasztovszkijjal. Ők hozták létre a Belorusz Nemzeti Tanácsot, amelyet később átneveztek Belorusz Radává. A Rada létrehozásában más belorusz szervezetek is részt vettek, s megkezdték az anyanyelvi iskolahálózat kiépítését. Lapot adtak ki, és propagandamunkájukban igyekeztek belorusz jelleget adni az 1863-as lengyel felkelésnek.

Ekkor léptek ki a nemzetközi porondra is. 1916-ban Lasztovszkij Svédországba utazott a németek által patronált Oroszország nem orosz népeinek kongresszusára. Ebben az időben német külföldi igazolvánnyal A. Luckevics is számos utazást tett Európában. Ugyanakkor az a céljuk, hogy német uralom alatt fejlesszék a belorusz nemzeti tudatot, nem vált be, sokan az állami akarat képviselőinek tartották őket. Ezért beszüntettek minden kapcsolatot a többi belorusz nemzeti csoportosulással.

1917 még kezdeti stádiumban érte a belorusz nacionalizmust. Tömegbázisuk nem volt, a társadalom irányításában az orosz és zsidó kö-

rök játszották a fontosabb szerepet. A többi nemzethez és nemzetiséghez hasonlóan Belorussziában is aktivizálódtak a nacionalista körök, amelyek 1917 áprilisában megtartott kongresszusukon a jövőendő föderatív Oroszország keretei közt megvalósuló autonómia mellett álltak ki. A következő, július közepén megtartott kongresszusukon megválasztották a Központi Tanácsot. Ennek feladata nemzeti bank létesítése, saját hadsereg megszervezése és egyetem megnyitása volt. Nem sokkal később a szervezetet Belorusz Nagytanácsá nevezték át, amely december 18-án megtartotta az I. Belorusz kongresszust, azzal a szándékkal, hogy egyesítsen minden belorusz politikai erőt. Az 1872 küldött közt 716 katona volt. Alapvető céljaik nem teljesültek; a vita a bolsevikok és szocialisták között alakult ki s ennek eredményeként döntöttek az Orosz föderalizmus mellett. További döntéseket nem hozhattak, mert a bolsevikok szétkergették a kongresszust. Mindössze 71 képviselő próbálkozott továbbra is a nemzeti célok képviselésével.

1918. február végéig illegalitásban dolgoztak, de a breszt-litovszki béke és az újabb német megszállás más irányt adott az eseményeknek. Március 9-én kihírdették a Belorusz Nemzeti Köztársaságot, a németek engedélyével kikiáltották az ország függetlenségét. Az alkotmányba a Belorusz Nemzeti Köztársaság Tanácsa elnevezést iktatták be. Létrehozták a minisztertanácsot P. Krecsevszkij elnökségével. A német hatalom azonban a megszállt Oroszország részének tekintette Belorussziát, és a kormány törekvéseit nem támogatták. Mindez 1918 novemberéig tartott, amikor Németország vereségével a minisztertanács emigrálni kényszerült Lengyelországba, Litvániába, Németországba és Csehszlovákiába. Újabb szovjet megszállás következett, amelynek első két évében Belorusszia a bolsevikok és a lengyelek csatározásainak hadszínterévé vált.

A lengyel uralom alatt álló területen látszólag megalakult a két nemzeti szövetsége, de annak látszat volta után a nemzeti mozgalomból kiváltak a szociál-forradalmárok, akik a bolsevik erőkhöz csatlakoztak.

Ebből az időből származik az államiságot képviselő Központi Rada mellett a belorusz nemzeti törekvések másik nagy mítosza, a szlucki felkelés. A szlucki járás kezdetben ugyan nem került a bolsevik államhoz, de a hadsereg több alkalommal is bevonult a területre. Ekkor Pavel Zsavidov, a Belorusz Nemzeti Rada helyi vezetője, aki a szovjet börtönből szökött meg, megszervezte az ellenállást. Egy Szmezsovszka nevű kisebb településen gyűlt egybe 10000 fegyveres, akik állítólag feltartóztatták a „tatár-mongol” hordák előrenyomulását. Végül azonban vissza kellett vonulniuk, és átkelve a demarkációs vonalon, a lengyelek előtt tették le a fegyvert, akik az egész sereget internálták.

Mindez azonban csak a belorusz emigráns sajtó fantazmagóriája. Ennek ellenére ma ez a belorusz historiográfia szerves része, amelyet nem hagyhatunk figyelmen kívül.

A végleges határokat a Rigai béke vonta meg, amely Belorusszia nagy részét a Szovjetunióhoz csatolta, míg Lengyelországban maradt Grodnó, Baranovicsi, Belosztok, Breszt és Pinszk. A belorusz területek egy kisebb része az akkor létrehozott Litvániához és Lettországhoz került. A földrajzi (és tegyük hozzá: vallási) megoszlás mellett azonban – bár ellenkező irányba – de fejlődött a lengyel nemzeti öntudat. A '20-as évek szovjet világában elterjedt kifejezés volt a „korenyizáció”, ami a nemzeti gyökökhez való visszatérést jelentette. Bár ennek a szellemében a párt- és tanácsi szervezetekben bevezették a belorusz nyelv használatát, az anyanyelvüket ismerő káderek száma igen kevés volt. Ennek pótlására hazahívták a Belorusz Nemzeti Tanács emmigrált képviselőit, akik két évtizedig meghatározták a „beloruszizáció” irányvonalát, amely lényegében az 1991-es évig meghatározó volt.

Ezzel a bolsevik politikával szemben a lengyelek nem nemzetként, hanem vallási és nemzeti kisebbségként viszonyultak a beloruszokhoz. (A tanulmány szerzője egyértelműen katolikusokról beszél, de tudnunk kell, hogy ez csak a litván területekre igaz, a nyugati belorusz zóna egyértelműen görög katolikus volt a breszti unió értelmében.– S. B. A.)

1933 után megjelent a lengyel-belorusz területeken a nemzeti szocializmus, amely hamarosan a nácizmus segédcsapatává vált. A Szovjetunió keleti részének megszállásával Hitler csatlós-államokat hozott létre. Nem azért, hogy megteremtse Belorusszia és Ukrajna függetlenségét, hanem elsősorban azért, hogy meggyengítse a Szovjetuniót, és hozzáférhessen Ukrajna gabonájához és Belorusszia erdőkérséhez.

A *Belaruszki front*, az azonos nevű szervezet lapja kezdetben mind a nácikat, mind a szovjeteket a nemzet ellenségeinek tartotta, ám az utolsó megjelenések évében az „új rendet” képviselő Németországot választotta példaképül. A két nemzeti szocialista mozgalom már 1933-tól szoros kapcsolatban állt egymással. Ekkor indították meg viszonylag ritkán és mindössze 500 példányban megjelenő lapjukat, az *Új utat*. Ezt és a párt aktív tevékenységét a lengyel hatóságok betiltották. A szovjet hadsereg bevonulása után sokan emigráltak, a nemzeti mozgalmak vezére pedig, F. Akincsin betegen visszavonult szülőfalujába. Egészségében a belorusz nemzeti mozgalom nem sokban különbözött a hasonló kezdeményezésektől, és lényegében minden próbálkozás a már említett nemzeti mítoszok körébe tartozik.

S. Benedek András



# Pro Minoritate

## 2009. NYÁR

### **20 éves a Bálványosi-folyamat**

Németh Zsolt: Tuszádi jubileumra

Toró T. Tibor: A Bálványosi Szabadegyetem: a közép-kelet-európai átmenet legstabilabb intézménye

Szilágyi Zsolt: Bálványos, az örök folyamat

Löffler Anna: Bálványostól Tusványosig, avagy egy generáció a Kárpát-medencei magyar politikában

Gabriel Andreescu: Bálványostól Tusványosig

Tőkés László: Román és magyar nemzetpolitika

Markó Béla: Egyéni jogok, kollektív jogok

Horia Rusu: Regionális együttműködés, regionális marketing

Lőrincz Csaba: „Demokratikus biztonság” és a román-magyar viszony

Brendan O’Leary: Az etnikai konfliktusok kilenc legfontosabb megoldási mechanizmusáról

### **60 éves az Európa Tanács**

Kardos Gábor: A Kisebbségi Nyelvi Charta a gyakorlatban: a Szakértői Bizottság munkája

Jobbágy István: Szlovákia és az Európa Tanács Regionális vagy Kisebbségi Nyelvek Európai Chartája, különös tekintettel az ellenőrző mechanizmusra

### **Lelet**

A nemzeti kisebbségek védelméről szóló keretegyezmény tanácsadó bizottságának kommentárja a nemzeti kisebbségekhez tartozó személyeknek a kulturális, a társadalmi és a gazdasági életben, valamint a közügyekben való hatékony részvételéről

### **Kitekintő**

Zsebéné Dobó Marianna: Kaukázus malomkövek között, avagy a „békegyártás” és annak akadályai

### **Szemle**

Lőrincz G. József: A „földművestudós”, a kommunisták és a titkosszolgálat

Eiler Ferenc: Egy történet három tételben

Majtényi Balázs: A „nemzetpolitika” dilemmái – Magyarország és a határon túli magyarok

Vesztróczy Zsolt: Ludovi’ t Stúr művei



## SZERZŐINK FIGYELMÉBE

A kéziratot – lehetőleg – e-mailben kérjük, legalább Word 6.0 formátumban juttassák el a szerkesztőség címére (cholnoky@mol.gov.hu)

Szövegekőzi illusztrációként a kézírathoz fekete-fehér fényképet, grafikont, ábrát, táblázatot stb. külön fájlban lehet mellékelni. Ez esetben kérjük, hogy a képaláírás pontos szövegét is szíveskedjenek megfogalmazni.

A szövegekőzi kiemeléseket a szerző a kéziratban *kurzivalva* jelezze, a jegyzeteket lábjezret formájában helyezze el, a kézirat lapjait folyamatosan, arab számokkal számozza.

A jegyzetapparátusban a szerző a hivatkozott mű szerzőjét normál álló betűkkel, a hivatkozott mű címét (folyóirat, tanulmánykötet esetén annak címét) *kurzivalva* emelje ki, és pontosan tüntesse fel a hivatkozott bibliográfiai adatokat.

A tanulmányok terjedelme lehetőleg ne haladja meg az egy szerzői ívet (40 ezer „n”), a kiemelt recenzióké, kritikáké a 15 ezer „n”-et; a Szemle rovatban közölt referátumoké a 10 ezer „n”-et.

A tanulmányokhoz kérünk 5-6 soros magyar és lehetőleg angol nyelvű rezümét, valamint címfordítást mellékelni. A Szemle rovatban közölt írások bibliográfiai leírása:

Szerző (vezetéknev, vessző utónév): cím, alcím = forrás (általában folyóiratcím), évfolyam, év, szám, lapszám (tól – ig).

Levéltári anyag esetén: a levéltár megnevezése, az irat megnevezése, dátuma, lelőhelye, jelzete. Az irat többszöri megjelölése esetén: a levéltár rövidített jelölése (pl. MOL), az irat jelzete (pl. Belügyminisztérium Elnöki iratok: XIX-B-1-r).

A kéziratok leadási határideje: a negyedév első hónapjának vége. A tanulmányokat a szerkesztőbizottság tagjai vagy más szakemberek lektorálják, a közlésről – e vélemények alapján – a főszerkesztő dönt.

Jelen felhívást a Kisebbségkutatás folyóirat honlapján:

<http://www.hhrf.org/kisebbségkutatás>

is közzétesszük.

ŠTEFAN ŠUTAJ

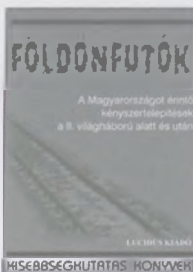
## Magyarok Csehszlovákiában

1945-1948 között

Tanulmányok  
a belső diskriminációról,  
a csehszlovák  
disztrófiákról  
és a lakosságcsereiről

### Štefan Šutaj: Magyarok Csehszlovákiában 1945 - 1948 között

Budapest, 2008. 292 p.  
2800 Ft



### Cholnoky Győző: (szerk.) Földönfutók

Budapest, 2008. 191 p.  
2600 Ft

ILLYÉS ZOLTÁN

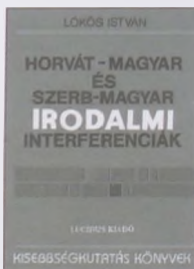
## MEZSGYEVILÁGOK

Értekezelmények és  
memorandumok a magyar nyelvű  
irodalomról és a magyar nyelvű  
irodalomról

LÉLEKÉRT KIADÓ

### Illyés Zoltán: Mezsgyevilágok

Budapest, 2008. 200 p.  
2400 Ft



### Lőkös István: Horvát-magyar és szerb magyar irodalmi interferenciák

Budapest, 2007. 192 p.  
2600 Ft



### Miskolczi Ambrus: Eposz és történelem

Budapest, 2007. 180 p.  
2300 Ft



### Miskolczi Ambrus: A felvilágosodás és a liberalizmus között

Budapest, 2007. 129 p.  
2800 Ft

**Előkészületben:**

**Szörényi László: Harmóniára teremtve**  
**Miskolczi Ambrus: A virtus jegyében**

# KISEBBSÉGGKUTATÁS

## KÖVETKEZŐ SZÁMUNK TARTALMÁBÓL

1200 Ft

### TANULMÁNYOK

Nyelvművelés és nemzeti átalakulás - Fejezetek Kazinczy Ferenc életéből (Miskolczi Ambrus, Hites Sándor, Hegedűs Béla, Fried István tanulmányai)

\*\*\*

Seres Attila: A Romániai Országos Magyar Párt és a bukovinai székelyek politikai megszervezése 1926-1927

**nka**

Nemzeti Kulturális Alap

### SZEMLE

Globalizáció, vezetés és migráció (Munck, R.)

\*\*\*

A patriotizmussal való együttműködés lehetséges jövője (Nones, A.)

\*\*\*

Napjaink tudományos vitái a cigányság migrációjának és menedék-keresésének politikai aspektusairól (Klimová, I.)

\*\*\*

A zsidóellenesség mint hétköznapi jelenség és mint a kutatás tárgya (Benz, W.)

\*\*\*

Oroszországi németek - múlt és jelen (Martens, H.)

**LK**  
LUCIDUS  
KIADÓ

Alapítva 1998