

**Becze Szabolcs**

**Helyek emlékezete – az emlékezet peremére szorult történelem.**

A kollektív emlékezet megnyilvánulási formái egy szlovákiai magyar lokális közösségben,  
Jabloncán (Silická Jablonica).

**EMLÉKEZET és KÖZÖSSÉG**

A kollektív, közösségi, társadalmi, társas, közös, stb. kategóriák kapcsán a pszichológiai, szociológiai és szociálpszichológiai elméletek és ezek különböző perspektíváinak diskurzusai nagyrészt a társas és individuálisan szerzett tapasztalataink elsődlegességéről, a társas ismeretelméletről, a tudás társas elméletéről, szociális viselkedésről és interakciókról, szociális reprezentációkról, az ember individuális vagy szociális mivoltáról, stb. szólnak elsősorban pszichológiai és szociálpszichológiai nézőpontból. A szociológia nyelvhasználata a „société”, „society” terminusokat társas, kollektív, társadalmi értelemben sokszor egymásnak megfelelően használja mikro- és makro értelmű jelenségekre, olykor nem elválasztva a társadalom és a társadalmi fogalmát, míg a „social” a szociálpszichológiában inkább társasnak értelmeződik, és a személyesebb szféra, a személyközi jelenségekre alkalmazott. Gyakran az sem tisztázott kérdés az eltérő szociológiai elméletekben és diszciplínákban, hogy a társadalom fogalmát milyen értelemben használják, vagy mit is ért a társadalom szó alatt (ez a tanácstalanság épp akkora, mint a kulturális antropológia esetében a kultúra fogalmát nézve).<sup>1</sup> A társadalmi szerveződések elmélete kapcsán a társadalmi, mint fogalom inkább makroszintű, a szociális pedig mikroszintű értelmet nyert a makro-, vagy mikroszociológiai modellekben. Egyes modern szociológiai elméletek szerint a társadalom már feleslegesnek, túlhaladottnak számító terminus, míg bizonyos globalizációs elgondolások már egyenesen a társadalmak többes számát iktatnák ki a társadalomtudományi gondolkodásból (Somlai 1999: 11-12). Ezzel azonban nemcsak egy terminus használatának relevanciáját, hanem a társadalmak, mint önálló entitások pluralitását és ezáltal a kultúrák relativizmusát kérdőjelezi meg és teszik zárójelbe.<sup>2</sup>

A szociálpszichológia előzményeként a 19. század végén virágkorát élő néplélektanban, tömeglélektanban a közös jelenségek, a „tömeg” biológiai alapjaként a kollektív alany terminológiája volt bevett, majd a 20-as 30-as évekre önálló diszciplínává vált modern szociálpszichológia már a szubjektumot, az individuumot vizsgálta a környezetével való interakciókban, így elszakadt a tömegpszichológia kollektivistikus alapjaitól.<sup>3</sup> A genetikus szociálpszichológiában a kollektív fogalma szociálisra változott, amely nézet szerint a kollektívum, a környezet, az egyén társai inkább az individuum kialakulásában játszik szerepet, minthogy a közös tudás, örökség hordozójaként tételeződné (Erős 1999: 52). A klasszikus pszichológiában a kollektív kategóriája a kollektív múlt, kollektív tudattalan, kollektív neurózis, stb. értelemben frekventált, és szimbolikus tartalmakat hordozó kvázi megfoghatatlan entitásként, már-már mitologikus értelemben jelent meg, aztán egy időre visszavonult. Később ez a terminus a kognitív pszichológiában éledt újjá, mely a megismerési folyamatokon túl a személyt vizsgálva felfedezte annak társas természetét, majd a különböző társadalomtudományok metszéspontjában egyre fókuszáltabb és ezáltal mára egy értékmentes terminussá vált (Kónya 1999b: 3-5). A különböző társadalomtudományi diskurzusok hosszú

---

<sup>1</sup> A társadalom, társadalmi, szociális, szocialitás, terminusok szociológiai használatának tanácstalanságáról, különböző jelentésárnyalatainak megkülönböztetéséről ld. bővebben Némédi Dénes írását (Némédi 1999).

<sup>2</sup> Ahogy Durkheim a társadalmat nagybetűvel írta, addig Halbwachs a kollektív emlékezet kapcsán csoportokról, a kollektív emlékezet pluralitásáról beszélt (Olick – Robbins 1999: 23).

<sup>3</sup> A kollektivitás fogalmát szociálpszichológiai értelemben járja körül Erős Ferenc *A „kollektív”, a „szociális” és az „individuális” a szociálpszichológiában és a pszichoanalízisben* c. munkájában (Erős 1999).

történetében ezek a terminusok egyes társadalomtudományi megközelítésekben értelmüket, funkciójukat veszítették, más diszciplínákban meghonosodtak, új értelmet, értelmezési kontextust kaptak.

Hasonló tendencia figyelhető meg az emlékek, az emlékezet és a kollektív emlékezet<sup>4</sup> terminusai kapcsán a pszichológiai, szociálpszichológiai illetve a kognitív pszichológiai<sup>5</sup> diskurzusokban ahol elsősorban a pszichológiai és bio-pszichológiai értelemben vett emlékek és emlékezet egyéni és/vagy társadalmi meghatározottságára, az emlékek egyéni és társas szerkezetére térnek ki; jórészt arra, hogy az emberi psziché emlékeinek szerzésében az egyéni vagy társadalmi aspektus a dominánsabb.<sup>6</sup> Az 1920-as években a kollektív emlékezet fogalma egyenesen terhesnek számított a néplélektantól elszakadni kívánó új szemléletű szociálpszichológiai elméletek képviselői számára.<sup>7</sup> Bartlett az 1930-as évek elején azon elsők egyike volt, aki az emlékezet társadalmi dimenzióival foglalkozott. Halbwachs szociálpszichológiai elméletében – a pszichoanalitikus iskolával szemben – a szociális fogalmát kollektívvá, a társast pedig személyes lényeggé emelte, valamint az emlékezet rekonstruktív lényegére mutatott rá; ami a pszichológiában a tudattalan, azt Halbwachs elméletében egy csoport kollektív emlékezetére vonatkoztatta. Különbséget tett az önéletrajzi (saját leírás), a történelmi (a történelmi leírásokon keresztüli emlékezés), valamint a történelem (amivel nincs kapcsolat) és a kollektív emlékezet (olyan aktív múlt, mely átalakítja az identitást) között. Az emlékezet – ha megszakad a múlttal való kapcsolat – helyet cserél a történelemmel, Nora szavaival élve „az emlékezet helyei” a „történelem helyeivé” lesznek. A történelmi emlékezet lehet organikus (arra is megemlékezve, ami már nem tapasztalható, így tartja életben a múlt egy adott szegmensét) és holt (amikor az emlékezet már csak a leírásokban él). Gadamer szintén az emlékezet egyéni-pszichológiai megközelítése ellen lépett fel, melyet több kortárs pszichológus – D. Middleton és D. Edwards – is oszt *Collective Remembering* c. művében (Olick – Robbins 1999: 22), az 1920-as évek közepén Marc Bloch a történettudományokra terjesztette ki és használta a kollektív emlékezet fogalmát. Később az emlékezet, mint társadalomtudományi terminus kapcsán egyre nagyobb hangsúlyt kapott a kollektivitás fogalma, amely aztán a pszichológia szenzoros fogalmait átlépve a történelmi emlékezet-kutatás egyik alapvető kategóriájává, a kollektív narratívák közösségi emlékezetre vonatkoztatott elmélete által pedig az identitáskonstrukciós folyamatok meghatározásának kulcsdefiníciójává vált.

Az emlékezet, a kollektivitás, a kollektív emlékezet, stb. kategóriái valójában a különböző társadalomtudományi irányzatok határmezsgyéin lavírozva sem rendelkeznek minden ezzel foglalkozó vagy ezt érintő terület igényét kielégítő adekvát meghatározással, és minden tudományos irányultság a saját szempontrendszer szerint igyekszik rá definíciót adni. Mindezt a problematikát természetesen az előbb említett tudományágak saját fogalmi hálójukkal, módszereikkel és az adott diszciplína kontextusában közelítik meg, ahol az emlékezetet, a kollektív emlékezetet, mint elvont fogalmat az emberi psziché biológiai, pszichológiai, bio-pszichológiai, szociálpszichológiai aspektusában értelmezik és határozzák meg. Ugyanakkor ezek a kategóriák átjárhatóvá váltak, az „értékmentessé” és „értéksemlegessé” való válás egyúttal a „behelyettesíthetőség” és a más részterületek általi

---

<sup>4</sup> A kollektív emlékezet első szó szerinti megjelenése 1902-ben Hugo von Hofmannsthal által történik (Olick – Robbins 1999: 20).

<sup>5</sup> A kognitív pszichológiai emlékezetkutatásokról bővebb áttekintő irodalmat Bodor Péter (Bodor 1997a; Bodor 1997b; Bodor 1997c; Bodor 1997d), Rom Harré (Harré 1997), illetve Orthmayr Imre (Orthmayr 1997) nyújt.

<sup>6</sup> Az emlékezet eltérő megközelítési módjairól, az egyéni és kollektív emlékezet fogalmáról, szociálpszichológiai és pszichológiai alkalmazásáról elsősorban Kónya Anikó (Kónya 1997; Kónya 1998; Kónya 1999b), Király Ildikó (Király 1999), Hámori Eszter (1999) munkái számolnak be. A Kónya Anikó szerkesztésében megjelent *Kollektív, társas, társadalmi* c. konferenciaanyag írásos változata bővebb és részletesebb információt tartalmaz az egyes „emlékezet-elméletek” eligazodásában (Kónya 1999b).

<sup>7</sup> Az emlékezet szociálpszichológiai megközelítését Frederic C. Bartlett (Bartlett 1985) közli.

interpretáció lehetőségét is jelenti (a pszichológia, a szociológia, az irodalomkritika, a történettudományok, a politikatudományok, művészettörténet, az etnológia és az antropológia részéről), mint ahogy manapság egyre nehezebben lehet beszélni a mai társadalomtudományi gyakorlatban egységes, csak egy bizonyos irányultságra jellemző sajátos frazeológiáról. Az egyes terminusok interdiszciplináris válásának kényes kérdésében azt azonban figyelembe kell venni, hogy – bár fogalmak, meghatározások, nézetek, elméletek, stb. több társadalomtudományi ágban bevetté váltak – azok gyakran határterületeken helyezkednek el, olykor valamelyik diszciplína felé erősebben tendálva, vagy attól éppen elmozdulva, és ezt az „interdiszciplináris senkiföldjén való lebegést” mindig az adott kontextuális használat tölti fel tartalommal. A kollektív emlékezet tehát nem egy állandó fogalom, hanem egy olyan folyamat, amely más időben, eltérő tudományos megközelítések által máshogy jelentkezik és interpretálódik (Olick – Robbins 1999: 31).

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

A kollektív emlékezet, közösségi emlékezet, társadalmi mnemotechnika, társadalmi mnemonikus mechanizmus, kulturális mnemotechnikai gyakorlat, társadalmi, kulturális értelemtárolás, kommemoratív interaktív mechanizmus és tárolás, kommunikatív emlékezet, stb., tehát az emlékezet meghatározásával összefüggő terminusok használata kapcsán eltekintek azok mindenfajta biológiai, biofizikai, bio-pszichológiai, pszichológiai és szociálpszichológiai értelemben vett alkalmazásaitól, értelmezéseitől, és ezeket az azóta interpretált, a különböző társadalomtudományok – elsősorban a történeti és történelmi emlékezet kutatások, illetve a kulturális antropológia – frazeológiájában bevett, a lényegét nézve metamorf és aktualizált fogalomkeretként alkalmazom. Ezt az adaptált frazeológiai készletet az adott közösségre vonatkoztatva értem, eltekintve annak metaforikusnak ható és szimbolikusan értelmezett konnotációs mezőjétől; a kollektív emlékezetet, magát az emlékezés folyamatát nem egy meta-teóriának, átvitt értelemben alkalmazott meta-narratívának, hanem egy recens, létező és valós, társadalmi keretek között működő, az adott közösség önképének igazolására irányuló kommunikatív integrációs formának, egy társadalom életében a közösségi emlékezet eszközei és megnyilvánulási formái, médiumai által reprezentált, kommunikált, és épp ezáltal kézzelfogható, tetten érhető és kimutatható társadalmi gyakorlati mechanizmusnak tartom.

Kollektív emlékezeten értek minden olyan társadalmi mnemotechnikai gyakorlatot, mechanizmust, intézményt, emlékezeti formát, médiumot és annak megnyilatkozásait (írásos emlékezet, oral-history, vokális emlékezet, a hagyomány és a kommunikatív emlékezet, rituális gyakorlat, társadalmi interakciók, közösségi összejövetelek, közösségi interakciós terek, élményterek, emlékhelyek, emlékművek, rendezvények, megemlékezések, nemzeti ünnepek, történelmi évfordulók, vallásos ünnepek; stb.), melyet az adott közösség együtt gyakorol, művel, ír; azt sajátjának tekinti, tehát a kollektívum sajátos emlékezeti struktúrákkal

rendelkezik múltjának megidézésére és interpretálására az identitás konstrukció és megőrzés folyamatában. Az emlékezés ilyenkor gyakorlatai az önelképzelésre, az önértelmezésre, a kollektív identitásra, a csoport saját énképének folyamatossá tételére, időtállóságára, fenntartására és fenntarthatóságára irányulnak. Az interpretatív visszacsatoló, a múlttal való narratív, reflektív és rekonstruktív, azt folyamatosan újratemtő, megidéző és szimbolikusan újra megülő viszonyban a múltra vonatkoztatott közösen birtokolt tudáskészlet jelenvalóvá tételével, az önkép kollektív reprezentációjával, a közösségi kommunikáció integratív mozzanatával és tartalmával a kulturális felejtés ellen lép föl társadalmi keretek között (Assmann 1999: 10). A közösség megteremti az emlékezet társadalmi kereteit és feltételeit, és kialakítja az emlékezés médiumait; társadalmi gyakorlat révén kiválasztja, megjelöli, szemiotizálja a kollektív emlékezet megélési, interakciós, rituális, ceremoniális élménytereit, a társas mnemotechnika kulturális kontextusának manifesztált helyeit, meghatározza a rituális gyakorlat és kommunikatív emlékezet idejét, egyszóval a rituális koherenciát; emellett rendelkezik a kollektív emlékezeti gyakorlatra vonatkoztatva egy etikai, erkölcsi, morális normatív-szabályzó tényezővel is, azaz strukturális társadalmi keretbe rendezi az emlékezet ideológiai tartalmát, megvalósítási, megélési és kommunikációs formáit. Ezen közös társadalmi kötelezettségek betartása a csoportidentitás és az önértelmezés tükrében a csoport mindenkori feladata, ezt az integratív szervezőerő által „összehívott” társadalmat hívja Nora „emlékezetközösségnek”. Az emlékezet tehát, mint ahogy idő és térfüggő, ugyanígy csoportfüggő is, a közösség saját interpretatív struktúrája és viszonyrendszere szerint konzerválja múltképét (Assmann 1999: 40).

## A RECENS KOLLEKTÍV EMLÉKEZET-KUTATÁSOK NEMZETKÖZI ÉS HAZAI RECEPCIÓJA

A fogalom konceptualizálása során látható volt, hogy a kollektív emlékezet nem új paradigma, a legtöbb társadalomtudományi diszciplína igyekszik a maga fogalmi-metodológiai rendszere szerint meghatározni és vizsgálni azt. Elmondható tehát, hogy nem egy paradigmatis, hanem interdiszciplináris irányzatról van szó, melynek termékenységét épp ez a középpont nélkülség okozza (Olick – Robbins 1999: 19).<sup>8</sup>

A pszichológiai, biológiai, szociálpszichológiai kontextusból kiszakadva az emlékezet tisztán társadalmi aspektusa csak a huszadik század elején került a figyelem középpontjába, Jeffrey Olick R. Terdiman-ra hivatkozva megállapítja, hogy „*az emlékezet búvőkörében élő századvég kultúrájából (...) hiányzik az emlékezet és a hagyomány iránti érdeklődés*” (Olick – Robbins 1999: 20).<sup>9</sup> Bartlett, Halbwachs, Bloch pszichológiai, történeti értelmezése mellett az 1940-es években Evans-Pritchard nuer kutatásai során strukturális amnéziáról beszélt, és több antropológiai kutatásban is előtérbe került az emlékezet társadalmi perspektívája (Cooley, Mead). Míg Durkheim megemlékező rítusokról, mint a „primitív” társadalmak jellemzőjéről írt, addig Simmel az ötvenes években az emlékezet veszteségeiről számolt be.

1960-70-es évektől az egyre megerősödő társadalmi-kollektív emlékezetről szóló diskurzusban három meghatározó irányzat formálódott. A francia mentalitástörténet megkérdőjelezte az uralkodó történetírás dominanciáját;<sup>10</sup> a történelem-hatalom-emlékezet

---

<sup>8</sup> A társadalmi emlékezet történetének és elméleteinek részletes áttekintését tematikusan Jeffrey K. Olick és Joyce Robbins tanulmánya tárgyalja, a nemzetközi irodalmakról bővebben ld. tanulmányuk bibliográfiáját (Olick – Robbins 1999).

<sup>9</sup> A kollektív emlékezet pszichológiai, szociológiai, szociálpszichológiai kutatások nemzetközi és hazai szakirodalmának vázlatos áttekintéséig ld. az előzőekben.

<sup>10</sup> Ariés és Agulhon az emlékezet politikai-hatalmi mechanizmusáról beszélt, Hobsbawm a hagyományokat a politikai erőter által megformálnak írta le. A történelem és emlékezet vitája – az episztemológiai megközelítés

összefüggésében a posztmodern a történeti linearitást decentralizálta és az igazságok feltárása mellett az igazságok gyártásával is vádolta a történelmi „metanyelvet”; a harmadik értelmezésben pedig megjelent az emlékezet politikai-hatalmi interpretációja (Olick – Robbins 1999: 21).

A társadalmi emlékezettel foglalkozó modern kutatások nemzetközi irodalma meglehetősen tág és széles körű megközelítést kínál. Ezek egyik része az írás, mint emlékezet problémájával,<sup>11</sup> másik része az emlékezeti médiumok átalakulásával foglalkozik<sup>12</sup> míg egy újabb aspektusban az etnikai emlékezet és a nacionalizmus kérdése került előtérbe.<sup>13</sup> A világháború és a Holokauszt kollektív emlékezetéről is több beszámoló készült, többek között James E. Young írt az emlékezetről és jelentésről a Holokauszt-emlékművek „szövegeként” való interpretációjával Lengyelország, Németország és Izrael példáján (Young 2002).<sup>14</sup> Kétségtelenül a legtöbbet hivatkozott szerzők Maurice Halbwachs, Pierre Nora és Jan Assmann. Halbwachs munkásságáról már esett szó. Pierre Nora – akit a Halbwachs-i hagyomány utódjának tekintenek – hétköznapi programadó munkájának kiindulópontja az, hogy az emlékezet iránti érdeklődés az emlékezet történelem általi felülírásának köszönhető. Magyarul is megjelent tanulmányában az emlékezet helyeinek problémáját tárgyalja, melyben ezeket a szimbolikus helyeket tág vonatkozási keretben kezeli (Nora 1999). Hatalmas művében a legátfogóbb empirikus kísérletet tesz a társadalmi emlékezet recens helyzetének meghatározására, Franciaország összes ilyen „helyének” feltérképezésére, mely azért is vált sikeressé, mert újszerű módon közelítette meg történetiséget és a kulturális hagyományozódást az Annales iskola geográfiai, gazdasági tényezőkből kiinduló identitáskonstrukciós iskolájával szemben (K. Horváth 1999b). Nora folyamatosan változó „múlt-nélküli-múlt” elméletéhez – melynek értelmében az „örökölt” múltat, kulturális hagyományrendszert interakciókon keresztül a jelen politikai, társadalmi, kulturális, stb. vonatkozási kereteinek megfelelően szüntelenül alakul – kapcsolódik Jan Assmann, aki a tárgyi eszközök fejlődésének szempontjából (az írás, a tárgyi emlékezet, a kommunikatív emlékezet) babiloni, egyiptomi, görög és zsidó vizsgálatával arról számol be, hogy a tárgyak, valamint a mesterséges külső helyszínek lesznek az emlékezet kontinuus hordozói (Assmann 1999). Hosszas és részletes elméleti bevezetőjében különbséget tesz a mimetikus, a tárgyi, a kommunikatív és a kulturális emlékezet között, valamint meghatározza az idő, tér és csoport emlékezeti függvényét, az egyéni és kollektív emlékezetet, valamint kitér az emlékezet történelmi és politikai viszonyulására, a történelmi kanonizáció kérdésére. Marc Augé antropológus ellenben Nora és Assmann kitüntetett helyeivel és eszközeivel szemben épp a

---

és a jelentés problematikájából kiindulva – ekkor az igazság, tényszerűség, hitelesség, szelektivitás, objektivitás, szubjektivitás problematikáját hívja elő (Olick – Robbins 1999: 21).

<sup>11</sup> Francis Yates az ókori Rómától a reneszánszig az ars memoria kutatással, J. Coleman az ókortól a késő középkorig a narráció rekonstrukciójával, M. Carruthers a középkori kultúra szóbeli-irodalmi kevertség jellegével, P. J. Geary a középkori hétköznapi emberen keresztül a szóbeli memorizációval foglalkozott (Olick – Robbins 1999: 24).

<sup>12</sup> A tárgyak, a helyszínek, a szöveg, az írásbeliségre való áttérés, a kommunikációs technológiák, mint emlékezeti médiumok problematikája összefüggésében L. Koselleck, P. Ariés a középkortól a 19. századi változásokra, J. B. Thompson a médiatechnológiák átalakulására, R. Jacoby, M. Berman a késő modern kor és a fogyasztás viszonyára mutat rá (Olick – Robbins 1999: 26).

<sup>13</sup> D. Cressy a tizenhetedik századi Anglia mitikus nemzeti hazafiság és identitás kérdéséről, B. Anderson az írásbeliség, a kapitalizmus és a nemzeti identitások és az idő viszonylatáról, A. D. Smith az etnikai nacionalizmus közösség és identitás kovácsoló szerepéről és az állami-történelmi manipulációról számol be. J. Boyarin szintén az állam manipulációját vizsgálta, P. Duara pedig az állam és az emlékezet viszonyában az elnyomott kérdését kutatta. A. Confino Hobsbawm elméletéből kiindulva a lokális kultúrák szerepére hívja föl a figyelmet a nemzeti emlékezetben (Olick – Robbins 1999: 27-28).

<sup>14</sup> Az időbeliség, a halottak, a hősök státusza, az elbeszélésekkel W. Benjamin, S. L. Mosse, J. Winter, J. R. Gillis foglalkozott; a második világháborús emlékművekről J. R. Gillis, S. L. Mosse, J. E. Young, C. Koonz értekezett (Olick – Robbins 1999: 28-29).

„nem-kitüntetett” helyeket a Nora-i „*lieux de mémoire*” terminus „anti” tézisé, a „*non-lieux*”-ket, a hétköznapi szociális tereket vizsgálta (K. Horváth 1999b: 140).

Peter Burke a társadalmi emlékezetet és történelem között zajló szubjektív-objektív-valós vitát úgy „enyhíti” hogy a történelmet gyakorlatilag társadalmi emlékezetté transzformálja, illetve ennek átadásáról, használatáról, és a társadalmi amnéziáról írt tanulmányt (Burke 2001). Tzvetan Todorov a címében Nietzsche idéző művében az utóbbi évtizedekben elterjedő emlékkultusz és sorra létrejövő emlékhelyek, intézmények kapcsán a történelmi tisztázatlanságról és a kötelezettségszerű emlékezetről beszél, mely nem jelent biztosítékot a múlt diktatórikus rendszereinek felejtésére és megismételhetetlenségére (Todorov 1996; Todorov 2003).

Közelítve Kelet-Közép-Európához és a kutatási területek szűkebbé válásához, a kollektív és történelmi emlékezeti kutatások két iránya rajzolódik ki. Az egyik tendencia a megemlékező rítusokra és az identitás összefüggésére koncentrál, míg a másik irányultság az emlékezeti médiumokon, elsősorban az emlékműveken keresztül közelíti meg az emlékezet gyakorlatát. Gabriela Kiliánová a Közép-európai temetési szertartások tükrében vizsgálja a kollektív emlékezetet és az önkép konstruálódását (Kiliánová 2001), Albrecht Göschel a rendszerváltás emlékezetéről tudósít a Német Szövetségi Köztársaság egy „emlékezetközösségében” (Göschel 2001), Izabella Main a lengyel nemzeti ünnepeket állami és egyházi szempontból kutatta (Main 2001), Elena Mannová pedig a komáromi magyar-szlovák emlékezet viszonyát elemezte (Mannová 2002).

A hazai emlékezet-kutatási érdemi gyakorlata a rendszerváltás után indul meg és a kilencvenes évek második felében már nagy számmal jelennek meg tanulmányok elsősorban a rendszerváltozást követő megemlékezések vizsgálatával és kezdetben Nora hatását tükrözve az „emlékezet helyeit” adaptálva (Hofer 1994; valamint később Keserű 1998). Ezek a elsősorban a magyar történelem kiemelt eseményeinek megközelítésével foglalkoznak, mint 1848 (Hofer 1992; Gerő 1993; Bodó 1995; Horváth 1996; Némédi 1997; Gerő 1998; Gyarmati 1998; Szabó 1998; Feischmidt – Brubaker 1999; Gyáni 2000; Plainer 2001), a két világháború (Szenti Tibor első világháborús harctéri naplóját, visszaemlékezéseket, leveleket vizsgált; Szenti 1988), a Holokauszt (Braun 1995), 1956 (Rásky 2001; Mihancsik 1994), vagy a rendszerváltás (Kovács 2001). Szociológiai megközelítésben László Richárd közölt írást (László 1997), Tóth Eszter Zsófia az oral-history kérdésében végzett kutatást (Tóth 2000). Feischmidt Margit, Rogers Brubaker, és Plainer Zsuzsa az etnikumok emlékezetét történeti-politikai kontextusban tárgyaló munkái mellett Fülemile Ágnes egy kétnemzetiségű kalotaszegi községben a kollektív memória és a történeti idő viszonyát taglalja (Fülemile 1996). Teoretikus áttekintést az oral history-ról, az írásos emlékezetről, az emlékezet és a történelem, valamint a nemzeti identitás összefüggéséről Gyáni Gábor kötete (Gyáni 2000), az emlékezet és a történetírás problémáiról Györffy György (Györffy 1992), az identitás elbeszélés általi megkonstruálásáról Túrós Endre (Túrós 1991), valamint az élménybeszámoló struktúrájáról Magyarai Nándor László (Magyarai 1988) közöl.

Az emlékezet-kutatások másik irányzata az emlékművekre, elsősorban az első és második világháborús szobrok politikai-történelmi vonatkozásaira szorítkozik. Nagy Ildikó az első világháborús emlékművek esemény- és ideológiatörténetét foglalta össze (Nagy 1991), Szabó Miklós az ezeken megjelenő történeti mitológiát értelmezte (Szabó 1991), Kovalovszky Márta egy „képzeltbeli” emlékműről és a kegyelet kérdéséről írt (Kovalovszky 1982; Kovalovszky 1991). Eleőd Ákos a szoborparkról közöl műleírást (Eleőd 1993), Sinkó Katalin a millenáris emlékmű kultuszteremtő funkcióját, a nemzeti tudat változásait, illetve az emlékműállítások és döntések rítusait elemzi (Sinkó 1987; Sinkó 1991; Sinkó 1992), Kovács Ákos kötete az első világháborús szobrokról közöl írásokat (Kovács 1991), Biró A. Zoltán és Oláh Sándor az emlékművek és az identitás kapcsolatát mutatják be egy esettanulmányon keresztül (Biró – Oláh 1995), Kovács Gábor a mohácsi történelmi emlékhely kapcsán a történelmi emlékezetért

való szimbolikus harcot emeli ki (Kovács 1996), Vörös Boldizsár pedig a Tanácsköztársaság emlékszobrait kutatta (Vörös 1998). Póto János gazdagon illusztrált kötete az emlékeztetés tereit, az emlékművek állami-politikai emlékeztető funkcióját tárgyalja (Póto 2003).

A hazai emlékezet-kutatásokban újabban megjelent az „örökségesítés”, a lokális hagyományok megteremtése és a turizmus, mint kollektív emlékezeti paradigma. Hanneleena Savolainen az örökség áthagyományozódásáról közöl tanulmányt (Savolainen 2003) Pusztai Bertalan a megalkotott tradíciókra épülő falusi turizmusról szóló szerkesztett kötetében (Pusztai 2003), Ilyés Zoltán pedig a turizmus szerepét vizsgálja az emlékezés, az újratanulás és az identitás megalkotásának folyamatában (Ilyés 2003b).

## A KUTATÁS RELEVANCIÁJA

A „hagyományos” közösségek ideájáról és felbomlásának paradigmájáról többen is beszámoltak, ld. Bausinger (Bausinger 1995), vagy Tóth G. Péter tanulmányát (Tóth G. 2002). A múltban a közösségi integritás Jabloncán mélyebb szinten értelmeződött, mint az utolsó másfél évtizedben, a falu egy szilárd kollektív identitással rendelkezett, amit épp a rendszerváltozás utáni politikai erőtér bontott meg. Bár ekkor megvalósulhatott az emlékezet, a történelmi tudat, az etnikus szimbólumok megjelenítésének feltétele, mégsem indult meg a mnemonikus gyakorlat, szakadás állt be a társadalmi interakciókban és a falu anakronisztikus kulturális mintákat próbált fenntartani. Nem lehetséges itt ennek a komplex problémának a részletes tárgyalása, ami azonban lényeges, hogy manapság mindez elsősorban az emlékezeti médiumokon keresztül rekonstruálódik, tehát itt pontosan a társadalmi-kommunikatív gyakorlat révén konstruálódik újra a közösség, jön létre a közösségélmény újra megtapasztalása, Nora sokat citált terminusával élve „emlékezetközösség” formálódik.

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

Jelen dolgozatomban a közösség által alkalmazott mnemotechnikai gyakorlatok néhány speciális esetével foglalkozom, azzal, hogy a közösség kollektív énképének fenntartása és megőrzése érdekében milyen emlékezeti formákat alakított ki. A munka előzménye egy TDK dolgozat, mely a 2005-ös OTDK versenyen különdíjat kapott. Mivel mindez egy nagyobb lélegzetvételű munka része, így megpróbáltam ezt leszűkíteni kimondottan az emlékezeti terekre, illetve a kollektív emlékezet és kommunikatív gyakorlat által kijelölt helyekre. Az „emlékhelyek” egyfajta identitáskonstruáló és erősítő funkcióval rendelkeznek; mind a kommunikatív-interakciós terek, mind a szemiotizált, azaz a megjelölt emlékhelyek, emlékművek a közösen lakott és megélt múltjának, önképének, tudáskészletének kollektív reprezentációi. Mindez két síkon működik. A közösségi-interakciós terek, ahol a falu összejöveteli zajlanak, egyrészt a lokális identitás, a közösségi tudat megjelenítési-megélési terei, ahol a falu társadalmi kommunikációja zajlik. A rítusok, összejövetel helyei sajátos kollektív emlékezeti terekként értelmezhetőek, ahol a társadalmi kommunikáció által az „élménytérké” vált szimbolikus vagy valós helyek a múlt folyamatossá tételének kísérletével, megidézésével, újraélésével identitásigazoló funkcióval bírnak. Az emlékművek az emlékezet-történelem-történelmi tudat viszonyrendszerében a tudáskészlet bizonyos vonatkozásait reprezentálják, kiemelik a múlt jelentős momentumait, megjelenítik, tárgyiasítják a közösségi emlékezet kulturális kontextusát, és mindemellett a kollektív önkép fenntartásának manifesztumai. Az emlékhelyek kapcsán tágabb értelemben a közösség etnikus identitásának, magyar kisebbség tudatnak reprezentálásával találkozhatunk, másrészt az etnikus identitást megerősítő történelmi, politikai, társadalmi tartalmak ceremoniális megélésével és tárgyiasításával kísérletet tesznek a közösség létlegitimációjára.

## KÖZÖSSÉGI INTERAKCIÓS TEREK

### ÉLMÉNYTEREK ÉS REPRESENTÁCIÓK

A kollektív emlékezet egyik elválaszthatatlan jellemzője, hogy az idődimenzió és a csoportfüggőség mellett szorosan kötődik helyekhez, Francis Yates a térbeliesítést a mnemotechnikai gyakorlat eszközének tekinti (Assmann 1999: 60). Halbwachs értelmezésében az emlékezet társadalmi keretei között a tér ugyanolyan meghatározó elemként szolgál az emlékek átadásában, mint a szóbeliség, vagy az írás (Burke 2001: 8). Lévi-Strauss a braziliai indiánok kapcsán rámutat, hogy a misszionáriusok tudatában voltak a terek és az emlékek összefüggésének (Lévi-Strauss 1994: 271).<sup>15</sup> Egy csoport közösségi tevékenységei révén kijelöl, kiválaszt, megjelöl, szemiotizál bizonyos helyeket, tereket, melyek a társadalmi használatuk által az emlékezés fix helyszínéivé lesznek, és ezeknek a helyeknek, társadalmi tereknek, közös használata a közösségi emlékezet identitáskonstrukciós funkciójának tükrében hozzájárul a kollektív önkép folyamatos fenntartásához és megőrzéséhez. Az emlékezet ilyen „helyei” lehetnek egy közösség életterében, közvetlen környezetében vagy akár azon kívül is konkrét, fix helyszínek, tárgyak, emlékművek, tájak, tájegységek, épületek, megemlékezések, rítusok,<sup>16</sup> ceremóniák, stb.; nem minden esetben

---

<sup>15</sup> A szaléziánus misszionáriusok a bororo indiánok áttérítésében úgy próbálták az emlékeket eltörölni, hogy tradicionális, kör alakban elhelyezkedő kunyhókkal felépített falvaikból egy egyenes sorba rendezett kunyhókkal teli idegen falvakba vitték el őket (Lévi-Strauss 1994: 271). Az emlékek, emlékezet Strauss által leírt lerombolására tett kísérlet egy modern formája a kitelepítés vagy az áttelepítés, illetve az ezekkel járó, olykor egész falvakat megszüntető lerombolás (mint például a Jabloncával kapcsolatban álló Derenk esete volt).

<sup>16</sup> A rítus fogalmát jobb terminus hiányában szinonimaként használom az egyes modern társadalmi mechanizmusokra. A rítus és a mítosz fogalmainak használatával kapcsolatos szkepszt ld. Edmund Leach



kizárólagos feltétele a fizikai, térbeli közelség és közvetlen elérhetőség – amennyiben nem olyan terekről van szó, melyek a közösségi interakciót szolgálják, bár ebben az esetben találkozhatunk olyan példákkal, amikor az emlékezet fizikai terei nem a csoport közvetlen környezetében találhatóak, hanem attól jóval messzebb, azonban mégis társadalmi-kommunikatív funkcióval bírnak, mint pl. a zarándokhelyek, búcsúk, stb. – mint inkább a mentális, érzelmi, szimbolikus kötődés és identitásigazolás. Ezeket a helyeket hívja Pierre Nora – anyagi, szimbolikus és funkcionális értelemben – az „*emlékezet helyszíneinek*”<sup>17</sup>, ahol testet ölt az önelképzelés folyamatossága (Nora 1999: 142). A konkrét helyek akkor válnak emlékhelyekké, ha szimbolikus tartalmat kapnak, egy funkcionális helyet a rítus gyakorlata tesz azzá, ahol meg kell lennie az emlékezet akarásának (de nem az akaratlagos emlékezetnek, az emlékeztetésnek), máskülönben a „*történelem helyévé*”<sup>18</sup> válnak (Nora 1999: 152). A közösség azon terei, melyek nincsenek közvetlenül megjelölve – tehát nem emlékművek, tárgyak, jelek által szemiotizáltak, hanem elsősorban használatuk és a kollektív identitás érvényesítés, mint társadalmi rítus által lettek kijelölve – akkor „léteznek”, kelnek életre, ha valamilyen közösségi esemény, összejövétel, társas interakció zajlik ott. Ezek a kollektív terek, ahol a társadalmi kommunikáció zajlik, önmaguk egészében válnak jellé, „*mnemotoposszá*” (Assmann 1999: 60); ugyanakkor Jablonca példáján megfigyelhető, hogy nemcsak a közösségi terek, hanem az emlékművek is a kollektív interakciók helyszínei. Mindemellett az „*élményterek*” a múlt jelenbe való beemelésével és szimbolikus-rituális újraélésének emocionális-érzelmi töltetével a kulturális felejtés ellen dolgoznak (Mannová 2002: 36). K.Horváth Zsolt egyik, Pierre Nora koncepcióját tárgyaló tanulmányában kitér arra, hogy ezek az emlékhelyek-emlékterek inkább a politikai diskurzus ideológiai támogatói, a politikai legitimitáció szolgálói, semmint a közösségi identitást erősítő tényezők és a kollektív emlékezet tárgyiasításai (K.Horváth 1999b: 135), olyan mementók, melyek segítik a „*megemlékező tevékenységet*” (Main 2001: 69). Ez a megközelítés egy nemzetállam mnemotechnikai gyakorlatára igaz, ahol politikai erőtér ily módon „emlékeztet”, valamint ha egy etnikai közösség azt a politikai diskurzus és kommunikáció eszközeként használja (pl. egy nagyobb, többetnikumú város köztéri emlékművei esetében, melyek az etnikus határokat jelenítik meg és az identitás reprezentációinak versenyterei is egyben). Jelen esetben másról van szó: itt nem egy nemzet állított emlékműveket saját politikai-történelmi tudatának reprezentációja érdekében, hanem egy kisebbségi csoport jelölt ki emlékhelyeket önnön identitásának és létlegitimitációjának érvényesítésére, így ezek az identitás hordozóivá váltak. A kollektív emlékezet helyszínei tehát társadalmi terek, olyan, a közösség által megjelölt, vagy a társadalmi gyakorlat és használat által létrehozott szimbolikus helyek, melyek társadalmi tartalommal telítettek (Nemes Nagy 1998: 22). Azonban tagadhatatlan, hogy ezek a reprezentációk a „*társadalmiság*” megélése és megjelenítése mellett történelmi-politikai-etnikai diskurzív tartalommal is bírnak, de az identitás reprezentációja nem egy másik társadalmi csoportnak szól egy köztéren, hanem a közösséget célozza meg és integrálja. A közösségi interakciók, a rítusok, a megjelenített közös tudáskészlet és a szimbolikus társas tevékenységek gyakorlata – valamint ezek interpretációja és narratívája is – elválaszthatatlan

---

művében (Leach 1996: 114), valamint Kovács Évánál, aki ezen terminusok használatának nehézségeit a modern társadalmak esetében a mítosz- és rítuselméletek zártságával magyarázza (Kovács 2001: 81).

<sup>17</sup> Az eredeti szövegben a „*lieux de mémoire*” terminus szerepel, mely jelentheti az „*emlékezhelyeket*” és az „*emlékezet helyeit*”. A magyar fordító az eredeti tartam megtartása érdekében meghagyja ezeket (Nora 1999: 142).

<sup>18</sup> Nora a „*lieux d'histoire*” kategóriát használja (Nora 1999: 152). Kovács Éva a magyarországi rendszerváltás során egy ilyen jelenséget ír le, amikor is a szocialista hatalom megpróbálta magáévá tenni (a Nemzeti Megbékélés Napjává) március 15 emlékezetét, vagy október 23-át. Az utóbbit azzal sikerült kisajátítania, hogy 1989-ben Szűrös Mátyás köztársasági elnök e napon kiáltotta ki a Magyar Köztársaságot, ezzel október 23- „emlékezete” versengést indított meg, majd a „*történelem helyévé*” lett (Kovács 2001: 70).

a konkrét helyszínektől, melyek használatuk során válnak egy közösség reprezentatív és kommunikációt szolgáló élménytereivé, az emlékezet helyeivé.

A szociológiából és a kognitív pszichológiából eredő, majd több társadalomtudományi diszciplínában, a kvalitatív empirikus kutatások révén az antropológiában is elterjedt szociális reprezentáció elmélete többek között azt is jelenti, hogy egy elvont ideológiai tartam, eszme a társadalmi kommunikáció által – akár specialisták, vagy a kommunikáció egyéb csatornáin, eszközei segítségével – hogyan válik normatívvá. Durkheim szerint a kollektív reprezentáció az a „nyelv”, mely az intézményeivel és szokásaival a társadalmi működés lényegét alkotja (László 1999a: 58). Moscovici a kommunikatív közvetítés tartalmi-formai-strukturális jellemzőit vizsgálva a „kollektív” helyett inkább a „szociális” terminust használja, azzal érvelve, hogy a szegmentált társadalmakban ez a reprezentáció nem értelmezhető az egész társadalomra, bizonyos közösségek sajátos reprezentációs formákat hoznak létre (László 1999a: 59).<sup>19</sup> Ugyanakkor a kollektív jelző használata nem elvetendő, ha ezen egy valamely karakteres tulajdonságok, paraméterek mentén meghatározható és szerveződő közösség értendő (vallási, kisebbségi, tájegységi, helyi, stb.). Antropológiai nézetben a kollektív reprezentáció nemcsak egy nagyobb társadalom megjelenítési-kommunikációs formuláit jelenti (mint mondjuk egy nemzetállam mnemotechnikai, nemzeti emlékezeti eljárásai, stb.), hanem egy kisebb társadalmi egység, lokális közösség, stb. reprezentatív-megélési gyakorlatát is. Minden ilyen csoport más reprezentációs formát alakít ki, máshogy jeleníti meg saját tudáskészletét; egy adott történelmi szituáció – mondjuk az 1848/49-es forradalom és szabadságharc – kapcsán különbözőképpen értelmezendő például a szlovák nemzet önképét, történelmi tudatát szervező kognitív struktúra és az azt megjelenítő reprezentatív gyakorlat, mint egy kisebbség etnikus mnemonikus eljárásai.<sup>20</sup> Ezek a társadalmi interakciók egy adott kisebbség önképének szerveződésében gyakran elsődleges szerepet kapnak, mitikus erővel bírnak (László 1999a: 59).

A reprezentációs elmélet antropológiai kontextusban kétféleképpen közelíthető meg: egyrészt a közösségi öszejövetelek, a megemlékezések, a kommunikatív gyakorlat révén hogyan reprezentálódnak a kollektív identitás és a közösen birtokolt tudáskészlet, a konnektív struktúra bizonyos argumentumai (az önkép különböző szintjei, a történelem, a közös múlt és narratívái, stb.); másrészt épp a kollektív reprezentáció által hogyan sajátítódik el ez a kulturális önkép és tudáshorizont. A két folyamat valójában együtt értelmezhető és egymást kiegészítik; a társadalmi interakciók, mint reprezentációk nemcsak megjelenítik a közösen tárolt értelemhalmazt, hanem az elsajátítást is szolgálják azzal, hogy megerősítik a kollektív identitás folyamatosságát, vagyis a közösségi kommunikáció révén rögzülnek ezek a kulturális tartalmak. Valójában egy csoport kommunikatív interakciója a társadalmi működés egyik motorikus alapja, ugyanakkor egy sokkal mélyebb funkcióval bír: a közösség jelenbeni elrendezésével és a kulturális minták felmutatásával a jövőbeni integrációt és az önkép folyamatosságát igyekszik fenntartani.

Másrészt ezek az események a közösség struktúráját, szerveződését, a megosztottságot, a rendet, stb., valamint a csoportban lezajló társadalmi mechanizmusokat és folyamatokat is megjelenítik. A kognitív pszichológia a gondolkodás és a kommunikáció során két kognitív rendszert különít el: az egyik az asszociációk, a diszkriminációk, következtetések révén

---

<sup>19</sup> A szociális reprezentációs elmélet és a kommunikatív emlékezet kapcsolatát nagyrészt László János munkái (László 1999a, László 1999b, László 2000, illetve László – Ehmann – Imre 2002, László 2003) szemléltetik. A narratíva és a reprezentáció összefüggéséről ld. Paul Atkinson írását (Atkinson 1999).

<sup>20</sup> Azt a tényt, hogy egy nagyobb társadalmi egység, jelen esetben a szlovák nemzetállam bizonyos reprezentációs gyakorlata nem értelmezhető egy szegmentált társadalom kisebb egységeire, némiképp cáfolja az államszocializmus alatt működő nemzeti emlékezet propagandája, mely a kisebbségeket nagyban érintette. Igaz, hogy ezek a nemzeti tudatot megszilárdító folyamatok nem az etnikus közösségek emlékezetéhez szóltak, azonban az asszimiláció és az integráció irányított intézményével veszélyeztették ezen csoportok egzisztenciáját.

működik; a másik a szimbolikus szabályok segítségével szelektál és az előző tartalmak racionalitását, logikáját ellenőrzi (László 1999a: 59). A kollektív kommunikatív struktúrára ugyanez érvényes, ahol a közösségi tudáshorizont megjelenített tartalma normatív keretben helyezkedik el, azaz az ideológiákhoz szabályok is tartoznak. A szociális reprezentáció tehát a közösség normatív-szabályzó rendszerét is ábrázolja, melyet a csoport tagjai elfogadnak és alkalmazkodnak hozzá. Szemlélteti a társadalmi valóságot, a közösség viszonyrendszerét, a szimbolikus ideológiai háttértartalmat, valamint a kommunikáció és interakció által mindezt megkonstruálja, tartalommal tölti meg (László 1999a: 60). Moscovici a reprezentáció két alapfolyamatát különíti el. A „*lehorgonyzás*” a társas kommunikáció során biztosítja az idegen kategóriák saját kontextualizálását és gondolati rendszerbe való integrációját, kijelöli ezek viszonyát más eseményekhez és dolgokhoz; a „*tárgyasítás*” pedig az elvont ideológiai tartalmakat, eszméket tapasztalatokká alakítja, megjeleníti a kulturális kontextuális hátteret (László 1999a: 61-63). Antropológiai értelmezésben ez annyit tesz, hogy az egyén a közös rítusok (a társadalmi interakciók és a kollektív megemlékezések) révén elsajátítja a csoport közös tudáshorizontját, részesévé válik a hagyományoknak, bekapcsolódik a kollektív önmeghatározás folyamatának fenntartásába; valamint a közösen birtokolt értelemkomplexum „láthatatlan” rétegeit tárgyasítja, ikonokkal, szimbólumokkal láthatóvá, érthetővé és a mindennapi élet számára elérhetővé teszi (mint az emlékművek), mindezzel egy eligazítást is ad a megértéshez. Jelen esetben tehát az összejövetelek a társadalmi struktúrát, a megosztottságot, a társadalmi rendet, stb. jelenítik meg, szimbolizálják és a közösség koherenciáját erősítik, az emlékművek és megemlékezések pedig mindezeket túl a múlt kiemelkedő, fontosnak tartott eseményeiről hoz létre és teremt újra képzeteket a történelmi tudat tükrében.

## A BIKARÉT ÉS A HELYI KULTÚRHÁZ

Jabloncán a közösség több ilyen „élményteret” tett jelentőssé mnemotechnikai-társadalmi használata, a társadalmi folyamatok és jelenségek térbeliesítése során. Az egyik legfontosabb közösségi interakciót szolgáló tér a Bikarét. Maga a terület a falu végén helyezkedik el egy erdőség alatt, a főút mellett, a másik oldalról szántóföldekkel övezve. Mivel a tér viszonylag védett az időjárás hatásoktól és nem közvetlenül a falu centrumában van, így megfelelő helyszínül szolgál az összejöveteleknek. Nevét onnan kapta, hogy a falu bikáit ezen a réten legeltették. A helyet bizonyos fokú tisztelet övezi; az a tény, hogy a falunak már nincs „falubikája”, kiemelt szereppel bír – mint sok olyan motívum, ami éppen eltűnőben van egy társadalomból és igyekszik azt emlékezete által megőrizni – hiszen a falu bikája bizonyos fokú státuszszimbólumot jelentett (gazdasági értelemben is), ma pedig egy történelmi reliktumot, mint ahogy a bikaól emléke is; éppen ezért az elnevezés által sem hagyják feledésbe merülni a helyet és annak egykori funkcióját. A rét mellett egy focipálya található, amit hely közelsége és az egyszerűség kedvéért szintén hívnak Bikarétnek, valójában azonban az mezőgazdasági terület volt.

A két terület alapján véve szabadidős centrumnak van kiépítve, a focipálya melletti Bikaréten található egy fedett épületben tekepálya, melyet a falu krónikája szerint 1975-ben építtetett Polgáry Géza elnök; szabadtéri sakkaszt; egy kisebb elkerített salakos terület, amelyet nyáron és tavasszal röplabdázásra, télen pedig jégkorongpályának használnak a fiatalok; egy fedett nyársaló helyiség; hinták; illetve egy büfé. A büfé mellett egy fedett színpad is fel van építve, ezen előadások, koncertek, és egyéb zenei rendezvények kerülnek megrendezésre. A színpad előtt egy betonozott táncpálya található. A falu sokat foglalkozik a közösség és hely viszony szimbolikus státuszának megőrzésével. Az emberek ragaszkodását

és a falu kötődését ehhez a helyszínhez líraian és idillikusan írja le a falu krónikájának 1996-os bejegyzése:

„A Bikarét sokat „csinosodott” ezen az éven. „Ráncos arcát, kócos haját” a bozóttal benőtt patakjártatot – eltüntették, kiegyenesítették. A korhadt fákat kivágták, gyepesítettek – szóval egy új világ, új kép tárul az ember szeme elé, ha kimegy a Bikarétre. A bejáratnál lépcső vezet le a járdára, amelyen át eljuthat a látogató a szalonnasütőhöz, sakktáblához, víztartályhoz, illemhelyhez, kuglizóhoz, büffé-hez, táncparketthez, ... ahol rophatja a táncot a jobbnál-jobb zenére. A betonjárda mellett piros, fehér, zöld lámpák szórják a fényt az esti szürkületben a tájra.

Szalonnasütő – csodás alakú házikó, amely Iván Zoltán – polgármester – kezdeményezésére, a Kovács Dezső tervezése alapján született. Csodás kerítése, ügyes kis kandallója, s a fehér terítővel leterített asztalkája odacsalogatja nemcsak incsiklandozó szagával, de példás tisztaságával, küllemével a szalonnát pirítani vágyókat.

Említésre méltó a kinti sakk-pálya, amelyen a gyermek magasságú, fekete-fehér figurák csodálatos látványt jelentenek. A figurák kivitelezője Csmrik [?] Gyula, volt erdészünk. Mellette két oldalt lóca helyezkedik el, amelyre leülhetnek a szurkolók addig, amíg a két játékos hol térdeplő, hol pedig álló helyzetben „tologatja” a csillogó figurákat a kiszemelt helyre. A fekete-fehér sakktáblától egy-két méterre áll a nyakát nyújtogató függő kugli állványa, amelyszámunkra érdekes, mert még ilyet a falu lakosai helyben nem, esetleg más községben láttak.

Fent az erdő alatt, új ruhába öltözve várja gyermeklátogatóit a hinta. A Bikarét közepét a tenisz, illetve röplabda-pálya tölti ki. Esténként a falu fiataljai itt adnak egymásnak találkát. Sportolnak, szórakoznak. A táncterület, ha szól a zenekar, benépesül vidám emberekkel. Ilyenkor a polgármester, Iván Zoltán, szeme féltregyog. „*Jövőre, ha élünk – mondja – még tető kell a táncolók felé, s akkor nem lesz akadály még az esős idő sem*” – nem zavarhatja a táncolni, szórakozni vágyókat, mert hisz nálunk a Bikarét az egyedüli forrás, amelyből „termelni” tudunk – fejezte be jóeső érzéssel a polgármester.”<sup>21</sup>

Találón fogalmazott az akkori polgármester: a „termelni tudunk” kifejezéssel pontosan egy közösség és hely viszonyában, a múlt és a hagyomány szempontjából a társadalmi gyakorlat produktív (a Halbwachs-i múlt, mint társadalmi konstrukció értelmében; Assmann 1999: 35) és ezáltal a kollektív emlékezet identitást megőrző jellegét ragadta meg. A közösség interakciós terei a múlt rituális megelevenítése, interpretációja, reprodukciója, rekonstrukciója, és a társadalmi koherencia kollektív reprezentációja révén identitáskonstrukciós intézményekké válnak (Burke 2001: 8).

Emlékműsorok, megemlékezések, zenei rendezvények, színdarabok bemutatása, sportrendezvények, falunapok, falubál, divatbemutató, kugliverseny, piknik és szalonnasütés, gulyásfőzés, melyet közösen fogyaszt el a falu, vetélkedők, ügyességi versenyek, folklór rendezvények, álarcosbál, szüreti bál, tűzoltó és rendőrségi bemutatók, és még sorolhatnánk; ez az a hely, ahol gyakorlatilag a falu közösségi élete, társadalmi kommunikációja zajlik, amelyek mind a falu kollektív önképének igazolását, fenntartását, megőrzését, folyamatosságát és társadalmi reprezentációját szolgálják.

A Bikaréthez kapcsolódva intermezzóként meg kell említeni a bikaólat. A falu egyik mellékutcájának végén állt, ma már nem létezik, azonban sokszor szomorúan szóba hozzák beszélgetéseknél, mint a falu és a közösség egyik elmaradhatatlan összetevőjét, jellemzőjét, jelképét (szinte majdhogynem ezt a helyet mutatták meg elsőként a legelső látogatás alkalmával). Jelenleg már csak a lebontott épület hátsó fala látható, viszont az egyik idős adatközlőm, Csobádi Balázs még fiatal korában olajfestményt készített a bikaólról és közvetlen környezetéről, így valamennyire vizuálisan rekonstruálható a helyszín.

„Minden faluba vót bikaól. Akkor nem vót műbika azelőtt, csak a szövetkezesítéskor gyütt divatba, hogy műfedeztetés. Mindenütt vót két-három bika, má hogy milyen vót a falu, milyen nagy, meg mennyi állat vót, aszerint. Úgyhogy azt a bikaólat is a község építette. És akkor a csordás vagy a gulyás gondozta a bikácskát. (...) Két bikácska vót itt is mindig, mert annyi állat vót, hogy kétszáz tehen, hogy annyi kellett, két bika hozzá. Hát ezek vótak a bikaólak, de azok megszűntek, már amikor oszt a szövetkezetek megalakultak.”<sup>22</sup>

A falu krónikája 1995-ös bejegyzése a következőket írja a bikaólról:

<sup>21</sup> Idézet a falu krónikájából.

<sup>22</sup> Interjúrészlet, Borsodi István, Jablonca, 2002. 10. 10.

„A falunak saját bikája is volt. Nem is egy, hanem kettő – Fickó és Betyár. A bikák részére közös megegyezés alapján közös pénzből bikaólat építettek – a Geecs utca felső végébe. A bikaólhoz, a Pogány István háza előtti területen, kifutó karám is tartozott. Ez volt a hím és a nőtény – a tehén és a bika párzásának helye. A bikáknak télire takarmányt a közös területről, az ún. Bikarétről biztosították. A szénát az ún. bikaboglyába gyűjtötték össze, s onnan került az állatok elé. Ez éven, 1995-ben lebontották a bikaólat, hiszen már küldetését hosszú éveken át nem teljesítette. Oldala kidőlt, teteje beszakadt. A helyére díszbokrok, fák kerültek.”<sup>23</sup>

A Bikaréthez hasonló közösségi interakciót, a hagyományok és a múlt fenntartását szolgáló másik fontos kulturális mnemotechnikai intézmény a helyi kultúrház. Nagyjából a falu központjában található, a belső tere egy nagyobb közösséget képes befogadni. Belül található egy színpad, valamint több asztal és szék, ezek elrendezése mindig az ott zajló rendezvények függvénye. Ez az épület is hasonló események színtere, bár a falu emlékkönyve szerint (amely hasonló funkciót szolgált, mint a falu krónikája, ellenben ebben kimondottan a közösségi összefüggések lettek dokumentálva) régebben gazdagabb volt programokban. Mintegy klubjelleggel itt zajlottak az idősebbekről való megemlékezések; diákok, iskolai végzetek köszöntése; születésnapok és névadók ünneplése; nyugdíjasok délutánja; a PÜT, a Nőszövetség összefüggései; a bevonulók búcsúztatása; házassági évfordulók; az első választók, az első személyigazolványt átvevők és az első véradók üdvözlése; a történelmi megemlékezések; a pionírköszöntések; a csoportos kirándulások megszervezése is itt történt; a kitüntetések átadása; vetélkedők; a karácsonyi köszöntések; munkaértekezletek; tanítók napja; és még számtalan évfordulóról való megemlékezésnek adott helyet.

Manapság a kultúrteremben fotó-, rajz-, falvédő- és könyvkiállítások láthatók, valamint a Szivárvány Kézműves Gyermekek Alkotótáborát is itt rendezik 2001 óta minden nyáron. Ha éppen nem a Bikaréten, akkor itt lépnek fel a meghívott vendéglőadók, vagy ezen a színpadon kerülnek megrendezésre az ünnepek és színdarabok. A kulturális rendezvények mellett hivatalosabb összefüggések is itt zajlanak, mint pl. falugyűlés, választások, helyi politikai fórumok, stb. A helyi társulatok, mint pl. az asszonykórus, nyugdíjasok klubja, és a civil szervezetek, a Csemadok, stb. is itt tartják üléseiket. Hasonló közösségi célokat szolgál a volt könyvtárterem is, mely a Községi Hivatal épületében található: rendezvények, zenekari próbák, játszóházi foglalkozások, illetve a méhészek gyűléseinek helyszíne. A közösségi helyeket „kiegészítő” szerepkörrel bír a vadászház is (a közvetlenül a Bikarét fölött), bár ide nem rendeznek eseményeket, inkább az összefüggések kiterjesztett helyszíne (pl. a falunapon a vadászházban ebédelték a hivatalos vendégek). Tehát amíg a Bikarét a közösségi lét felszabadultabb, nyíltabb, ceremoniálisabb rituális tere, addig a kultúrház a közösségi tudat, hivatalosabb, szervezetibb, procedurális kerete is egyben.

Látható az emlékkönyvben olvasott közös programok gazdagságából és céljaiból, hogy mennyire fontos a falunak a közösségi lét fenntartását és megjelenítését szolgáló társadalmi tereken a társas kommunikáció. Az összefüggések gyakorlatilag az egész közösséget mozgósítják, a társadalom minden tagjához egyaránt és egy emberként szólnak. Bárki részt vehet a megemlékezéseken, sőt a falu el is várja, hogy minél többen megjelenjenek. Az összefüggések sűrűsége és orientációja – tehát hogy kiket szólít meg – még inkább figyelemre

---

<sup>23</sup> Idézet a falu krónikájából. A krónika még egy esetben említi a bikát egy történet kapcsán: „*A legények a korcsmában mulatoztak, mint ahogy az akkoriban szokás volt. A „bíró úr” is ott volt. Jócskán beszedegetett már, s arról beszélgettek, hogy ki milyen erős?! – ki milyen bátor? S hogy ő mondta, hogy ő megbirkózik meg a megvadult bikával is. Ez meg éppen kapóra jött, mert estébe hajolva az idő, éppen kolompolt a csorda hazafelé. Kiállt a mi emberünk a legényekkel az utcára, és várták a bika érkezését. Megjött, megjött! – kiabálták. A „bíró úr” meg egyszerűen nekiment és ütötte, verte szegény jószágot, amely eleinte szinte kitérően válaszolt a bíró ütéseire. Később azonban feldühödött és már az ökleléseitől nem lehetett megmenteni a bírót. Összetiporta gyomrát, hasát... Így lelte halálát a bíró, akinek halálhíre más falvakba is eljutott. Így mondogatták az emberek róla „...jól járt... megérdemelte a kegyetlen halált, meglakolt a sok rosszért...”. Alig volt olyan a faluban, aki szánni tudta volna. Két fia maradt, József és Lajos, akik aztán kimentek Amerikába.”. Idézet a falu krónikájából.*

méltó, ha figyelembe vesszük, hogy milyen kis lélekszámú közösségről van szó. Mindez a kollektívum integritásának szimbóluma, mely szükséges a közösen megélt múlt felelevenítéséhez, a jövőre, a megtartásra és a fenntartásra koncentrációhoz és előrettekintéshez (mint ahogy a falu emlékkönyve is ezt az előrettekintés szolgálja; érdekes, hogy több évtizeden keresztül csak egyetlen feljegyzés olvasható az elhunytokról – az ő emlékezetükre ott egy másik emlékezeti médium, a temető).<sup>24</sup> Az összetartozás megjelenítése, az egyén és közösség interakciós és kommunikatív viszonyának, a mindennapi tapasztalás társadalmi szerkezetének és keretének ilyen módon való reprezentációja a kollektív emlékezethez és a kollektív önképhez való viszony és kapcsolatrendszer társadalmi interakciós leképezése (Assmann, 1999: 37).

## SZEMIOTIZÁLT HELYEK – AZ EMLÉKMŰVEK

### KÖZÖSSÉGI SZEMIÓZIS ÉS EMLÉKEZET

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

---

<sup>24</sup> Az egyetlen kurta bejegyzés 1981-ből származik: „*Meghalt Csobádi Viktor*”. Az emlékkönyvre jellemző színes díszítések helyett csak egy ceruzás, kiszínezetlen rajz látható. Érdekes kérdés, hogy miért is került az eset – még ha befejezetlenül is – a falu emlékkönyvébe, mely nem a haláleseteket, hanem a közösségi összefüggéseket igyekezett rekonstruálni. A halotti anyakönyvből kiderül, hogy a Csobádi Viktor fiatalon, 24 évesen felakasztotta magát, a megjegyzés rovatban pedig az olvasható, hogy Szepsiben halt meg, és nem lehet eldönteni, hogy tettét pillanatnyi elmezavar okozta-e. Talán azért jegyezték föl, mert fiatalember révén váratlan és nem természetes halála megrökönytetést keltett, de az is előfordulhat – ami kevésbé valószínű –, hogy éppen azért nem fejezték be a rajzot, mert öngyilkos lett. Abból kiindulva, hogy több elhunytól nincs bejegyzés, valóban kivételes esetről van szó.

Jabloncán három emlékműnek mondható, vagy akként funkcionáló objektum található. A falu emlékhelyei mögé asszociált kulturális tartalom egy összetett, többszintű, a kollektív identitás bizonyos rétegeit részben megjelenítő, részben azon túlmutató jelentéshalmaz, mely a megemlékezések során komplex formában jelentkezik. Az emlékezés rítusával ez a kognitív struktúra közvetlenül idéződik meg és más-más szinteken jelentkezik: az etnikai, nyelvi, vallási, lokális önkép; a közösségi integritás, a kollektivitás tudata, a társadalmi kommunikáció igénye és megjelenítése; a világháború, a felidézett Rákóczi-kép, az 1848-49-es forradalom és szabadságharc, stb., valamint mindezek narratíva-rendszere és politikai-történelmi-etnikai jelentéshorizontjai. Ennek a jelentéstulajdonítási folyamatnak az előhívása és leképzése az emlékezési rítus, a közvetítési folyamat, az a kollektív cselekedet, amelyre az emlékhely figyelmeztet. Az objektum mögötti jelentést, annak jelképes tartalmát, és ezáltal a cselekvés mozzanatát tehát maga az emlékmű juttatja el az emlékezőkhöz. A szemíózis során a közösség tudáshorizontjából kiemel egy jelentős momentumot, amit aztán szimbolikus tartalmi struktúrával felruházva formába önt, rögzít, majd kollektív élményként rituálék formájában mindezt megjeleníti és megéli. Vagyis egy kettős jelezési folyamatról van szó, az emlékmű egy asszociatív többlettartalommal telítődik, közösség pedig ezzel az emlékművel megjelöli a kollektív tereit. Az emlékezet médiuma a hordozott kontextuális kognitív tartalmat beemeli a közös terekbe, manifesztálja a közös tudáskészlet egy részét és azokat megéleési terekbe avatja, így a társadalmi interakció ilyen helyei nemcsak az emlékművel megjelöltek, hanem társas tudással telített „aurák” is. A reprezentációs elméletből kiindulva egy „lehorgonyzási” és egy „tárgyasítási” folyamatról van szó (László 1999a: 61-62). A múlt ilyen módon történő jelenbe emelésével emlékezet médium és mnemotechnikai mechanizmus jön létre. A „cselekvés”, amelyet az emlékhely előhív valójában kétszintű, az egyik a kollektív emlékezés aktusa, ami megjeleníti a megjelenítendőt, és ami révén a csoport megéli azt. Ugyanakkor a közösség tagjait külön egy kognitív mozzanatra, a hétköznapi tudati emlékezésre is figyelmezteti: „ne felejts, emlékezz a hétköznapiakban is”. Az emlékművekkel való folyamatos társadalmi kontaktus erősíti a közösségi tudatot és az önképet, azzal, hogy a közösség akár minden nap találkozhat vele, vagy bizonyos, meghatározott ünnepek révén. Ilyenkor a rituálét, a hagyományt, megemlékezést, stb. támasztják alá, nyomatékosítják, hangsúlyozzák, míg a hétköznapiakban a folyamatos emlékezetben tartást szolgálják, felszólító és figyelmeztető funkciót betöltve. A történelem-politika-emlékezet-identitás viszonylatában az emlékhelyek kísérletet tesznek a „*legszélesebb politika és a legmélyebb spiritualitás lojalitás*” összeegyeztethetőségének megteremtésére (Kovács 2001: 70).

Az emlékművek „*utalása*”, vagyis a jelentett alapmotívuma általában egy szimbolikus vagy megtörtént, távoli vagy közeli kollektív élmény, olyan jelentős momentum, amit az emlékezők együtt éltek át – vagy olyan esemény, amit mindenki megélt, de nem együtt (Mérei 1975: 158), illetve az egész nemzet vagy egy közösség számára jelentőségteljes történelmi esemény (Main 2001: 69). Ez később további narratívákkal, a jelentés további konnotációs rétegeivel egészül ki; a háború ténye például már nem csak magát a háborút jelenti, hanem további jelentésrétegeket és szimbolikus kognitív tartalmakat hív elő. A falu emlékhelyei kapcsán ilyen utalt közös tapasztalati történés a második világháború, vagy közvetlenül a Rákóczi-szabadságharc és az 1848-as forradalom történelmi ténye. A háború élménye kollektív emlékként hat, az idősebbek még megélték ezt, a fiatalabb generációnak viszont már csak az emlékezet révén válik közös élménnyé. Ez is az emlékezet feladata: közössé tenni a múltat, vagy annak egy részét. Igaz, hogy háborút a fiatalabbak már nem élték át, azonban a kollektív emlékezet szempontjából ugyanígy érinti őket; a falu példáján ennek a következménye és ezáltal a jelenbeni megléte, azaz az egykori kollektív élménynek a recens viszonyokra való kihatása jelentős, ami a régi élményt a mindennapok részévé teszi. Jelen esetben a többszöri határmódosítás során megváltozott a közösség életfeltétele, kulturális környezete, stb.; a háború a jelenben is fennálló állapotot okozott, többek között azt, hogy a

falu egy másik nemzetállam része lett. Akik nem voltak részesei mindennek, azok már nem csak a háborúra emlékeznek, hanem a kollektív élményt jelképesen élik át azáltal, ahogy a jelen megváltozott viszonyait is megélik, vagyis az élmény okozata teszi közössé azt és teremti meg annak kontinuitását. A közös múlt a jelenben lesz közös élménnyé; amit egykor *nem mindenki* élt át, azt a jelenben immár *együtt* teremtik újjá. Ugyanígy a Rákóczi-felkelés és 1848-49 történelmi eseményei kapcsán; itt az egykori kollektív élmény a közös történelem ténye, melyet már csak a jelen emlékezete tesz szimbolikusan megélhetővé. Az összmagyarsággal közös történelem eszméje ugyanakkor többet is jelent, egy olyan felidézett szakrális ideológia, mely a közösségi tudatban központi szerepet kap. A történelmi-politikai erőter megváltozásával a magyarság történelmével való kontinuitás és egyesülés már csak az emlékezet rítusával jeleníthető meg, az emlékhelyek ilyen „*utalása*” pedig „*élményközösséget*”, „*emlékezetközösséget*” teremt (Mérei 1975: 158).

A közösségi szemiózis és az emlékhelyek tipikus esete a Rákóczi kopjafa és a háborús emléktábla, itt a csoport egy rítus keretében jelképesen egy szintén jelképes tárggyal megjelöli a kollektív teret. Más a szemiotikai folyamatot eredményez, ha az emlékezés egy olyan objektumnál történik, melyet a közösség nem a múltidézés ilyen célzatával hozott létre, hanem az már a megemlékezések előtt létezett és azt később átkontextualizálva a kollektív mnemotechnikai gyakorlat központi elemévé tett – mint a faluban 1848-as emlékműként funkcionáló honvéd hadnagy sírja. A jelentő és a jelentett viszonya a sír emlékhelyként való használata során megváltozott, az eredeti jelentés dekontextualizálódott és új tartalmi egységet kapott. Ezáltal már más mediációs szerepet tölt be, elsősorban nem kegyeleti helyként, hanem történelmi emlékhelyként szolgál. Walton intrapszichikus szemiotikai elméletéből kiindulva a Rákóczi kopjafa és az emléktábla, valamint a 48-as médium a jelezési folyamat két eltérő módját eredményezi: az előző kettő egy „*szituatív*” jelentési szintet, ahol a jelentő és a jelentett ugyanazon a „*valóságsszinten*” van (Mérei 1975: 149). Azaz abból a célból hozta létre a közösség, amit jelenteni és amit közvetíteni kívánt. A jelentő és a jelentett összhangban van, az emlékezés és a szemiózis intenciója nem válik el a jelentett tartalmától, az emlékhely azt a mediációs jelentéshalmazt közvetíti, amit a közösség hozzáasszociált. A temetőben található sír esetén ez a két szint elkülönül és „*reprezentációs*” vagy „*képzetsszintű*” összefüggés jelenik meg (Mérei 1975: 149). A megváltozott használati funkcióval a mediáció során egy új asszociatív viszonyt és tartalmat közvetít; a hely már nem egy hagyományos sírt, nem egy halott emlékezetét, hanem az 1848-as forradalom emlékét és kultuszát jelenti. Ezt az átkontextualizált pozíciót a közösség jelenítette meg; egy megváltoztatott mediációs folyamattal, az emlékezés gyakorlata révén módosítva a jelentő és a jelentett alapvető struktúráját.

## A HÁBORÚ EMLÉKEZETE

A Jabloncán található három megjelölt hely közül az egyik egy emléktábla a második világháborúban elesett jabloncai lakosok névsorával. A gyászobjektum a református templom külső falán, közvetlenül a bejárat mellett látható, így nem kerülve el az éppen szertartásra készülő emberek figyelmét, emlékeztetve őket – akár még egy ima elmondására is. A falu krónikájában két bejegyzést olvashatunk 1995-ből ezzel kapcsolatban:

„Emléktábla készül a Csemadok vezetősége, illetve az elnök, Cseh Gábor kezdeményezésére az 1. és a 2. világháborúban elesett polgárok tiszteletére. E táblán ..... [*hely kihagyva az elesettek számának utólagos beírására*] név szerepel, amelyet a református templom főfalára szeretnének elhelyezni. A táblán e szavak övezik az elesettek nevét, ..... [*hely kihagyva a szöveg utólagos beírására*] mintegy hálaadásra szólnak a sorok az őket – majdan a jövő generációját.”<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Idézet a falu krónikájából.



Ez vélhetőleg még a tábla tervezett felállítása előtt íródott, hiszen a krónikaíró még nem volt tisztában a konkrét adatokkal, és ennek értelmében ki is hagyta a helyet az utólagos pótlásra. A második ide vonatkozó bejegyzés már konkrétabb:

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

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

Az egyházi énekek, valamint a Nagy Hajnalka által előadott vers befejező szavai után, a hozzátartozók, s vendégek a hála virágít helyezték el a tábla alá elhelyezett vázába.”<sup>26</sup>

Az emléktábla szövege a következő:

„A II. világháború áldozatainak emlékére.

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

Nemzedékek tisztelgnek emléketek előtt.

Készítette a Jabloncai Csemadok 1994.”

A krónika a II. világháborúról többek között így ír:

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

„A költő szavait hívtam segítségül ahhoz, hogy érzékeltessem azt, amit saját szavaimmal nem tudnák olyan szépen elmondani. Be nagy öröm volt a községünkben a szabadság érzése! Sokan így ujjongtak, így üdvözölték a várvavárt napot: „Te drága szabadság! Csakhogy megjöttél!” Nincs olyan szó, amellyel le lehetni írni azt, hogy mit jelentett az embereknek azt érezni, hogy szabadok. Nem tudja senki, hogy mit jelent nyugodtan lefeküdni, s érezni azt, hogy reggel meglátják szeretteiket. Nem kell többé félni puskák ropogásától, bombák pusztító hatásától. Megszűnt a rettegés, a jajveszékelés. Igaz, sok áldozat árán. Csak ebből a faluból mennyi áldozat! Az elesettek neve: N. Kovács István, Csontos István, Kovács József, Mátyus Gizike (ezeket a faluban talált lövedékek pusztították el), Jóna Lajos, Cseh Dániel, Icsó István, Jakab Dániel, Angyal Lajos, Iván János, Csobádi Sándor, Jakab János, Gecs János – mind-mind nőtlének, s fiatal életüket a harcmezőn gyilkos golyó oltotta ki életét.”<sup>27</sup>

A szabadság eszméje ebben az esetben nem az autonómiát, hanem a háború végét jelenti, a szabadság ekkor tulajdonképpen nem is jelenthette a magyar nemzethez való tartozást, hiszen 1945-ben a falut újra a Csehszlovák államhoz csatolták. A második világháború utáni béke a falunak a szabadság érzete mellett a megnyugvást is jelentette, amikor a közösséget nem veszélyezteteti a fogyatkozás. Emellett a szabadság az emléktábla kapcsán azt is jelenteti, hogy a közösség a rendszerváltás után már szabadon emelhetett emlékhelyeket és emlékezhetett. Minden közösségnek trauma, ha tagjait elveszíti, kiváltképp egy kisebb lélekszámú társadalomnak, ahol mindenki ismeri a másikat és a közösségnek ugyanolyan fontos tagja, számít a jelenléte. Jabloncán a hat hétig tartó front húsz áldozatot követelt (a falu jelenlegi lakosainak számát figyelembe véve ez a majdnem tíz százalékos veszteség jelentősnek bizonyul). A háború központi téma még ma is faluban, ahogy a régi időkről szóló történetek,

---

<sup>26</sup> Idézet a falu krónikájából.

<sup>27</sup> Idézet a falu krónikájából.

ez is gyakran előkerül.<sup>28</sup> Úgyszintén az esetekről szóló történetek is. Volt szerencsém még három emberrel beszélgetni, akik katonaként harcoltak és túléltek a háborút, vagy hazaszöktek a frontszolgálatról. Az emléktábla csak közel ötven év után készült el – ebben az elmúlt rendszer politikai tényezői is közrejátszottak, valójában itt érvényesül többek között az emlékhely kegyeleti-érzelmi jellege mellett annak politikai ideológiája is (Szabó 1991: 46) –, azonban az emlék nem halványult az idő folyamán, a mai napig elevenen élnek mind a háború élményei, mind az odaveszettek emlékezete, mint ahogy azt az emléktábla is megőrzi és figyelmeztet arra, amit a falu krónikája is leírt:

„Ha erre jársz, gondold rájuk, / hiszen érted is ontották vérüket...”<sup>29</sup>

Az, hogy név szerint lettek megörökítve az esetek – és nem mondjuk egy név nélküli általános, a háború hőseiről való emléktábla lett felállítva – személyes, közvetlenebb jelleget kölcsönöz egy eszme tárgyi megfogalmazásának (Kovács 1991: 131); és az, hogy társadalmilag reprezentálttá váltak a közösség számára, még inkább hozzájárul ahhoz, hogy ne merüljenek feledésbe.<sup>30</sup> A közösség igényt tart az emlékükre. A holtak emlékének a jelenbe való beemelése és az ehhez kapcsolódó emlékművek a közösség identitásának megerősítését is szolgálják, megjelenítik, kifejezik a kollektív szolidaritást, „intimitást”, emocionalitást. Jan Assmann ezt „közösségszerző emlékezetnek” hívja, ahol Reinhart Koselleck szerint a túlélők hoznak létre identitást, és az identitás szerzés mozzanata jelentős (Assmann 1999: 63).<sup>31</sup> Ami fontosabb, hogy ezáltal a közösség – és az egyén – még inkább ragaszkodik a társadalmi koherencia által kialakított önképéhez, a közösségi tudathoz és nem utolsó sorban tagjaihoz, így halottaihoz is. Természetesen a kollektív önigazolás mellett az emléktábla a „hazáért hozott áldozat” manifesztuma is; ez azért is jelentős, mert közvetlenül a második világháború után a falut újra a csehszlovák államhoz csatolták. Allegorikusan értelmezve a világháború a végső elcsatolás előtti utolsó momentum a magyarországi magyarsághoz tartozó „magyarként” megélt kollektív cselekedetek köréből, a gyászobjektum pedig az erre való visszautalás adekvát formája, ezért is hordoz mélyebb jelentésréteget. A kollektív történelmi tudat nagyrészt az összmagyarsággal közös történelem szakrálisaként kezelt ideája köré szerveződik, és a háború egy olyan fontos „láncszem” a közösségi emlékezetben, mely az azt megélők narratívái által még a magyar történelemhez kapcsolja őket. Vagyis a „közös” múltnak az utolsó kontinuos darabja, ugyanakkor ezt a kontinuitást az

---

<sup>28</sup> A háború emlékezete, elbeszélése és narratívái egy bő és részletes téma, jelen esetben az emlékhelyek vonatkozásából az emléktábla kapcsán lett megközelítve. A világháború eseményeinek a kollektív emlékezetben betöltött szerepe egy külön kutatást igényelne.

<sup>29</sup> Idézet a falu krónikájából.

<sup>30</sup> A nevekhez való ragaszkodás egyben a társadalmi-politikai identitás megerősítése is. B. Anderson a névtelen sírok, emlékművek kapcsán azt írja: „*E sírkövek mögül hiányzik a beazonosítható földi maradvány, de még a halhatatlan lélek is, szellemileg mégis áthatja őket a nemzeti emlékezet.*” (Assmann 1999: 63). Ezt a kollektív önképet, emlékezetet, az etnikus-lokális önelképzelést még jobban megszilárdítja a nevesített emlékmű.

<sup>31</sup> Assmann a halál és a halottakról való emlékezést a múlt és a jövő – a „tegnap” és a „holnap” – közötti szakadás egyik formájának tekinti, ahol a múlt épp a folytathatatlansággal és a véget érésel szerez magának emlékezetet a jövőben (Assmann 1999: 33-34). Ebből a dichotómiából – valami úgy konzerválódik, ha elmúlik – és diakron jelenségből jön létre az emlékezés és a fennmaradás az utókor révén. A halottakról készült emlékmű is hasonlóképpen értelmezhető. Vértesi Lázár azt írja: „*Úgy tartják, az ember kétszer hal meg. Egyszer biológiai értelemben, másodszor pedig, amikor meghal az utolsó ember is, aki még emlékezett rá.*” (Vértesi 2004: 168). A sírjelek és bizonyos emlékművek ezt a felejtés igyekezetnek mérsékelni, egyrészt azzal, hogy beemelik a közösség emlékezetébe a már nem létezőt, másrészt anyagi állandóságukkal és jelenlétükkel, valamint a kommunikatív megemlékező gyakorlatlalt az emlékezés folyamatosságát szolgálják. A kollektív emlékezetben az előre és a visszatekintő folyamat kölcsönösen van jelen; a retrospektív mnemotechnikai aspektusban a halottak is beletartoznak a közösség egységébe, ugyanakkor az előre tekintő emlékezet folyamatában a háborúban résztvevők már életükben is hírnevet szereztek, felejtetlenné váltak a közösség számára (Assmann 1999: 61-62). Az emléktábla ennek a dokumentuma, jelenbeni lenyomata és kiterjesztése.

idősebb generáció emlékezete tartja fenn.<sup>32</sup> Az emléktábla a halottak emlékezete mellett egyrészt ennek a folyamatossá tételnek a tárgyi megjelenítése. Másrészt a néhány utolsó történelmi szemtanú és velük együtt narratív kontinuitás rövid időn belül – ha szabad így fogalmazni – „elmúlik”, és ezt időtállóságot igyekszik megteremteni és kiterjeszteni, egy emlékművel megerősíteni. A „hazaszeretet oltárán való áldozat” metaforájának konnotációs, asszociációs terét és szimbolikus jelentéshorizontját mélyítheti az tény, hogy a gyászobjektumot a templom falára helyezték el; ez azonban inkább az ilyesfajta emlékművek állításának azon gyakorlati szokásából ered, hogy a templom a társadalmi összejövetelek mélyebb és meghittebb kerete, ahol intimebb helye van a halottakról való megemlékezésnek. Mindemellett ez a hely bizonyult a legmegfelelőbbnek; a templomon, mint szimbolikus közösségi téren kívül nincs a faluban más olyan, a közösség számára a mindennapokban hozzáférhető hely, ahol az objektumot felavathatták volna. Talán a Községi Hivatal épülete lett volna még alkalmas, ez azonban más emlékezeti médiumoknak adott később helyet (címer, zászló, valamint a hivatal melletti parkban a Rákóczi kopjafa). Egy ilyen emléktáblához azonban a községháza kevésbé szakrális és intim tér, inkább hivatalosabb, hétköznapibb. Másrészt – bár igaz, hogy ezen a helyen a többi emlékjel csak később jelent meg – elkerülhetővé vált a tér emlékezeti objektumokkal való halmozása, túlszűfölvése. Így a templom bejáratánál elhelyezett emléktábla mindinkább felhívó jellegű. Emellett a templom és környezete, mint szakrális hely védett térként is szolgál az esetleges rongálásokkal szemben.

## A KOPJAJFA AVATÁS

A Rákóczi szabadságharc 300-ik évfordulója nem csak Magyarországon a nemzeti történelem szempontjából számított jelentős momentumnak – az emlékévk tiszteletére több Rákóczival foglalkozó tanulmánykötet és gyűjtemény is megjelent –, hanem egyes határontúli magyar közösségek emlékezetében is. Ebből az alkalomból Jabloncán 2003. július 13-án emeltek kopjafát a Községi Hivatal melletti parkban. A rendezvény szervezője a jabloncai önkormányzat és a Csemadok helyi szervezete volt. Az alkalom külön apropóját a Csemadok jabloncai szervezetének nem sokkal az avatás előtti újjáalakulása jelentette. A parkot az eseményre felújították, a volt szökőkutat – ami már nem látta el ezt a funkciót – betemették, a virágágyásokat megszépítették, a fűvet kigyomlálták, a padokat újrafestették. A park majdhogynem a falu végén van, mégis ez a hely jelentett alkalmas teret a közösségnek az ünneplésre. A kopjafa a felújított park közepén található, ami utca felé néz. Kivitelezésében visszafogott, néhány faragott virágornamentika és egy „Rákóczi 300”, valamint „Istennel a hazáért és a szabadságéért” felirat díszíti a keskeny és közel 3 méter magas emlékművet. Ezekben a napokban került fel a Községi Hivatal homlokzatára Jablonca címere is. A címer alul lekerekített, álló téglalap alakú pajzsra emlékeztet, benne egy kis zöld domb látható, melyen balról sárga színű, piros tetős kis házika – ami egy méhkaptárt szimbolizál – áll, jobbra mellette pedig egy zöld színű almafa, tele piros almákkal. A háttér fehér, a címer fölött „*Silická Jablonica*”, a címer alatt pedig „*Jablonca*” felirat olvasható. A falu zászlaja is ebből a négy színből áll: az egyik fele teljesen zöld, a másik fele fehér-piros-sárga színen osztozik

---

<sup>32</sup> Az emlékezet szempontjából a rómaiak által saeculumnak nevezett időtartam, 80 év, az egyén és kora szociokulturális viszonyai közvetítésének időbeli határa (Vértesi 2004: 168). Jan Assmann szerint ennek megközelítőleg a fele, 40 év szintén kritikus határérték a kollektív emlékezetben, hiszen a bizonyos történelmi eseményeket megélt generáció ekkor még képes megosztani azokat a következő nemzedékekkel, valamint megjelenik a rögzítés és a továbbadás vágya. Ennek eltűnése egy generáció emlékezetének eltűnését jelentené, és már csak a hivatalos történelem őrizné meg (Assmann 1999: 51). A falu kollektív emlékezetének és történelmi tudatának szerveződésében épp ezek az idők által őrzött narratívák meghatározóak, továbbá pontosan a világháborút, mint „utolsó összekötő momentumot” élték meg személyesen. A túlélők életkorából adódóan fennáll mindezek eltűnésének veszélye.

egyenlő arányban. A címer és a színhasználat a gazdasági identitás egyfajta szimbolizálása – analógiát mutat az egykori bikarét és bikaóól szerepével a falu gazdasági énképében és tudatában. A történeti múltban a falu híres volt almájáról – innen a neve is, a szláv Jablonica magyaros alakja –, valamint a méhészet jelentőségét emeli ki, ami manapság már kevésbé meghatározó a falu gazdasági és önfenntartási stratégiájában.

A program délelőtt tíz órakor istentisztelettel kezdődött a református templomban, majd utána következett az avatás hivatalos része. Az istentisztelet az avatási ceremónia előtt már jelképesen összehívta, megáldotta a közösséget, megteremtette a kollektív cselekvés előtti „ünnepi” légkört, bevezette a „szakrális időt” megszólította és felkészítette a faluközösséget az együtt ünneplésre.<sup>33</sup> A megemlékezést elvileg teljes egészében a szabadtéren tartották volna, azonban a szeszélyes időjárás miatt két helyszínen, a községháza előtti parkban és a községháza egyik termében zajlott. A szimbólumok, a dramaturgia és az ünnep forgatókönyvét tekintve az avatás egy nemzeti ünnepre emlékeztetett, bizonyos elemek pedig az 1848-49-es megemlékezéseket idézték. Az összegyűltek nagy része ünnepi öltözetben, fehér ingben, vagy blúzban és fekete nadrágban, vagy szoknyában volt. A megemlékezők a kopjafával szemben nagyjából félkörben helyezkedtek el, annak jobb oldalán az asszonykórus, velük szemben, az emlékmű bal oldalánál a polgármester, a hivatalos vendégek és a férfiak, a fejjével szemben pedig vegyesen fiatalok, gyerekek, idősebbek, újságírók, fotósok. Az asszonykórus tagjai a fehér blúzuk bal mellén egymás mellé tűzött piros-fehérvörös szalagot viseltek, előttük állt Szalay Gyula katolikus pap, Siposné Várady Klára, a falu református lelkészneje, valamint Ulman István, a mű alkotója. A résztvevők effajta elhelyezkedése az avatási rítus elemeinek szimbolikus-formai megosztását is jelentette, az egyik oldal a vallási-művészi-tradicionális, a másik oldal a világi-hétköznapi szférát képviselte; valamint a közösség társadalmi struktúráját is tükrözte: láthatóvá tette, hogy ki milyen formában vesz részt az ünnepen, kik a hivatalos fellépők, a meghívottak, és kik a további, úgymond az avatás aktusát csak szemlélő, nem aktív közreműködők. A kopjafa mellett két oldalról közvetlenül két öltönyös fiatalember szalutált, a mikrofonállványt a fehér lepellel letakart Rákóczi emlékmű előtt helyezték el. A hivatalos megkezdés előtt két idősebb hölgy hímzett kötőben magyar nemzeti színű szalaggal átkötött kenyérrel, sóval és borral kínálta körbe a vendégeket, amit megelőzően Szalay Gyula katolikus pap áldott meg. Ez a momentum a szakrális áldozási szertartás, az Úrvacsora analógiáját mutatta; a faluközösség egy jelképes oltár elé járult a megszentelt kenyérben és borban való osztozás és egység jegyében. A kenyér azonban több volt, mint az áldozati ostya szimbóluma: ezt a többletet a magyar nemzeti szalag hordozta, és ennek a kenyérnek az elfogyasztása a magyarságban, mint eszmében való egyesülést jelentette. Ugyanakkor a közösség egységére, integritására is utalt, és a közös elfogyasztással igyekezett mindezt megteremteni.

A szabadban először elhangzott a Himnusz, majd egy Pelsőcről származó fiatalember, Tóth László a kopjafa előtt egy gitárral elénekelte a Szózatot. Az előadók közül egyedül ő nem viselt ünnepi ruhát, egyszerű utcai öltözetben, napszemüvegben énekelt. A Himnusz és a Szózat után a hivatalos beszédek következtek; először Cseh Angéla, a Csemadok helyi szervezetének elnöke köszöntötte az egybegyűlteket – az összekötő szövegeket is ő mondta –, majd Jablonca polgármestere, Csontos Ernő tartott megnyitót. Ezután következett a kopjafa felavatása: az alkotó, Ulman István ünnepi beszéde után három fiatalember segítségével leleplezte alkotását. Beszédével és a krónikába bejegyzett soraival a szülőföld iránti cselekvésre és szeretetre szólította fel a kisebbségi magyarságot: „*A MADÁRNAK szárnya van, meg SZABADSÁGA, nekünk SZÜLŐFÖLDÜNK és sok TENNIVALÓNK*”.<sup>34</sup> Az avató

<sup>33</sup> A szent és a hétköznapi időszemléletről és időhasználatról bővebben ld. Mircea Eliade klasszikusnak számító művét (Eliade 1987).

<sup>34</sup> Idézet a krónikából.

művész után az asszonykórus énekelt, a kopjafa mellett álló két fiatalember ekkor már elhagyhatta helyét. A leleplezés egyben a nyilvánosságot is jelentette, az emlékmű immár hivatalosan is a kollektív emlékezet és a közösség szimbólumkészletének részévé vált. Ezt azonban szakrálisan is deklarálni kellett – a későbbi megszentelés ezt a célt szolgálta. Az eső miatt a ceremónia a Községi Hivatal nagytermében folytatódott (az összegyűltek meg is jegyezték, hogy az időjárás épp megvárta a leleplezést, de várhatott volna még egy kicsit, a felszentelésig is).

A teremben másfajta térszerkezet alakult ki: a hátsó fal előtt és bal oldalt, egy feldíszített asztal mögött helyezkedett el az asszonykórus, előttük pedig a katolikus lelkész és a református tiszteletes asszony. Velük szemben összezsúfolva állt a többi résztvevő, de többen, akik nem fértek be a terembe, kint maradtak az eresz alatt, és onnan hallgatták az ünnep további részét. Itt már a hivatalos szereplők és a falu lakosai vegyesen tömörültek, és a további fellépők innen vonultak ki beszédet mondani vagy énekelni a terített asztal elé. A helység jobb oldalán egy kijárat vezetett a kopjafaig, amely azáltal, hogy az események más szintéren folytatódtak „magára maradt”. A rövid átvonulás után a hivatali teremben Siposné Várady Klára református lelkész nő istentiszteletet tartott, majd Szalay Gyula katolikus pap megáldotta és felszentelte a kopjafát.<sup>35</sup> Az atyát egy helyi lakos kísérte ki esernyővel az emlékműig. A nagyterem zsúfolásig megtelt, igazából nem alkalmas egy nagyobb tömeg befogadására, azonban az eső miatt ez bizonyult a legjobb megoldásnak. Erre a vezetőség készült is, a helyiség virágokkal volt díszítve. Némi disszonanciát mutatott szlovák nemzeti zászló és címer előtt elhelyezkedő asszonykórus a magyar nemzeti színű szalagjaival, ami a békés együttélés jeleként is asszociálható; valójában azonban a szlovák nemzeti szimbólumok jelenléte már a hétköznapiok részévé és szinte „észrevétlenné” vált.<sup>36</sup> Ugyanakkor a közösség elhelyezkedésének virtuális-fizikai (állam)határát és politikai-társadalmi környezetét is megjelenthette (Plainer 2001: 100). A kopjafa felszentelése után a Várhosszúréti Ifjúsági Szervezet fiataljai három dalt adtak elő, többek között József Attila *Tedd a kezed a homlokomra* című megzenésített versét, valamint részletet a kisebbségi magyar fiatalok körében is népszerű rock-operából, az *István, a király*ból. A lányokat gitáron Borsodi Zoltán kísérte. A fiatalok után Cseh Angéla II. Rákóczi Ferenc személyéről emlékezett meg, majd ismét az asszonykórus adott elő két dalt Rákóczit idézve. Az éneklést hivatalosabb hangvétele követte, először Füzék Erzsébet, a Csemadok területi választmányának titkára mondott beszédet, ezután Csontos Ernő polgármester a falu történetéről és annak címeréről tartott előadást. A ceremónia szimbolikus befejezését a *Nemzeti dal* Tóth László általi gitáros-eléneklése jelentette, hivatalos bezárásként pedig ismét a polgármester kapott szót, köszönetet mondva a támogatóknak. A kopjafánál koszorút helyezett el Hartai Imre, a Magyar Köztársaság kassai főkonzula, a Községi Hivatal, a Magyar Koalíció Pártjának képviselője, és a Csemadok szervezete. Az ünnepi avatás után még kötetlenebb beszélgetésre ott maradtak a résztvevők, bejegyzéseket írtak a krónikába, valamint a „házigazdák” süteményt szolgálták fel a jelenlévőknek. A megemlékezés után ünnepi ebéd várta a meghívott vendégeket a vadászházban, és párhuzamosan a falu lakosságát is gulyással, különböző süteményekkel kínálták meg a szervezők. A Bikaréten tűzoltó-bemutatóval egybekötött sportdélutánt rendeztek, és a falunap keretében hajnalig tartó táncmulatság szórakoztatta a lakosságot és minden résztvevőt. A zenéről egy szögligeti fiatalember gondoskodott, aki már rendszeresen meghívott vendégnek számít a hasonló zenés bálokban. Ez egy kötetlenebb, lazább együttlétet biztosított a közösségnek.

---

<sup>35</sup> A helyek felszenteléséről szintén ld. Mircea Eliade írásának a *Szent és a porfán a modern világban* c. fejezetét (Eliade 1987: 191-203).

<sup>36</sup> Hasonló jelenséget ír le Plainer Zsuzsa az 1998-as március 15-i nagyváradi megemlékezések során, amikor Varga Gábor, a nagyváradi RMDSZ akkori elnökének beszédében a két nemzeti szimbólum (a *Nemzeti dal* és a román himnusz bizonyos passzusai) egyszerre van jelen, igaz, más aspektusból (Plainer 2001: 100).

Az eseményeken szinte az egész falu jelen volt, de a környező falvakból is sokan érkeztek. A fellépők és a hivatalos személyek között több nem jabloncai lakos is volt, mint például a felszentelést végző katolikus pap, valamint a több meghívott énekes. A katolikus és református egyház együtt és egyformán képviseltette magát, annak ellenére, hogy a faluban csak néhány fő katolikus lakos található. Jabloncán azonban nincs vallási konfrontáció, Szalay Gyula katolikus pap (bár misét nem celebrált az ünnepségen) áldotta meg a kopjafát, valamint azt a kenyeret és bort is, melyet aztán a tömeg rituálisan elfogyasztott a ceremónia előtt. Mindez az ünnep különlegességét és fontosságát hangsúlyozta, a falu több irányban bővíteni igyekezett a résztvevők körét. Egyrészt vallási hovatartozástól függetlenül várta a vendégeket, másrészt nyitott a régióban élő kisebbségi magyarság felé, hogy minél többen jelen lehessenek egy „magyar ünnepen”. Ezzel az esemény egy kicsit tágabb kontextust kapott, tágabb értelemben a szomszédos falvak magyarságához is szólt, mint például a pelsőci gitáros fiatalember, Tóth László, valamint a várhosszúréti fiatal csoport meghívása esetében. A felkérés munkájuk megtisztelése és a régió magyarságának együttműködésének megnyilvánulása és erősítése is egyben.<sup>37</sup> A környező településeken élő magyar kisebbség megszólítása mellett a másik jelentős momentum a fiatalabb generáció megcélzása, az ünnepbe és a tradíciók ápolásába való bevonása. Igaz, hogy a falu fiataljai közül is el tudta volna valaki énekelni és gitáron kíséreni a játszott dalokat, azonban a vendéglőadók szervezettebb munkája példaként szolgált a helyi fiatalságnak. Jabloncán nincs öntevékeny ifjúsági csoport, ezért a Várhosszúréti Ifjúsági Szervezet összefogott kezdeményezésének a kopjafa avatás megmutatkozási lehetőséget adott, emellett követési mintát is jelentett. Az idősebbek folyamatosan próbálják bevonni a helyi fiatalokat a különböző falusi rendezvényekre. Ugyanakkor a fiatalok által intonált dalok, megzenésített versek és az előadás modernebb formája vonzóbbá tette az ifjúságnak az ünneplést. Például a *Nemzeti dal* könnyen interpretálható egy gitárral, valamint az *István, a király* című rock-opera bizonyos részei szintén megjeleníthetők ilyen módon, és a helyi magyar fiatalok körében (mint a magyar rock zene számtalan szerzeménye is) kvázi modern nemzeti darabként, a magyarságtudatuk szimbólumaként, őszinte reprezentációjaként szolgálnak ezek a dalok. Amint az látható volt, ebben a formában a fiatalabb és az idősebb generáció körében egyaránt megállta a helyét egy ünnepen. A megemlékezés alkalmával egymás mellett helyet kaptak magyar nemzeti és a lokális, kisebbségi vonatkozású beszédek; a hivatalosabb, szervezetibb és az ünnepibb, patetikusabb felszólalások.

A Rákóczi kopjafa avatás két okból is jelentőségteljes: az egyik apropója maga az avatás aktusa volt. Az új emlékmű avatásának ténye azért jelentős, mert a faluban – az emléktáblán kívül – gyakorlatilag ez az első olyan „legálisan” kialakított és hivatalosan felavatott reprezentációs tér, ahol az emlékezet gyakorlatával az etnikus identitás megnyilatkozása nyilvánosan helyet kaphatott. Az emléktábla inkább a háború áldozatainak szólt, és nem a hordozott etnikai felhang szempontjából lényeges, a temetőben lévő 1848-49-es emlékműként használt honvéd hadnagy sírjának esetében pedig maga a felavatás és a felállítás, a közösség általi rituális beavatás momentuma hiányzott, azt a közösség 48-as emlékmű hiányában spontán jelölte ki és kezdte el a kollektív emlékezet céljára használni. Az új alkotás nyilvános avatási aktusa viszont hivatalosan is kodifikálta a kollektív önkép monumentummal való megalapozhatóságát, megerősítését. A Rákóczi kopjafa egyben jelenti a felavatott, és a

---

<sup>37</sup> Borsodi Zoltán és a várhosszúréti fiatalok több, a régió magyarságát érintő ünnepen közreműködtek, mint például a 2003-ban Rozsnyón tartott március 15-i megemlékezésen is. A környező települések tevékeny együttese, csoportjai, előadói (többek között az olyan éneklőcsoportok, mint a Berkő Berzété-Körösről, a várhosszúréti Gyöngyvirág, a Rezeda Krasznahorkaváraljáról, a Rozmaring Hárskútról, vagy a szintén várhosszúréti Visz) az egész megyében jól ismertek és a hétköznapi fellépéseken kívül állandó szereplői a terület magyarságának ünnepein, folk-rendezvényein, hagyományörző táboraiban, stb.

közösség, valamint a nagyobb nyilvánosság által is hivatalosan elfogadott etnikai emlékhelyet.

A rendezvény másik fontos momentuma egy lokális szervezet, a Csemadok újraalakulásának az ünnepi eseményekhez való kapcsolása. Ez az intézmény falu társadalmi interakcióinak és kollektív kommunikációjának felélesztésében egy szimbolikus újrakezdést jelentett. A szervezet 1951-ben alakult néhány taggal, majd az évek során jelentősen bővült, munkájukat megkönnyítette a kultúrház felújítása, a faluban történő fejlesztéseknek köszönhetően intenzívebb volt a közösségi tradíciókra való figyelem. A jabloncai Csemadok fő „profilja” a színdarabok játszása és a népdalkörök, a jabloncai színjátszás és asszonykórus a régióban híres volt, több díjat is nyertek (a krónika felsorolja, hogy milyen darabokat játszottak, milyen dalokat énekeltek, hol és mikor léptek föl, kik voltak a tagok, milyen kézimunka és egyéb kiállításokat, szavalóversenyeket, zenés esteket, a falu idős lakóiról való megemlékezéseket szerveztek, stb.).<sup>38</sup> Bár többször történt a Csemadok élén elnökváltás, ez mégsem ment a munka kárára, sőt további szervezkedéseket indít be (pl. a falu hangosbemondóján keresztül a hangos híradói kör, Nőszövetség, stb.). Az elmúlt néhány évben a szervezet azonban hosszú ideig csak látens módon működött a faluban, aminek következtében a közösségi rendezvények sorozata és a társadalmi kommunikáció is jelentősen ritkult. Ez pedig a faluközösség integritását lazította. 2003 márciusában a Csemadok helyi szervezete újra alakult 116 fővel, ami a falu lakosságának majdnem a fele. Itt meg kell jegyezni, hogy az előzetes hivatalos megalakuló ünnepség egyben március 15-éről való megemlékezés is volt a falu kultúrházában, ahol a lakosság nagy része összegyűlt. A felszólalások és a szervezeti ülés előtt egy rövid emlékműsort tartottak a helyi fiatalok részvételével, amit aztán egy könyvkiállítás és a kultúrházban eltöltött közös együttlét követett. A Csemadok létének azonban mindenképp ünnepibb keretet jelentett a kopjafaavatással egybekötni és innen számítani a szimbolikus újrakezdést. A nyugdíjas klub is szintén ekkortájt alakult újjá, valamint az éneklőegylet is intenzívebben működik.

„A Csemadok azelőtt is jól működött, de mindig úgy volt. Kikértük egymás véleményét, jó-e ez így, nem jó ez így, satöbbi. No, úgy osztán, amikor olyan elnök volt, hogy nem is értekezett emberekkel, tíz éven át a Csemadok stagnált. Nem csinált semmit. Végül emberek mondták, hogy minek fizetjük, mikor nem is létezik. Most, amikor megalakul megint, megkérdezzük, ki az elnök, mi lesz a munka, satöbbi., már mindjárt kapcsolódtak az emberek, ugye, mert szeretnének. A régi születésnapokat is fel lehet újítani. Itt nincsen lehetőség arra, hogy az emberek találkozzanak, de ha tudjuk, hogy ebben a hónapban pl. a Csemadok vállalja, hogy három hatvanéves van, tessék, akkor beszéljünk a három hatvanévesrel, meghívunk benneteket, megvendégelünk, tessék, eljöttök, ha nem három, akkor kettő. Meg ilyeneket. Úgyhogy ez, mind olyan dolog... én mondtam azt is, hogy ilyen esti leülések formában lehetne, mikor a gyerekek így összejönnek, akkor egyszer a nagymama olvasna egy keveset a meséskönyvből, egyszer az unokája. Egyszer a nagymama, egyszer az unoka. Annyi műsort, annyi programot lehetne, olyan színesre lehetne tenni a falu életét, hogy nem lehetne unatkozni. Itt az emberek élnek, élnek... úgyhogy így ez nem élet. Akkor ez a kisfalu, ahogy valóban kiesik a várostól, attól rosszabb már nem kell, hogy bejárni kell, szombaton, vasárnap már nincs is összeköttetés Rozsnyóval, akkor még távolabb esünk egymástól, nemcsak a várostól, hanem egymástól is. Nem tudunk egymásról semmit, csak akkor amikor beteg valaki. Sok mindent lehetne, de hát persze csak úgy, hogyha akarják, vagy legalábbis olyanok, akik beálltak, gondolom, hogy azért, hogy akarnak is tenni valamit, szóval nem azért, hogy te ez vagy, meg én nem megyek oda, mert ott van ő, meg én azért nem megyek oda, mert ő nincs ott, meg hasonlók. Oda kell menni szépen, és egymás háta mögött nem beszélni, hanem a szemébe kell megmondani, ha nem tetszik. Nézd csak, ez így nem jó, próbáljuk csinálni úgy, akkor így meg lehet csinálni. Nem úgy, hogy az ellenséget látni egymás szemében.”<sup>39</sup>

<sup>38</sup> A lokális identitáskonstrukcióban fontos szerep jut a faluban működő társulásoknak, elsősorban a népi színjátszásnak. Nem csak feldolgoztak darabokat, hanem írtak is. Az egyik adatközlőm, Rigó Béla szerint nagyszülője, Simon Ilona is több ilyen színdarabot szerzett (*Veszedelem a háznál* – 1933; *Az utolsó kenet* – 1936; *Nótás Kata* – 1937; *Sárga csikó* – 1939), melyeket a templomban is előadtak. A Simon Ilonának tulajdonított „színházi füzetekből”, szerepkönyvekből azonban nem derül ki egyértelműen a szerző, a kézzel írott füzetekben ugyan le van írva a szövegek könyv, viszont hiányoznak az egyes szereplők dialógusai, azoknak csak utolsó szavai vannak feltüntetve, ezzel inkább egy „gyakorló” jegyzet látszatát keltik.

<sup>39</sup> Interjúrészlet, Csobádi Magdaléna, Jablonca, 2003. 03. 18.

A Csemadok helyi szervezetének a Rákóczi kopjafa avatásával egybekötött újraalakuló ünnepe hivatalosan is alkalmat teremtett annak létezésének megerősítésében. Azzal, hogy az újrakezdés ténye egy nagyobb ceremoniális kontextusba helyeződött, megemelte a szervezet létjogának érvényesítését, egy ünnephez kapcsolással – ahol nagyobb a szolidaritás és a közösségi együttműködés érzése – a társadalmi interakciók felélesztésének igénye jobban megerősítésre talált az emberekben. Ennek jegyében több közösségi esemény került megrendezésre (többek között az „*Ízek fesztiválja*” 2004. szeptember 12-én, a falunap keretében főzőversenyt is hirdettek).

Az avatási ceremónia és az utána megrendezett falunap hangulati jellegét tekintve kétféleképpen jellemezhető. A rituális szertartás inkább ünnepi, kvázi szakrális hangvételi megemlékezés volt, ahol a történelem szemléletet megjelenítő a mitologikus, heroikus narratív diskurzus és a nosztalgizáló reprezentáció patetikus légkört teremtett. Az utána megrendezett falunap már a komolyságot nélkülöző szórakozás jegyében telt, mely Feischmidt Margiték meglátásával szemben nem a múlttal való reflexív, kritikus viszonyt és a történelem deszakralitását, hanem a közösségi interakció újabb lehetőségét jelentette (Feischmidt – Brubaker 1999: 68). Az ünnepség tágabb értelemben a közösség etnikus identitásának reprezentálását, a falu magyarságtudatának ceremoniális erősítését szolgálta, szűkebb értelemben pedig a falunak újabb, kötetlenebb társadalmi kommunikációra adott lehetőséget. A megemlékezést falunap követte sportdélutánnal, táncmulatsággal a Bikaréten, ünnepi ebéd a vadászházban, valamint párhuzamosan az ünnepség alkalmából virágkiállítás, rajzkiállítás a hivatal nagyterme melletti helyiségben. Az etnikus identitás mellett tehát szerepet kapott újra a lokális identitás társadalmi interakciója is (ezt szépen fejezi ki a virágkiállítás címe is: „*Muskátlis és rózsák, szülőfalum egy nyíló bokréta*” – az újrabimbózó társadalmi kapcsolatok jegyében). Az emlékművekhez kapcsolódó társas összejövetelek, ünnepek, közösségi rítusok egyrészt a közös tudáskészlet reprodukciója, rekonstrukciója mellett a közösség szimbolikus megjelenítésének társadalmi reprezentációi, mind a lokális csoport, mind az integráns közeg számára kijelölik a csoport helyét és struktúráját, felépítettségét. Másrészt az etnikus önképhez tartozó történelmi-politikai attitűdöket, tartalmakat is rituális, esztétikai keretbe helyezve kísérletet tesznek a közösségi lét ezen vonatkozásainak legitimitációjára (Sinkó 1991: 11).

## AZ AVATÁS SZEMIOTIKÁJA

Az avatási ünnep, mint társadalmi interakció jelentésrétegei elsősorban a jelek, a térszerkezet és a térhasználat, valamint az események struktúrája mentén ragadhatóak meg. Hogy a falu számára miért volt fontos a ceremónia, az egy többszintű történelmi-politikai-etnikai jelentéskomplexum, amit csak mélyít a Rákóczi személye köré szerveződő historizáló narratíva. A közösségi „*élmény*” – mely „*összeköti a politikát az érzelmekkel*” – az „*individuális teljesség*” megtapasztalását és a „*múlt emocionális megélését*” közvetítette, ugyanakkor, mint egy beavatási szertartás megteremtette a politikai-lokális-etnikai közösség integrációját is (Mannová 2002: 36). A közös tér tehát „*történelmi aura*” is egyben (Mannová 2002: 36), valójában ettől egy jóval tágabb konnotációja értelmezhető. A ceremónia ugyanúgy jelentette egy magyar történelmi személynél való megemlékezést és ezáltal a magyar nemzeti történelemhez való visszanyúlást és kapcsolódást; a lokális önkép megerősítését; az újabb közösségi összejövetel lehetőségét, mint a falu integritása felé tett kísérletet; egy etnikus emlékhely létrehozásával az emlékezetvállalást, és az etnikai határok megjelenítésével a közösség létlegitimitásának igényét.

A különböző szemiotikai rétegek utalásait egyrészt a nemzeti szimbólumokhoz hasonlatos jelentéshordozók tették ki. Ilyen volt a piros-fehér-zöld szalagok szív fölötti elhelyezése (ez



analógiát mutat az 1848-49-es forradalomra való megemlékezések fő kellékével, a kokárdával); a magyar nemzeti szalaggal átkötött, majd megszentelt kenyér, só és bor – mely azok közös elfogyasztásával újabb jelentési szinteket és konnotációs struktúrákat hívott elő. Szintén ilyen jelképnek számított a szlovák zászló és címer jelenléte is, mint az avatáshoz nem, vagy csak részben, közvetetten kapcsolódó „rutin-szimbólumok”. A másik nagyobb szemiotikai egységet maguk a „jelező” tárgyak alkották: a falu zászlaja és címere, a letakart, illetve a később felavatott kopjafa – vagyis a lokális és a történelmi utalások.

A térhasználat szempontjából a közösségi összejövetel összesen hat helyszínen zajlott. A templom és a hivatalos események előtti istentisztelet a szakrális előkészületet jelentette, mely szimbolikusan összehívta és felszentelte a résztvevőket. Az ünnepi tér a hétköznapokban hivatalosabb, de az avatás idejére rituális helyszínné változó Községi Hivatal melletti park, valamint annak nagyterme volt, míg interakciós és „levezető” térként a vadászház, a Bikarét, valamint a hivatal nagyterme melletti, a társadalmi kommunikációt az események után időben is kibővítő, a virágkiállításnak helyt adó kisebb terem szolgált. Az ünnepi terek szerkezete és térszerveződése a szabadban zajló eseményeknél strukturáltabb és rendezettebb képet mutatott. Ekkor jobban elvált az ünnepségen aktív szerepet vállaló hivatalos elit, a művészi-szakrális szféra, valamint a közönség, míg a község nagytermében ez már csak részben volt meg, a hivatalos avatás előtti istentiszteleten pedig egyáltalán nem. A rítust követő kötetlenebb falunapon ez a rétegződés újra megfigyelhető: a vadászházba a meghívott vendégeket invitálták meg a szervezők, a Bikaréten pedig a falu többi lakosát látták vendégül. Kiemelt, kitüntetett pontnak „megjelöltség” szempontjából a park melletti kopjafa és a Községi Hivatal homlokzata, a társadalmi összejövetel szempontjából pedig az említett közös terek számítottak. Ugyanígy az események szimbolikus központja – még ha az ünnepségek egy része más helyszínen is zajlott – a Rákóczi fejfa maradt, a többi tér csak az események apropójából és a közösségi együttlét idejére vált szimbolikus centrummá.

Az ünnepi díszlet és dekoráció diszkrét volt, egyik helyszín sem volt túldíszítve, inkább park kitakarítása, a tisztaság, az esztétikus teríték jellemezte a procedúrát. Fő dekorációs motívumnak a virágok számítottak – kapcsolódva a virágkiállításához, a hivatal homlokzatán Jablonca zászlaja mellett szlovák zászlót helyeztek el. A résztvevők szintén visszafogottan ünnepi viseletbe öltöztek, az asszonykórus egységesen a jellemző fekete-fehér összeállításba, eltérést a gitáros-énekes fiatalember és az avatás megkezdése előtt kínáló két hölgy ruházata jelentette. Míg az előző a fiatalabb generációt, a modernebb hagyomány szemléletet és előadásmódot képviselte (mint ahogy a többi fiatal fellépő által előadott dalok és megszólalási formájuk), addig az utóbbi hölgyek hímzett köténye kissé archaizálóbb, népiesebb jelleget sugárzott. Azonban a szertartás alatt az öltözék, a díszletek, valamint az események kapcsán sem a modernizáló tendencia, sem a túlzott népiesség nem kapott nagyobb hangsúlyt.

Az avatást nem jellemezte nagy közösségi mozgás (vonulások, stb.), dinamikáját inkább az események jellege és egymásutánisága adta. A statikusnak mondható szertartást az intenzívebb falunap követte, ez azonban proxemikailag, valamint szemiotikailag nehezen rekonstruálható és ábrázolható. Az egyes színhelyek közötti mozgások, „átmenetek” (a templomból a Községi Hivatal elé való átvonulás, bevonulás a nagyterembe, kivonulás a vadászházba és a Bikarétre, stb.) nem tekinthetőek az események szerves jelentésalkotó részének, azok csak a történések más színhelyekre kerülésének követő mechanizmusai. Az események struktúrája különböző jelentésréteget mutatott: a szakralitás szintjét az avatás előtti és a kopjafa megáldása, illetve az azt megelőző istentisztelet, a hivatalosabb keretet a beszédek jelentették. A felszólalások formájukban és tartalmukban eltérést mutattak, elkülönült a hivatalos (megnyitó szövege, a köszöntő, az összekötő szövegek, stb.) és az ünnepibb, a historikus-etnikai (felavató szövege, a Csemadok elnökének Rákóczit felidéző beszéde, stb.) tartalom. A közösség szimbolikus egységét a délelőtti istentisztelet szentelte fel, valamint azt a kínálás során a közös fogyasztás teremtette meg (egység Istenben, a

közösségben – a hazában –, valamint a tágabb értelemben vett magyarságban). A két egyházi képviselő jelenléte és ugyanolyan mértékben való közreműködése a katolikus és a protestáns közelítésre, a lakosok toleranciájára utalt, mindezt mélyítette a katolikus atya kopjafát megáldó és felszentelő gesztusa. Az ünnep diszkurzivitásában külön egységet képeztek az előadott dalok: a magyar nemzeti költemények (Himnusz, Szózat, Nemzeti dal) keretes szerkezetbe foglalták az ünnepet, az asszonykórus által intonált szerzemények elsősorban Rákóczi történelmi alakját idézték – ehhez kapcsolódott a Csemadok jabloncai elnökének beszéde is –, a meghívott fiatalok pedig egy lendületesebb, kevésbé archaizáló formát képviseltek. Különleges esetnek számított, hogy a *Nemzeti dal* helyet kapott a repertoárban, ami gyakorlatilag az 1848-49-es eseményekre való megemlékezések egyik motívuma. A dalok révén tehát egyszerre volt jelen a nemzeti szimbólumkészlet, valamint a népies-historikus-mitikus és a modernizáló tendencia. Ugyanakkor az éneklés az egyes fázisok között egy átkötő, pihentető, – és mint a klasszikus drámákban a kar – összegző szereppel is bírt.

## A MEGIDÉZETT RÁKÓCZI-KÉP

A „kopjafa”, mint szimbolikus forma történeti magyarázatával és értelmezésével kapcsolatban több elmélet született (a mitikus múlt reprezentánsa, népművészeti alkotás, protestáns sírjel, kopjás temetéshez való kapcsolás, a kopják sírra való tűzése, stb.), jelen kontextusban – a katonai temetésekre vonatkozó értelmezéséből kiindulva – a katonáskodás mellett inkább a kopja és a magyarság harcias, elveiért a végsőkig kiálló, büszke nemzeti karakter analógiája az érdekes (Kovács 1996: 291).<sup>40</sup> A kopjafa, mint sírjel és mint nemzeti emlékmű jellemzően egy nemzeti tragédia szimbolikus megfeleltetése is egyben. Zárójelben megjegyezve talán még érdekes lehet a kopjafa, mint emlékmű és protestáns sírjel párhuzama is: a falu néhány személy kivételével református vallású, a falu temetőjében jelentős számú faragott fejfát találunk, talán ezzel a hagyománnyal is alátámasztható a választás a történelmi emlékmű kopjaként való megjelenítése mellett, azonban ez az emlékmű „*derealizált*”, azaz már csak formájában utal a faragott fejfák kivitelezésére (Kovács 1996: 293). Egyrészt a tartalom és a forma nem ugyanazt az *eredeti* értelmet hordozza, másrészt a formai jegyeiktől fontosabb az absztrakció, az ideológiai tartam szimbolikus megjelenítése, utal ugyan a jelképes sírjel-nemzeti-történelmi tragédia analógiájára, ettől azonban nagyobb hangsúlyt kap az értelmezésben az etnikai öntudat-vállalás és fenntartás (megjegyzendő, hogy a sírjelek is hasonló funkciót töltenek be, a közösséget akarják emlékeztetni és a halottak emlékét beemelni a közösségbe, a megtartó folyamatba, azonban itt más aspektusban jelenik meg a sírjel értelmezés). Mindazonáltal a fejedelemről szóló néphagyományban, elsősorban Szabolcs-Szatmár-Bereg és Zemplén vidékén gyakran megjelenik a Rákóczi- és kurucfa motívum (ottjártának emléke; Rákóczi fája; földbe szúrt és kirügyezett nyárs, lovaglópálca, bot; fordítva elültetett fa; csata emlékére ültetett fa; fa, ami alatt megpihent; stb.), mint Rákóczi emlékhely.<sup>41</sup> Mint ahogy a fák bizonyos társadalmakban közösségi gyűlések, összejövetelek kitüntetett helyei voltak, úgy Jabloncán a Rákóczi (kopja)fa is jelképesen a hasonló társadalmi interakció és kommunikáció helyszínévé vált (Magyar 2000: 116).

Mindehhez kapcsolódik Rákóczi történelmi és a nép által interpretált alakja. A fejedelem személye köré szerveződő kultikus tisztelet létrejöttének és a Rákóczi-hagyomány kialakulásának körülményeiben azok vizsgálata során több nézet és értelmezés született. Az

<sup>40</sup> A fejfák és a kopjafa körüli mítoszokról és ezek áttekintéséről, értelmezéséről bővebben ld. Kovács Gábor tanulmányát (Kovács 1996: 290-293).

<sup>41</sup> Bővebben összegyűjtve Molnár 2003: 173-176. o. Magyar Zoltán a tornai mondakörben egy tornanádaskai fejjel lefele elültetett fát idéz (Magyar 2001: 210). A Rákóczi-hagyománybeli fakultusról általában szintén Magyar Zoltán értekezik (Magyar 2000)

50-es években Esze Tamás és Várkonyi Ágnes a hagyomány vizsgálati szempontjait határozták meg, majd az 1970-es években Köpeczi Béla szerint már a szabadságharc kortársai is máshogy ítélték meg annak jelentőségét, a kultusz kialakulását az 1790-es évekre teszi. Szekfű Gyula elveti a Rákóczi-kultusz 18. századi létezését, ellenben Waldapfel József 18-19. század fordulóján azt már létezőnek tartja, Trencsényi-Waldapfel Imre szerint pedig 1752 körül – a fejedelem halála után 17 évvel – már létezett. A későbbi kutatások szintén a 18. század végére datálják a kultusz létrejöttét, Kincses Katalin Mária pedig Kazinczy Ferenc munkásságát emeli ki a Rákóczi-hagyomány ápolásában (Kincses 2003: 99-101). Míg az irodalmi, politikai, politikai irodalmi alkotásokban közel másfél évszázadon át nem jelenhetett meg nyilvánosan a fejedelem neve, addig a nép körében, elsősorban a népköltészetben a cenzúra ezt nem tüntette el. Nem sokkal a halála után a nevével indulnak mozgalmak, és ekkor már II. Rákóczi Ferenc alakja a magyar szabadság vágyát és a szabadságharc eszményét testesítette meg (Kincses 2003: 105-106). Később, az 1860-as évektől hamvainak hazahozatalának gondolata a sajtó címlapjain a legnagyobb nyilvánosságot is érintette, a 200 éves évforduló és a Rákóczi emlékévképcsán a kultusz jegyében pedig egyre több civil és politikai szervezkedés indult meg ennek érdekében egészen az 1906-os újratemetésig. A fejedelem földi maradványainak hazaszállítása és újratemetése – azon túl, hogy a több évig húzódó procedúra milyen politikai állásfoglalásokat és kérdéseket vetett föl – hatalmas ünnep volt országszerte, mely után robbanásszerűen megkezdődött alakjának irodalmi feldolgozása és a Rákóczi emlékhelyek létrehozása (Magyar 2000: 341).<sup>42</sup>

A magyar néphagyományban nem sok olyan személyiség van, aki a szintén Habsburgok ellen forduló Kossuth mellett ilyen gazdagsággal maradt volna meg, és a történelmi emlékezet úgy őrzi személyét, mint aki először fogta össze a magyarságot a szabadság nevében (Molnár 2003: 5).<sup>43</sup> Bár a jabloncai emlékművön nincs közvetlenül jelen alakja és tetteit sem ábrázolja, Rákóczi az elnyomott magyarság erényeit, folyamatos harcát a szabadságért és a függetlenségért, az egységtudatot, a magyarság megőrzését, a „kis sziget” fel nem adását testesíti meg a faluban,<sup>44</sup> politikai és történelmi cél is magyarnak maradni – s mint a többi forradalmi mozgalom és ezek híres alakjai a magyar történelem palettáján, melyeket máshol, mások választottak hasonló okokból nemzeti megemlékezésük tárgyául –, itt úgy gondolták, hogy Rákóczi történelmi karaktere illetve a „kuruc kultúrkör” illeszkedik legjobban a falu etnikus mentalitásához (természetesen az emlékmű felállításához a Rákóczi emlékévké ténye is nagyban hozzájárult). Azért is érthető, mert az idő előrehaladtával egyre nehezebb kisebbségi sorsról van szó. Pierre Nora az emlékezet történelembe való átmenete kapcsán megjegyzi, hogy a történelem totalitása miatt az emlékezet kultúrája visszaszorulni kénytelen, így az emlékhelyek különös fontosságra tesznek szert a történelem integrációjával szemben és a kisebbségek által védett területekre szorulnak vissza, ahol még elevenen él az emlékezet egy integráns metanarratívával szemben (Nora 1999: 146). Jabloncára vonatkoztatva a történelem, mint metanyelv integratív szerepe a szlovák nemzet asszimilációs törekvésével feleltethető

---

<sup>42</sup> A Rákóczi-kultusz kialakulásának történetét, értelmezését és szakirodalmi áttekintését, valamint Rákóczi hamvainak hazahozatalának leírását Kincses Katalin Mária tanulmánykötetének erre vonatkozó tanulmányai nyújtják (Kincses 2003: 94-132 és 132-179). A néphagyomány szempontjából a Rákóczi-kultuszról Magyar Zoltán nyújt összefoglalást (Magyar 2001: 323-341).

<sup>43</sup> A Rákóczi személyével és a néphagyományokban megjelenő alakjával Molnár Sándor kötete (Molnár 2003), Köpeczi Béla történelmi áttekintése (Köpeczi 2004), Kincses Katalin Mária tanulmánykötete (Kincses 2003) valamint Magyar Zoltán gyűjtése (Magyar 2000) foglalkozik. Kifejezetten Torna megyére vonatkozólag Magyar Zoltán gyűjteménye ad áttekintést (Magyar 2001).

<sup>44</sup> Ahogy Molnár Sándor kötetének ajánlásában Gazda László ír Rákóczi erényeiről: „Vezérikké ismerték el, és híven követték a jellemében és erényeiben államférfivá emelkedő Rákóczit. Mert az tapasztalták, hogy dolgos, barátságos és jólelkű. Mert igazságban, békében, az ország és az emberek boldogulásában, a felszabadításban, törvényességben és szövetségkeresésben gondolkodott.” (Molnár 2003: 5).

meg, ahol az idegen történelembe és politikai rendszerbe való beágyazódás veszélye emlékhelyeket hív elő. A Rákóczi és a köré kapcsolódó nemzeti identitás-elképzelések sajátos mintaként szolgálnak a faluközösség számára. Általában akkor kerül egy ilyen ideálkép – jelen esetben egy etnikai azonosságtudat –, vagy egy nemzet, kisebbség önértékén keletkezett rés felidézésre, ha annak önelképzelése sérül egy adott társadalmi és történelmi szituációban, vagy akár egy idegen integráns közeg fenyegetésében. Mindezt a „történelmi regressziót” csak fokozza az adott társadalomra ideológiailag, politikailag ráerőszakolt nagymértékű nemzetiségi, származási, saját múltira irányuló elfojtás (Kovács 1996: 286).<sup>45</sup> Jablonca történetében az elmúlt közel hatvan év, és az ezt megelőző 1920-as első határmódosítástól 1938-ig terjedő időszak nagyjából egy ilyen társadalmi és történelmi keretnek tekinthető, nem is meglepő, hogy a közösségi emlékművek, az etnikai hovatartozás megnyilatkozását szolgáló médiumok a politikai gát megszűnése után a rendszerváltozást követő időszakban állítottak, hiszen az előző rezsim alatt nem igen lehetett efféle szimbólumokat megjeleníteni – hivatalosan 1990 és 1992 körül tűnnek fel először nagyobb számban magyar emlékjelek a jelenlegi Szlovákia területén.<sup>46</sup> A csehszlovák kormány a magyarok „kollektív bűnösségének” politikai programja keretében megpróbálta szisztematikusan és tudatosan rombolni a magyarság öntudatát többek között azzal is, hogy az 1938-1945 közötti időszakban magyarra visszafordított utcaneveket, terek neveit, stb. újra szlovákra keresztelve, valamint később a magyarságot jelképező szobrok eltávolításával szimbolikusan is leszámoljon a magyar nemzet nagyjaival, hőseivel (Mannová 2002: 30).<sup>47</sup> Csak adalékként érdekes momentum Klapka György komáromi emlékszobrának az 1965-ös visszaállításáig zajló huzavonában a szlovákság negatív érzelmi attitűdjei, azt azonban mintha kiostálta volna az emlékezetük, hogy milyen szerepet játszottak a szlovák önkéntesek Kossuth seregében vagy a komáromi erőd megszállásánál (Mannová 2002: 31).<sup>48</sup> Az etnikai identitás megváltoztatására tett több évtizedes integrációs és asszimilációs kísérletek azonos sorstudatot és sorsközösséget indukáltak – aktualizálódott a történelem egy momentumának mondanivalója, egy nemzeti „mítosz”, a Rákóczi legendakör –, a nemzeti sérelemhez való retrospektív momentumon túl fontossá vált az etnikai ideálkép utáni visszanyúlás és az ebbe való kapaszkodás. Ez az újrainterpretált, megidézett, a mindennapokba beemelt történelmi reliktum és mozzanat manapság egyre erősebbé válik a közösség identitásának és kollektív emlékezetének tükrében, mint ahogy a falu magyarságának fennmaradásával kapcsolatos félelmek is megerősödtek, mivel veszélyeztetve érzik saját közösségük történelmi és kulturális folytonosságát és önazonosságát. Az emlékműállítások, illetve maguk a megemlékezések a rítusok, a társadalmi cselekvések, és az interakciók egyfajta restaurációja, valamint az etnikus határok kiélezése is

---

<sup>45</sup> Ez a fajta elfojtás nagy tömegeket, elsősorban etnikai csoportokat érintett, mert „az elnyomó politikai rendszerek és a magánszférába behatoló ideológiák erre kényszerítették őket” (Kovács 1996: 286).

<sup>46</sup> A politikai erőttér és a identitásreprezentációs gyakorlat hasonló kölcsönhatását idézi az 1867-es kiegyezés után meginduló magyar emlékműállítási hullám, valamint a többszöri határmódosítások alkalmával felerősödő, és a domináns politikai rendszer által az etnikus emlékműveknek a nemzeti emlékművekkel való lecserélésének, illetve a köztterek, utcák, stb. átnevezésének gyakorlata (Mannová 2002). A magyarországi rendszerváltás emlékműállítási folyamatáról és a köztterek meghódításáról bővebben Kovács Éva értekezik (Kovács 2001). A Közép-európai temetési szertartások kapcsán az újratemetésekről bővebben Gabriela Kiliánová ír (Kiliánová 2001).

<sup>47</sup> Az államszocializmus nemcsak a magyar kisebbség jelképeit igyekezett eltávolítani, hanem politikai okokra hivatkozva egyes történelmi alakok – vagyis saját nemzeti „hősök” – szobrait is. Vagyis a szocialista rezsim kisajátította magának az emlékezetet (Mannová 2002: 32). Meg kell jegyezni, hogy ugyanez a folyamat visszafelé is működött, az 1938-as határmódosítás után a többnemzetiségű településeken a magyar politikai elit szintén eltávolította a szlovák identitás-szimbólumokat, szobrokat, az utcanevek szlovák fordításai is eltűntek. Elena Mannová Komárom példáján számol be minderről (Mannová 2002).

<sup>48</sup> A Jabloncához közeli Rozsnyón a több évig egy kazánházban tárolt és az országban található egyetlen egész alakos Kossuth-szobor csak 2004 februárjában került újrafelállításra.

egyben: a szocializmus után egyrészt visszaállítják a társadalmi reprezentáció és kommunikáció „szemantikai hangsúlyait”; legitimé és nyilvánossá teszik a közösségi interakciók politikai-történelmi-etnikai vonatkozásait és aktusait, megemlékezéseit, összejöveteleit, stb.; helyet teremtenek a közösen megélt történelemnek; enyhítik a kulturálisan-politikailag asszimiláló közeg integrációs stratégiájából adódó társadalmi-kommunikatív regressziót, a rituális elfojtást és megkötöttséget, a tiltást; egyszóval helyreállítják a „diskurzust” (Plainer 2001: 98). Másrészt az erősebb és diktatórikusabb folyamatos politikai kontroll megszűnésével gyakorlatilag demokratikus és legitim módon méginkább polarizálják a szlováksággal szembeni etnikus határt, vagyis új narratívákat eredményeznek az emlékezés-politika-történelem-identitás viszonyának értelmezésében.

A jelek, ikonok a helyek szemiotizálása során új narratív és értelmezési struktúrát hoznak létre azáltal, hogy szimbolikus utalást tesznek a „történelmi valóság” bizonyos, a kollektív mnemotechnikai gyakorlat központjába állított tényeire. Helyettesítik, igazolják és megjelenítik a múltképet; az emlékezés tárgyának eseményeit legitimizálják az újfajta valóság-interpretáció reprezentálásával, mely során lehetségessé válik a „történelmi revízió” gondolata (Young 2002: 6). Esetünkben az aktualizálódott, újrinterpretált Rákóczi hagyomány kapcsán a revíziós gondolatot inkább egy folyamatos jelképes és „mentális” igényként és társadalmi gyakorlatként értelmezhetjük. Bár a politikai nyomás némileg enyhült a rendszerváltás után – az integrálódás veszélye a lakosság fogyásával és öregedésével, a szlovákság lassú betelepülésével ettől függetlenül egyre erősebb –, a múlt politikai-történelmi sérelmei azonban nem tűntek el nyomtalanul. A kisebbségnek épp elég terhet jelent már az tény, hogy egy idegen etnikumú, nyelvű, kultúrájú állam fennhatósága alatt kell élnie, kiváltképp annak tudatában, hogy milyen közel van a határ, milyen kis távolság választja el őket egykori hazájuktól.<sup>49</sup> Ezt csak erősíti a fokozott asszimilációkényszer. A folyamatos harc a magyarságtudat megtartásáért sokszor szellemi síkon történt és történik ma is (pl. színdarabok, melyeket más címen adtak elő, népdalkör, stb.). A Rákóczi kopjafa állítás során ez manifesztálódott, a falu magyarsága azzal vett szimbolikus elégtételt, hogy állított egy öntudatukat és hovatartozásukat kifejező emlékművet. A kollektív emlékezet és a történelem különös konstellációjáról van tehát szó.

Az ily módon visszaidézett nemzeti karakter-minta egyszerre történelmi látásmódú és historizáló, a kollektív emlékezet rekonstruktív jellegéből adódik, hogy egy közösség a múltképeinek interpretációját a jelen vonatkozási keretei formálják (Assmann 1999: 41). A jelen problémáit a történelem síkjára vetíti ok-okozati viszonyként és a múlt következményeként; ugyanakkor a múltat megfeleltetésbe állítja a jelennel, a recens viszonyokat közvetlen okozati összefüggés nélkül a történelem bizonyos fragmentumaival magyarázza. A történelmi aktualizálás historikus aspektusa a múlttal beszélteti el a jelen problémájának lényegét, mivel kifejezőbbnek tekinti a jelennél (Szabó 1991: 52). A történelmi szemléletmód értelmében a történelem ok-okozati viszonya a faluban kialakult helyzet, hogy Jablonca el lett csatolva, tehát az etnikus identitás ilyen formában való megnyilatkozásának ebben keresendő az egyik alapvető oka. Ez a múlt közvetlen következménye, és a történelem tényei, a határmódosítás, stb. felelősek azért, hogy egy integráns környezetben a faluközösségnek így kell fenntartania a magyarságtudatát. Mindemelllett az identitás-megőrzés historikus momentuma a Rákóczi alakjával vont párhuzamban érhető tetten. A jelen és a múlt problémája ugyanaz – jelen esetben a magyarságért való folyamatos harc. A Rákóczi karakter beszédes és kifejező, ezt az azonosságot beszéli el. Mindezen túl a közösség önazonosságának

---

<sup>49</sup> A határ paradigmájának megközelítését ld. Kovács Éva (Kovács 2000; Kovács 2001a; Kovács 2002; Baumgartner – Kovács – Vári 2001), Ilyés Zoltán (Ilyés 2002; Ilyés 2003a), illetve Keményfi Róbert (Keményfi 1994) írásait. A határnarratívák kérdését kimondottan Jabloncán bővebben Szűts István Gergely tárgyalja *Határképek – A 20. századi határváltások szerepe két kárpát-medencei közösség kapcsolatrendszerében* című munkájában (Szűts 2004).

jövőképére intencionálva teljesíti ennek múltbeli igazolását is: minden nemzeti vagy nemzetiségi öntudatmozgalom egyik központi szervezőeleme annak az önképnek a megtartása, fenntartása, megőrzése, átadása, amit a múltban már birtokolt (Szabó 1991: 54). Az interpretált és tárgyiasult emlékezet egyik veszélye viszont, hogy akarva-akaratlanul reflektálatlan jelentésként félreértelmezheti az emlékművek által közvetített történelmet (Young 2002: 16). Jelen esetben nem egy hamis és normatívvá tett történelmi tudatról van szó, mindinkább arról, hogy a megidézett történelemkép hogyan hat az identitáskonstrukcióra és az identitás-megőrzésre, a kollektív emlékezet formáira. A közösségi emlékezet az emlékmű révén a történelem által is igazolt, a kollektív identitás bizonyos szimbolikus vonatkozásait emeli ki. A közösség és emlékhelyei közötti jelképes viszony megköveteli, hogy ezek a jelképek ne váljanak az emlékezés és társadalmi reprezentáció „bálványává”, ne pusztán az emlékműveken keresztül, hanem az azok mögötti történelmi tudat viszonylatában az emlékezetközösség öninterpretációja és önreflexiója révén fejtsék ki a kollektív identitásra gyakorolt hatásukat (Young 2002: 25). A közösség számára a reprezentáció mellett így fontossá válik az emlékeken keresztüli tudás és jelentés folyamatos, diszkurzív önmagára vonatkoztatása, mindez a múlt és a jelen relációjában természetesen a jelen reális vonatkozási keretein belül.

A kopjafaállítás tehát szimbolikusan megjeleníti az „emlékjel” mögé asszociált történelem és múlt egy markáns részletét, és nem utolsósorban egyfajta politikai-történelmi-társadalmi-közösségi-lokális igényt formáz meg a magyar kisebbség etnikus identitásának folyamatos fenntartására, megőrzésére egy idegen nációhoz való asszimilálódás és nemzeti integrálódás lehetőségének veszélye esetén. A közösség számára kollektív integratív, reprezentatív, legitimizációs funkcióval bír, míg az asszimiláló közeggel szemben egy szegregációs mozzanatot tükröz, mely a csoport egyediségét és identitását hangsúlyozza (Main 2001: 69).

## AZ ÁTKONTEXTUALIZÁLT 1848-AS EMLÉKHELY

Hasonló történelmi megemlékezések helyéül szolgál a falu temetőjében Kaposi György református lelkész sírja az 1848-49-es kultusz kapcsán.<sup>50</sup> A honvéd hadnagy Szinben született 1829-ben és 1901. 04. 06-án halt meg – a halotti anyakönyv szerint agylágyulásban, temették 1901. 04. 09-én – Jabloncán.<sup>51</sup> Miskolcon tanult, Sárospatakon teológiát végzett, az 1849. augusztus 24-i zsidói fegyverletételkor a Kazinczy hadtestnél hadnagyként szolgált.<sup>52</sup> 1867-ben és 1890-ben a Torna Megyei Honvédegylet tagja, az utóbbi időpontban már református lelkész Jabloncán, mely tisztséget haláláig be is töltötte. A visszaemlékezések alapján a közösség életében aktívan részt vállalt, Jablonca egyik kedvelt és központi alakjaként emlékszik a szabadságharcból visszatért hadnagyra.

„Kaposi György református pap volt, igen, de úgy emlegette apám, hogy úgy hallotta az öregektől, hogy tán nem vót gyerekek, és hogy ezek az asszonyok, ugye, hát azelőtt nem úgy vót. Mentek a mezőbe, úgy ezt a gyerekeket vitték a hátukon, meg húzták, a papnak a felesége

<sup>50</sup> Bona Gábor az 1848-49-es hadnagyokat és főhadnagyokat összegyűjtő művének második kötetében a jabloncai lelkész nevét két eltérő írásmóddal közli: „*Kapossy (Kaposi) György hdgy.*” (Bona 1998: 171).

<sup>51</sup> Forrásként használt halotti anyakönyv a hadnagy nevét egy harmadik fajta írásmóddal Kaposy Györgyként említi.

<sup>52</sup> A tisztekről ekkor készült jegyzékben hadnagyként szerepel, az nem derül ki, hogy milyen hadnagy. Ennek az összeírásnak a forrása: Orosz Hadsereg Levéltára, Moszkva, Hadügyminisztérium, Hadi Tapasztalati Osztály, 5351. A Kaposi Györgyről kapott információkat – kivéve a falu anyakönyveiből származó adatokat – Dr. Bona Gábor egyetemi tanár (Miskolci Egyetem, Bölcsészettudományi Kar), az MTA történettudományok doktora szolgáltatta. Kaposi Györgyről (és az életrajzi adatokból feltételezhetően testvéréről, Kapossy Menyhérről) még Mikár Zsigmond (Mikár 1869: 110, illetve Mikár 1891: 368) két kötete, Bona Gábor említett gyűjteménye (Bona 1998: 171) közöl némi életrajzi adatot.

meg elszedte tőlök, oszt azt mondta, hogy csak menjetek, dolgozzatok, majd ha gyöttök haza este, majd akkor begyöttök érte. A papnál ki vót terítve az egész udvar ruhával, mosott rájuk, főzött nekik, hogy olyan jó volt annak a Kaposi Györgynek a felesége.”<sup>53</sup>

A sír nagyjából a temető közepén helyezkedik el, a sírjel egy téglalap alakú magas márványtömb vaskerítéssel körülkerítve. A síron egy hatalmas fenyőfa áll, a sírjel előtt a koszorúk helye látható. A márványtömbön a következő felirat olvasható:

„Itt nyugszik  
Kaposi György  
ev. ref. lelkész és esperes  
48-as honvéd hadnagy.  
Szül. 1829-ben  
M-h 1901- ápril. 6-án  
Áldás poraira!”

1848-49-es emlékmű hiányában a forradalomról és szabadságharcról a faluközösség itt emlékezik meg. A sírjel egyben nemzeti emlékműként is funkcionál, Kaposi György alakját pedig a szabadságharc hőseként tisztelik.

„Ünnepség van, istentisztelet, ünnepséget tartanak, és megyen ki a tiszteletes asszony, és akkor ők megkoszorúzzák, meg a gyerekek szépen verselnek, énekelnek ottan. Még vót itt egy idős bácsi, az ismerte, az mindig ápolta a sírját, azóta nem ápolták azt, de má most a község. (...) Most a kommunizmus után vannak ott ünnepségek.”<sup>54</sup>

A megemlékezés általában délután három órakor kezdődik, a tiszteletes asszony, Siposné Várady Klára istentiszteletet tart a sírnál. Ezt követően a Csemadok jabloncai szervezetének elnöke, Cseh Angéla elszavalja Petőfi Sándor *1848* című versét, majd a Csemadok, a Magyar Koalíció Pártja, a Községi Hivatal és a református egyház képviselői elhelyezik koszorúikat. A programot a Himnusz zárja. Ezekon a megemlékezéseken a néhány jelenlévő, vagy a műsorban közreműködő pár fiataltól eltekintve főleg a középkorosztály, illetve az idősebbek képviseltetik magukat. A kokárdát mindenki kitűzi. A 2003 márciusában tartott megemlékezést összekötötték a Csemadok helyi szervezetének újraelakuló ülésével, ekkor a falu kultúrházában egy rövid műsor után a hivatalos beszédek már a Csemadok elképzeléseit vázolták, amit ugyanott egy könyvkiállítás és közös szórakozás követett. Itt tehát már

---

<sup>53</sup> Interjúrésztlet, Iván Sára, Jablonca, 2003. 10. 3.

Csak megjegyzésként, hogy az anyakönyvek nem tartalmaznak egyértelmű adatokat Kaposi György családjára nézve, nem derül ki pontosan, hogy ki volt a felesége, volt-e gyerekük, stb. A jelenlegi censusban nem szerepel Kaposi vagy Kaposy nevezetű lakos, leszármazott. A halotti anyakönyvekben is csak az egykori lelkész neve található ezzel a vezetéknevvvel, a házassági és a keresztelési anyakönyvek pedig csak 1914-től és 1913-tól rekonstruálhatóak. A születési anyakönyvek 1896-tól állnak rendelkezésre, és egy 1897-es bejegyzésben egy Kaposi István nevű „földművesnek” április 3-án István nevű gyereke születik. Ő azonban foglalkozásából adódóan nem állt rokonságban a hadnagy családjával, bár meg kell jegyezni, hogy a Kaposi név Jabloncán egyáltalán nem jellemző. Szintén a születési anyakönyv említ egy esetben egy Kaposy Máriát 1899-ből a március 7-én született Kody Mária keresztanyjaként, és ugyanez a Kaposy Mária tűnik fel 14 évvel később, 1913-ban a keresztelési anyakönyvekben a jabloncai lelkész, Baraxa Lajos november 22-én született fiának, Baraxa Lajos Bélának ugyancsak a keresztanyjaként. Bár mindebből nem derül fény Kaposy Mária személyazonosságára, azonban az előző két eset arra enged következtetni, hogy bizonyos fokú társadalmi ranggal és elismeréssel bírt a faluban. 1899-ben Kody Mária apja, Kody József a falu tanítója volt, 1914-ben Baraxa Lajos pedig a falu lelkésze. Vagyis a falu két legfontosabb hivatalát betöltő személy választotta gyermeke keresztszülőjének. Bár az interjúkon kívül hiteles adat nem áll rendelkezésre arra nézve, hogy Kaposi Györgynek nem voltak leszármazottjai; azok hitelességében megbízva és abból a gyakorlatból kiindulva, hogy Jabloncán a feleség a férj vezetéknevét veszi föl, valamint annak tudatában, hogy Kaposi Györgyöt és feleségét tisztelet övezte a közösségben, valószínűsíthető, hogy Kaposy Mária kapcsán az egykori honvéd hadnagy és későbbi lelkész feleségéről lehet szó.

<sup>54</sup> Interjúrésztlet, Iván Sára, Jablonca, 2003. 10. 3.

nagyobb hangsúlyt kapott a lokális közösség önszerveződése, és a nemzeti ünnepet is ebben a kontextuális keretben helyezték el.<sup>55</sup>

## SZKEPSZIS ÉS ÚJRA AKTUALIZÁLHATÓSÁG

A Rákóczi kopjafánál és a hadnagy sírjánál való jelképes megemlékezések a „nagy magyar nemzeti múlttal” való kontinuitás reprezentációi, vagyis a falu etnikai tudata nem asszimilálódik az integráns politikai-történeti erőter nemzeti tudatába – még ha a krónikák bizonyos bejegyzései ezt is sugallnák –, hanem azt saját etnikumának történeti előképén keresztül definiálja. A „*kitalált hagyományok*” egyik funkciója ezeken a közösen elfogadott és betartott, szabályok által irányított és az ismétlés révén folyamatossá tett kollektív normákon, mint az önkép rituális megerősítésén ragadható meg (Hobsbawm 1987). Ez egyszerre rituális és szimbolikus: egyrészt a társadalmi kommunikatív gyakorlat a falu kohézióját, integrációját konstruálja és generálja, másrészt a jelképes történelmi- és tudattartalmakat a közösségi kommunikáció által jeleníti meg és rögzíti. Mint ahogy a Rákóczi példáján említett felidézett ideálkép esetében, ezek a „hagyományok” is akkor jelennek meg, amikor, az identitás folyamatossága veszélyben van, vagy ha egy adott történelmi szituációban azok a társadalmi minták, melyekhez a régi tradíciók illeszkedtek már nem léteznek, vagy alkalmazhatatlanok (Erdélyi 2003: 49). Erdélyi Mónika a társadalmi minták gyors megváltozását és lerombolását tünteti föl az új „hagyományok” születésének okaként.<sup>56</sup> Ez igaz a március 15-e kultuszának 1848-as kialakulására, ahol a gyors társadalmi átalakulás egy új tradíciót hozott létre, azonban Jablonca esetében – az emlékezetvállalások tiltásából, a politikai kontroll meglétéből, és a rendszerváltás tényéből adódó bizonytalanságból kiindulva – egy összetettebb problémáról van szó. Igaz, hogy a krónika és a nyugdíjas krónika bejegyzéseinek hangvétele a szocializmust, mint rendszert dicsérő és éltető – mely hangnem az írások politikai ellenőrzésével magyarázható –, és a rendszerváltozást egy nem várt eseményként jeleníti meg, de itt egyrészt a rendszerváltozással egy már lassan érlelt és várható történelmi szituáció lépett föl, ami valóban feltétele volt a megemlékezések gyakorlatának. Ez a későbbi bejegyzésekből is kiderül. Azonban a politikai háttér megváltozása, a demokrácia megjelenése olyan mértékű hirtelen tudati váltást is hozott a falu életében, amivel hosszú ideig nem tudott mit kezdeni, tehát nem indult be azonnal a „hagyománytermelés” és ennek gyakorlata. Ismert pszichológiai jelenség, hogy az életkörülmények hirtelen átformálódása bizonyos esetekben nem jár azonnali mintakövetéssel. Hasonlóképpen ez társadalmi jelenségeknél is megfigyelhető a

---

<sup>55</sup> Az 1848-49-es forradalom és szabadságharcról való megemlékezéseket Feischmidt Margit és Rogers Brubaker Magyarországon, Romániában és Szlovákiában (Feischmidt – Brubaker 1999), Bodó Julianna Csíkszeredában (Bodó 1995) vizsgálta, Hofer Tamás az 1989-es budapesti, Plainer Zsuzsa az 1998-as nagyváradi eseményeket írta le (Plainer 2001), Horváth György pedig március 15 vajdasági szerepét kutatta (Horváth 1996). Történeti szempontból a kultusz és hagyomány kialakulásának történetét Erdélyi Mónika (Erdélyi 2003), az ünnep politikatörténetét Gerő András (Gerő 1993; Gerő 1998) vizsgálta, az ünneplés történetéről Gyarmati György írt (Gyarmati 1998), míg Horváth György (Horváth 1996), Némedi Dénes (Némedi 1997), és Szabó Róbert (Szabó 1998) sajtóanyagok alapján elemezte. Elena Mannová a komáromi emlékművek tárgyalásával kapcsolódik a témához (Mannová 2002).

<sup>56</sup> Jan Assmann a „múlt születésének” és az emlékezés egyik feltételét abban látja, hogy a múlt és a jelen között meghatározó, nem lassú fokozatú különbség jelenik meg (Assmann 1999: 32). Jablonca esetében a rendszerváltozás egy ilyen hirtelen törést jelentett, ami azt jelentette, hogy a közösség immár a saját múltjához fordulhatott, és az újrakezdés, az új történelmi szituáció „*múlt keletkezéséhez*”, a saját etnikus önképhez való visszanyúláshoz vezetett (Assmann 1999: 33). Emellett természetesen az emlékezeti médiumok is megjelenhettek, és a kollektív emlékezés gyakorlata is megindulhatott.



történelmi-politikai erőter módosulásával. A közösség bizonytalanná vált egy új rendszerrel szemben; bár a szocializmus bizonyos fokú korlátozásokkal járt, azonban egyfajta biztonságot is jelentett a változásoktól, melynek következményeként aztán a falu anakronisztikus kulturális és társadalmi mintákat próbált fenntartani.<sup>57</sup> A bizonytalanságra és az ellenőrzésre való gyanakvásra példa, hogy a nyugdíjas krónikában nem sokkal az 1989-90-es események utáni egyik bejegyzésben még mindig lejegyezték a Csehszlovák himnuszt magyarul és szlovákul, valamint ugyanolyan pátosszal beszél a krónika a cseh és szlovák hazáról, mint azelőtt.<sup>58</sup> A régi rezsím már elvileg megszűnt létezni, az egzisztenciális-politikai-társadalmi biztonság közel sem jelent meg tudati szinten, többek között még megvolt a politikai kontrolltól való tartás is (csak megjegyzésként: a krónikában, a nyugdíjas krónikában és az emlékkönyvben egyáltalán nem jellemzőek a szlovák nyelvű bejegyzések). A problémát megnehezítette, hogy Jabloncán viszonylag gyorsan kialakultak a lokális politika érdekszférái és ezt a viszonyrendszert, az új politikai rendszer lehetőségeit, működését a közösség gyanakvóan szemlélte. A bizonyos vezetőket, mint polgármesterjelölteket támogató csoportok rivalizálása ellentéteket generált a faluban. Mindezen komplex folyamatok eredményeként a társadalmi életben egy válság, egy szakadás következett be, és megindult egy bonyolult diffúz, a közösségi életet széthúzó folyamat, mely mára a kollektív mnemotechnikai gyakorlat és a falu összefogása, rendezvényei, kommunikációja, gyakoribbá vált közösségi interakciója révén már nagymértékben enyhülni látszik.<sup>59</sup> A rendszerváltást követő bizonytalanságot jól szemlélteti a falu krónikájának egy 1995-ben kelt bejegyzése, mely az 1989-90-es történések után még öt-hat év távlatából is szkeptikusan tekint a demokrácia várt és megvalósult intézményére:

---

<sup>57</sup> Az „*anakron struktúrák*” és a „*kontraprezentikus emlékezés*”, mint mesterségesen felerősödő formák megjelenése kapcsán Jan Assmann megjegyzi, hogy a belső összetartás olykor szembekerül a jelen társadalmi és politikai valóságával (Assmann 1999: 24). Vagyis a kollektív önelképzelés nem illeszkedik a recens kulturális viszonyokhoz. Jabloncán ez a jelenség a társadalmi folyamatokban a közösségi integritás megbomlásával jelentkezett, és a krónikákban is jól megfigyelhető a kollektív identitás válsága. Ezzel szemben a „*kontraprezentikus*” emlékezet egy idegen uralom alatt lehet az ellenállás eszköze is – pl. az államszocializmus alatti tiltott etnikai emlékezeti eljárások illegális megjelenései –, mint „*kontrafaktuális*”, tényellentétes „*ellentörténet*” (Assmann 1999: 83).

<sup>58</sup> A haza fogalma Jablonca esetében egy bonyolult viszonyulási problémát jelent. Elsősorban mindenképp egy érzelmi, lokális kötődést, mely nem az integráló államra, hanem mindinkább a falura és környezetére vonatkozik. Az állami szintű elfogadás csak másodlagos, és ezt csak az tartja fenn, hogy a falu a szlovák állam területén található, vagyis hazaként és szülőföldként elsődlegesen a lokális közösség, Jablonca artikulálódik. A krónikák és az egyéb narratívák bőségesen szólnak erről az érzelmi relációról, mely a lokális identitás egy jelentős szervezőeleme. Az állami szintű elfogadás krónikákban való intenzív megjelenítése és értelmezése a szocializmus politikai nyomásának volt köszönhető. Ugyanakkor Magyarországot szintén hazaként értelmezik. Hermann Bausinger a fogalom kapcsán szól még a hagyományokra alapozásról, illetve arról, hogy a haza felfogható úgy, mint a jelen elsajátítási folyamata, összecsapások eredménye, az idegenség ellentétfogalma, lehet ország, táj, helység, ház, lakás, gazdaság, stb. (Bausinger 1991: 4). Mindezek szintén tetten érhetők a jabloncai haza-felfogásában. A haza fogalmáról, problematikájáról és értelmezéséről bővebben ld. Hermann Bausinger cikkét (Bausinger 1991) és könyvének ide vonatkozó részét (Bausinger 1995).

<sup>59</sup> László János a reprezentáció és az identitás kapcsán rámutat arra, hogy az identitás válsága bizonyos esetekben a történet, vagy a történelem átírásával jár (László 2002: 147). Bár az írásos emlékezeti médiumokban a kollektív identitásnak ellentmondó reprezentációk olvashatóak, ezek valójában nem a valós önelképzelés lenyomatai, hanem a már említett politikai nyomás eredményei. A rendszerváltás után és az állami kontroll megszűnésével egy idő után ez a fajta megjelenítés eltűnik, ami azonban nem az identitás változásának jele, hanem a reprezentációk módosulásai. Mindattól függetlenül, hogy miről tanúskodnak a krónikák, a kollektív önkép nem állt ezzel összhangban. Ugyanakkor feltehető a kérdés, hogy a megváltozott történelmi-politikai erőter és a folyamat következményei során kialakult identitásválság mennyiben járt a kollektív önkép későbbi átalakulásával. A szerző az identitás kapcsán hozzáteszi, hogy az önkép és reprezentációja csak egy nagyobb „*szocio-históriai keretben*” értelmezhető (László 2002: 147). A falu kollektív önelképzelésének bizonyos szintjei – az etnikus önkép, a történelmi tudat, stb. – valójában tényleg egy ilyen történelmi-politikai-társadalmi paraméterek (akár a szlovák, akár a magyar nemzetállamhoz viszonyítva) mentén érhetőek meg.

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

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

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

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

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

Új kifejezések kerülnek beszédünkbe. Ilyen szó a polgármester, község-hivatal, koalíció, privatizáció, vagyonkezelési hivatal, ügynökség, értékpapírok, vagyonjegyes privatizáció, üzletkötői irodák, befektetési alap, részvények eladása, stb. ezen szavakkal nap mint nap találkozunk az ember, s ha lépést akar tartani a korrallal, kell, hogy értse is őket.”<sup>60</sup>

Az elmondható, hogy a régi társadalmi-politikai minták megszűntek funkcionálni, és a politikai kontroll megszűnésével gyakorlatilag megteremtődött a hagyományok ápolásának feltétele, azonban időbe telt, amíg az etnikai tudatot megjelenítő tradíciók újra megjelenhettek. Nem véletlen, hogy például a falu krónikájában, mely elvileg minden fontos közösségi eseményt dokumentálni hivatott, egyetlen bejegyzés sem olvasható a magyarságtudatot szimbolizáló emlékünnepekről – ezzel ellentétben a nyugdíjas krónikában patetikusan megemlékeznek a Csehszlovák Szocialista Köztársaság 70 éves fennállásáról –, hiszen a krónika a Rozsnyói Múzeum mellett működő bizottság révén a rendszerváltásig cenzúrázva volt.<sup>61</sup> A krónika szerkesztettsége is ezt mutatja: a rövid áttekintő történelmi rész érdemben csak 1945 után kezdődik, amikor is a falu már a Csehszlovák államhoz tartozott; a nyugdíjas krónika is részletesebben tárgyalja az 1945 utáni eseményeket, mint a korábbi magyar nemzeti történelem részleteit. A krónika írója éppen a felsőbb politikai ellenőrzés miatt hagyta abba annak írását, nem látta értelmét tovább folytatni a memoárt. A nyugdíjas krónika is a rövid és jelképes történelmi bevezető után „lezárja” az emlékezést arra hivatkozva, hogy ezután csak „*a Nyugdíjas Klub Vezetői Tagsága Járási Helybéli Védnöksége: Ünnepnapja-i dolgos hétköznapjai lehetnek és lesznek feljegyezve*”<sup>62</sup>. Az alázatos hangnem a politikai fordulatot követően ugyan lassan változni kezd (kezdetben a szocializmus felszámolását, annak közép-európai eseményeit tényszerűen írja le, majd nagyobb hangot kap a nép elégedetlensége is), azonban a bizonytalan felhang nem tűnik el belőle: „*Benne éltünk és hallgattunk! Most ne harsogjunk, újjongva: e korszak széthullik, elemezze a történész. De a jövőbe se jósolgassunk*”<sup>63</sup> – írja a nyugdíjas krónika a szocializmusról és az azt követő időszakról. Ez a kételkedés érthető, hiszen a falu lakosságának nagy része megélte az 1920-as, az 1938-as és az 1945-ös határmódosítást, valamint a

<sup>60</sup> Idézet a falu krónikájából.

<sup>61</sup> Sem a falu krónikájának a szocializmus alatt írt része, sem a nyugdíjas krónika – egy-két kivételtől és felületes megjegyzéstől eltekintve – nem tartalmaz a magyarságtudatot megjelenítő történelmi bejegyzéseket, a magyarság ünnepeire való megemlékezésekről sem szól. A háború emlékezete kevésbé volt tiltott dolog, inkább ezekről lehet kommentárokat olvasni. A falu emlékkönyvében a történelmi megemlékezések, vetélkedők, visszaemlékezések is a világháború eseményeihez vagy a „Párthoz” kapcsolódnak.

<sup>62</sup> Idézet a falu nyugdíjas krónikájából.

<sup>63</sup> Idézet a falu nyugdíjas krónikájából.

különböző társadalmi-gazdasági változásokat hozó történelmi-politikai eseményeket, így nem csoda, hogy a faluközösség már semmit sem mert biztosan állítani és kijelenteni egy új történelmi szituáció kapcsán.

A tiltások tehát minden, a magyarságtudat és az etnikai önkép megjelenítésére felhasználható emlékezeti médiumra kiterjedtek, vagyis a csehszlovák integráns nemzetállam rendelkezett az emlékezet gyakorlata fölötti ellenőrzéssel és a saját nemzeti-történelmi kép erőltetett tudatosítása a magyar kisebbség etnikai tudatának elnyomását célozta – jelezvén, hogy egy új „hazában”, új területen, megváltozott történelmi-politikai feltételekhez kell asszimilálódni.<sup>64</sup> Mindezt a szocialista vezetőség szankciókkal, tiltásokkal és felsőbb ellenőrzéssel igyekezett erősíteni. Az ebből eredő alázatot, a csehszlovák nemzetállamot „új hazaként” elfogadó „jelképes” viszonyt jól illusztrálják a falu nyugdíjas krónikájának bizonyos részei, mint például a Csehszlovák himnusz két nyelvű bejegyzése; a szlovák nemzeti szimbólumok – zászló, címer, himnusz –, és maga a szlovák nemzet sajátként, hazaként való említése; megemlékezés a Csehszlovák Szocialista Köztársaság 70 éves fennállásáról; Csehszlovákia térképének, mint „új élettérnek” lerajzolása.<sup>65</sup> A két krónikákban magyar nemzeti szimbólum egyáltalán nem található.

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

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

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

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

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

Ígérjük, amit mi még tehetünk, erőnk, egészségünk engedi, igyekszünk segíteni. Örömben-bánatban, jóban-rosszban hűséges megértő állampolgára-i leszünk a mi szeretett Csehszlovák Szocialista hazánknak!!!”<sup>66</sup>

„1918 – 1919 – 1920 – 1945 – 1948 – 1988!

Ma a biztonságot és a békés nyugalmas életet lengi felénk a Csehszlovák állami lobogó és testvére a Munkásmozgalom Győztes; a Kommunista Párt <Vörös lobogója>!

1918 – 1988.. 70 éves a Csehszlovák Szocialista Köztársaság! Ceskoslovenská Socialistická Republika!!!

A zászlónk története, mely Drága Hazánk Csehszlovák zászlója Jarosláv Kursa címeres pecsétű 1919 májusába készítette: a bizottság elé G Friedrich egyetemi tanár terjesztette és fogadtatta el 1920 március 30-án. A Parlament többségi szavazattal elfogadta: <A zászló felső mezeje fehér, az alsó mezeje piros, a kékszínű ék a középeig ér>...

A zászló rúd fehér-piros-kék harántcsíkos! A fehér-piros egyforma, a kék egyharmada! E zászlóra esküdtek fel Hazánk felszabadításáért harcoló fiaink! Ez lengett felszabadultan a Hradcsinon május tavaszán 1945-ben!

Lejegyeztem az Új Szó 1988. okt. 28-i vas. számából.”<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Assmann hasonló jelenséget ért „kánon” alatt, mely akaratlagos emlékezeti kötelezettséget jelent (Assmann 1999: 17). A kanonizáció jelen esetben az egykori csehszlovák állam azon tevékenységére értelmezhető, amikor a nemzetállam politikai nyomással egy etnikus csoportra kényszeríti kulturális kánonját, előírja, hogy mit szabad és mit nem, illetve az emlékezet határait is kijelöli. A falu krónikájában, mint az egyik emlékezeti médiumban is ez a kanonizáció figyelhető meg, ahol a felső vezetés által szabályzott keretbe volt foglalva, hogy mit lehet leírni. Az írásos emlékezet kapcsán Assmann a manipuláció, a cenzúra, a megsemmisítés, az átírás, az elfojtás veszélyeire is figyelmeztet (Assmann 1999: 23).

<sup>65</sup> Az integráló nemzetállamhoz való „igazodás” ilyen formája annak a példája, hogy a „haza” olykor függ társadalmi, politikai, történelmi, jogi, gazdasági, stb. keretfeltételektől, melyek eldöntik, hogy valakinek lehet-e hazája, vagy azt, hogy milyen hazája legyen (Bausinger 1991: 6). A történelem következményei ilyen társadalmi, jogi feltételeket hoztak létre, mint például a Benes dekrétum és a felvidéki magyarság áttelepítési folyamata, ahol gyakorlatilag megszűnt a hazához, mint élettérhez, magántulajdonhoz való jog.

<sup>66</sup> Idézet a falu nyugdíjas krónikájából. A krónikában az első bekezdésben középen az oroszlanos cseh címer van berajzolva.

Ezen bejegyzések azt sugározzák, hogy az állam gondoskodásával megteremtette a békeséget, az együttélés feltételeit, valamint a nyugalmat. Hála és alázat jár neki, amiért törődik polgáraival, mindezekon felül a nép azt kell, hogy érezze, hogy az állam felé fejhajtásos alázattal és hűséggel tartozik, a „Szeretett Hazát” (csupa nagybetűvel) – mely elsősorban a politikai rendszerre és működésére vonatkozik – el kell fogadni.<sup>68</sup> Az *Új szó* magyar lap is ezt a felső rendszerhez való igazodást volt kénytelen sugallni.

A kisebbségek öntudatrombolásának tendenciája és az etnikus történelem perifériára szorítása elsősorban a szocializmus ideje alatt jelentkezett hangsúlyosan. Az egykori Csehszlovák államban is hasonló folyamat játszódott le, a reszlovakizációt meghirdető államszocializmus a magyarság etnikai tudatának szimbolikus és gyakorlati rombolására, felszámolására törekedett, többek között a magyar nemzeti ünnepek, megemlékezések tiltásával és az emlékhelyek felszámolásával is. Bár emlékműsorok nem lehettek, a reszlovakizáció intézménye azonban Jabloncán nem működött, a közösség saját létét veszélyeztetve szívósan ellenállt a magyarságtudat megőrzésével – például bizonyos tiltott színdarabokat más címmel adtak elő, vagy a felsőbb politikai utasítások megtagadása –, annak ellenére, hogy a szocializmus többi intézménye működött a faluban (a földek közösségi használata, stb.). A falu emlékkönyvében is csak egy bejegyzés olvasható arról, hogy valaki csehszlovák állampolgár lett 1985-ben: „Csehszlovák állampolgárrá nyilvánították Szabó Józsefnét”.<sup>69</sup> Ami a közösség integritását, toleranciáját, empátiáját mutatja, hogy mindettől függetlenül az együttélés feltételei nem változtak.

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

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

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

---

<sup>67</sup> Idézet a falu nyugdíjas krónikájából. Az bejegyzésben középen a csehszlovák és a szovjet zászló nagyban, egymással szemben van rajzolva.

<sup>68</sup> Németország példáján Bausinger a haza szó második világháború utáni nagybetűvel való írását a birodalom szétverésével magyarázza, amikor a kisebb társadalmi egységek identitásuk megalapozására és megerősítésére törekedtek (Bausinger 1991: 13). Ez összhangban van azzal, hogy a világháború traumája után a szocialista országok hogyan próbálták mindezt eltörölni, és igen erős propagandával egy biztonságos hazaképet felállítani a nemzeti társadalmi egység és gazdasági konjunktúra nevében. Ugyanakkor ez a kisebbségek integrálását is megcélozta, mely szintén a „haza” ideológiáját erősítette; a szlovákság szempontjából a magyarok reszlovakizálásával és kitelepítésével, a magyarok részéről pedig (azonban ugyanúgy a szlovák nemzeti szempontokat is figyelembe véve és erősítve) reszlovakizált magyarok bizonyos jogainak biztosításával. Mindezt nagyon jól példázza Jablonca esete is.

<sup>69</sup> Idézet a falu emlékkönyvéből. Ugyanakkor egy összeírásból kiderül, hogy 1980-ban a faluban 21 lakos vallotta magát szlováknak, ez az akkori lakosság 5.3%-át jelentette, 1991-ben pedig már csak 4 (1.4%). Ez a csökkenés adódhat egyrészt a népességfogyásból (halálozás, elvándorlás, stb.) is (1980-ban a falu 393, 1991-ben 307 főt számlált, 1980-ban a beköltözöttek száma 10 – ebből nem derül ki, hogy milyen nemzetiségűek – 1991-ben pedig ez 1 főt jelent), de feltételezhető, hogy a politikai rezsim miatt többen választották a szlovák nemzetiséget, majd a rendszerváltozás után ez mérséklődött és a ténylegesen szlovák nemzetiségűek vallották annak magukat (az adatok forrása: Tamás Enikő kézírata, Jablonca). A 2002-ben felvett census szerint 13 lakos mondta magát szlováknak, egy fiatal családtagról nem derült ki nemzetisége (azonban feltételezhetően ő is szlováknak vallotta volna magát, hiszen a faluban telket birtokló kassai család minden tagja ezt adta meg), egy fő pedig mindkettőt beírva magyar-szlováknak (az ő családja magyarnak mondta magát). A magukat szlovákoknak vallók közül egyikük sem a faluban született, közülük egy ötfős és egy négyfős család hétvégi házat vásároltak, egy beházasodott férfi és jabloncai születésű felesége pedig már csak szintén e célból használják jabloncai telküket, Rozsnyón laknak. A többiek beházasodás útján kerültek a faluba, nagyrészüket a középkorú és az idősebb generációból kerül ki. A 15-ből mintegy 10 fő a faluban hétvégi házat használó szlovák nemzetiségű, ezt a számot leszámítva tehát a faluban hosszabb ideje élő, magukat szlováknak vallók száma 5 fő, közülük viszont csak kettő visel szlovák nevet.

Nehéz idők voltak – jött a kilakoltatás. Egy este Jóna István, Csobádi Barna... meg még mások is, kaptak egy fehér cédulát, amely a kilakoltatás „gyászmadara” volt. Szomorú szívvel gondoltak az emberek arra, hogy mindazt, amit nagy keservesen összekuporgattak, itt kell hagyniuk. A Szudéták vidékére vitték az elhurcolt családtagokat. Jöttek a kihallgatások. A vezetőket Almásra hívták. Kecsei Gyula sok időt töltött az almási iroda helyiségében. Pavlina Mihálynak, az akkori komisszárnak köszönheti minden lakos, hogy nem kellett elhagynia szülőfaluját, szeretett családját. Minden embert meg tudott menteni! Mindenkinél hozott fel valamit a mentségére. Az öreg Csobádi Dani bácsit így védelmezte: „Nem vihetitek el, nagy szükségünk van rá, olyan ő a faluban, mint egy állatorvos. Gyógyítja az állatokat...stb.”. S egy napon örömmel mondta, hogy a kapott cédulákat meg lehet semmisíteni!”<sup>70</sup>

Egy, a faluban talált szórólap alapján a párt néphez intézett felszólítása így hangzott:  
„Reszlovakizáltakhoz!”<sup>71</sup>

Kedves Polgártársnők, Polgártársak!

Szlovákia Kommunista Pártja fordul önökhöz, dolgozókhöz, földművesekhez és értelmiségiekhez ezekben a döntő órákban. Olyan időkben élünk, mikor minden Polgártársnőnek és Polgártársnak tudatosítania kell, hogy hol az ő helye, és milyen lesz viszonya a népi demokráciához Klementa Gottwald<sup>72</sup> kormányában.

Új útra léptünk, a szocializmus új útjára, nemzetünk szebb jövőjének érdekében. Erősítsük közös barátságunkat a népi demokratikus országokkal, azokkal az országokkal, amelyek a Szovjetunió mellett állnak.

Szlovákia Kommunista Pártja minden, a Nemzeti Frontban tömörülve, egy új cél előtt állva a politikai és gazdasági fejlődés útjára lép, eltörölve a kizsákmányoló réteget. A mi országunkban nem lesz többé helye a dolgozó népen élőködőknek, nagybirtokosoknak és spekulánsoknak.

Szlovákia Kommunista Pártja a múltban és most is harcol a reszlovakizáltak jogaiért, kik önhibájukon kívül voltak kiutasítva nemzeti közösségükből. Ma pedig a Kommunista Pártnak köszönhetően egyenjogú polgárai országunknak. A reszlovakizáltak sorsukat kezükben tartják.

Reszlovakizáltak, Polgártársnők, Polgártársak! Hogy jogaikat saját hazájukban demokratikusan, függetlenül érvényesíthessék, lépjenek be a Kommunista Párt nagy táborába. Kövessék dolgozó emberek ezreinek példáját.

Szlovákia Kommunista Pártja”

Majd a falu krónikájában 1948-ról és a Klement Gottwald által vezetett kommunista pártról már a következő sorok olvashatók:

„Az első munkáselnök K. Gottwald, a CSKP igaz és hű fia volt. Irányításával a nép vette kezébe a hatalmat. A magyarokat és a kisebb nemzetiségeket sem nézték le többé. Nem nevezték őket „kutyának” – mert J-O-G-O-T kaptak, J-O-G-O-T, s nemcsak a munkába, de az élet minden területén. Az üzletekben megjelennek a kétnyelvű feliratok. Ekkor még jegyrendszer volt. Cukorka, kalács, s ehhez hasonló nagyon ritkán került az asztalra, de mindennél többet jelentett, hogy minden magyar gyerek saját anyanyelvén tanulhat, s felnőttek is saját anyanyelvükön művelődhetnek. Pótolták azt, amit az előző évek elvettek tőlük. 1949-et írtunk. Nem akármilyen dátum ez a községünk, főleg a munkásosztály életében. Megalakul községünkben a Kommunista Párt.”<sup>73</sup>

A reszlovakizáció intézménye – népi demokrácia nevében – a magyar nemzetiség teljes megtagadását kívánta, teljes integrációt követelt, minden területre kiterjedt, így a magyarságtudat őrzésének médiumaira és megjeleníthetőségére is.<sup>74</sup> A „Párt” figyelmeztetett, hogy mindenkinek el kell dönteni hová is tartozik. Ezzel azonban ki is jelölte, hogy hová kell tartozni, feltárta a kisebbségi magyarság lehetőségeit, azonban burkoltan utalt az esetleges következményekre is. Mindemellett fenntartotta a kisebbségek fölötti állami törődés képzetét. Az egyenjogúsághoz mindössze alá kellett írni a nemzetiség megtagadását szorgalmazó iratot.

<sup>70</sup> Idézet a falu krónikájából.

<sup>71</sup> Szabadfordítás a faluban talált szlovák nyelvű szórólapról.

<sup>72</sup> Klementa Gottwald neve grammatikailag helyesen Klement Gottwald. 1946 után miniszterelnök, 1948-tól a Csehszlovák Köztársaság elnöke (Vadkerty 2001 678).

<sup>73</sup> Idézet a falu krónikájából.

<sup>74</sup> Az 1945-48 közötti csehszlovák demokrácia intézményét nevezi Elena Mannová „irányított demokráciának”, melynek intézménye, ugyanúgy, mint az 1948 utáni „tervezett nyomhagyó” politika a magyar etnikus múlt emlékezetének felszámolását célozta meg (Mannová 2002: 31). A reszlovakizációról, a lakosságcsereéről, a deportálásokról és a belső telepítésekről bővebben Vadkerty Katalin értekezett (Vadkerty 2001).

Aki nem írta alá a nyilatkozatot, annak teljes vagyonát elkobozták és kitelepítették. Bár az elmúlt 15 évben a politikai nyomásból fakadó asszimilációkényszer enyhült, mindettől függetlenül az asszimiláció intézménye más formában jelentkezik Jabloncán. A szlovák nemzetállamba való beolvadás veszélyét inkább a társadalmi folyamatokból adódó jelenségek – a falu népességének elöregedése, ebből adódó népességfogyása, a szlovák lakosság lassú beáramlása a falu üres házáinak felvásárlásával, a házasságok és a születések hiánya, a fiatal korosztály elvándorlása – erősítik.

Visszatérve tehát a „hagyományteremtés” feltételeinek gondolatmenetéhez, egyrészt a lokális közösség társadalmi mintákhoz való ambivalens viszonyából adódóan nem indult be az emlékezés gyakorlata. Másrészt ezekbe a régi társadalmi mintákba, azaz a múlt rezsim politikai rendszerébe már csak politikai-ideológiai-történelmi-tradicionális szempontból sem illeszkedtek, nem is illeszkedhettek ezek az emlékezeti „hagyományok”, mert gyakorlatuk nem a fennálló politikai orgánumhoz, nemzethez szóltak, az etnikai csoportok egy nemzet korpuszán belül egy idegen testet képeznek. Harmadrészt ezek az emlékezeti struktúrák, mint mondjuk a 48-as emlékkultusz már meglévő és ismert jelenségek voltak, nem számítottak a falu életében egy teljesen új emlékezeti mintának, mindössze arról van szó, hogy az adott történelmi-politikai erőter nem engedte azokat megfelelően aktualizálódni. Ebben az esetben tehát nem egy új tradíció születéséről, mindinkább egy gyakorlatában jól ismert minta felélesztéséről, újra aktiválásáról és alkalmazhatóságáról beszélhetünk.<sup>75</sup>

## A MEGVÁLTOZOTT DISZKURZIVITÁS

Kelet-Közép-Európa egyes társadalmában 1848 emlékezete más-más történelmi tudatot, történelmi képet és mnemotechnikai gyakorlatot jelent, mind az állami szinten működő nemzeti megemlékezéseket, mind az adott nemzetállam területén élő etnikai csoportokat ünnepeit tekintve. Feischmidt Margit és Rogers Brubaker részben ezeket a folyamatokat írják le. Ezek az eltérő kontextusok a modern nemzetállamok szintjén a történelem és a hatalom viszonylatában a hegemonia megcélzásán érhetőek tetten, ahol a kanonizált történelem eszméje egyben a múlt hiteles és egyedül elfogadható képe; elsősorban ez alapján igyekszik a nemzeti egységet, a kollektív identitást, valamint az emlékezet intézményes gyakorlatát megteremteni, illetve az aktuális politikai rendszerhez igazítani (Feischmidt – Brubaker 1999: 67). A nemzeti egység ilyenén szimbolikus megteremtésének kísérlete azonban az etnikumok nagymértékű asszimilálásával is együtt jár, azaz, ha a nemzetállam területén élő kisebbségek nem kapnak lehetőséget a saját etnikai tudatuk ápolására, az az etnikai önkép felszámolásával járhat.<sup>76</sup>

Magyarországon 1848 emlékezetét mindig az aktuális politika próbálta meg formálni. 1898-ban április 11-ét tették nemzeti ünneppé, március 15-ét először 1918-ban emelték állami szintre, majd a Horthy-rendszer egy sajátosan értelmezett konzervatív-nacionalista 48-as képet sugallt. A szocializmus alatt – elsősorban 1948-51 között – a kommunista propaganda egyik eszközévé vált, aztán a Kádár-korszak ismét korlátozások és a minimalizálás időszaka volt. Az 1970-80-as évektől nagyrészt az ellenzék demonstratív célzattal vonult az utcákra egészen 1989-es fordulatig (Feischmidt – Brubaker 1999: 70). A szlovák történelmi tudatban és történelmi emlékezetben 1848 értelmezése kétféleképpen jelenik meg. Az egyik olvasatban 1848 eszmeiségének jelentősége elsősorban a Ludovít Stúr féle nemzeti-nacionalista megújulási mozgalom köré szerveződik, és Stúr alakjának, ideológiáinak mitologikus

<sup>75</sup> A rendszerváltás időszakának emlékezeti mechanizmusait bővebben Kovács Éva tárgyalja (Kovács 2001), míg az államszocializmus és a kollektív emlékezet viszonyát Lengyelországban Izabella Main kutatta (Main 2001).

<sup>76</sup> A képzelt történelemről és a szimbolikus politika összefüggéséről, az ünnepek államosításáról, kisajátításáról, és a politikai erőter manipulációjáról bővebben ld. Gerő András kötetét (Gerő 2004).

interpretációja – mely a polgári forradalom elutasítása mellett egy nyugati társadalmi-fejlődési mintát is jelentett – határozza meg. 1848 nem a nemzeti forradalom jelképeként értelmezhető – legalábbis nem olyan értelemben, mint a magyarság tudatában, ahol elsősorban a nemzeti ünnepet jelenti –, hanem a szlovák nemzeti megújulás mozgalmi jellege kap hangsúlyosabb szerepet, ami leginkább a magyarokkal való szembenállásként, mint a nemzeti öntudat építésének és progresszivitásának ideájaként jelenik meg az identitásképben. A szlovák közgondolkodást 48-ról hosszú időre a magyar-szlovák dominancia viszony determinálta, és ez reláció csak a rendszerváltás után kezdett enyhülni a politikai gondolkodásban.<sup>77</sup> Nemzetállami szinten nem is voltak jellemzőek a 1848-49-es eseményekre, mint a forradalomra vonatkozó megemlékezések, nem volt igazi nemzeti ünnep, ami kapcsolódott volna a 48-as kultuszhoz; mindössze a 150 éves évfordulóra való megemlékezések során történt két kísérlet a 48-as hagyományok politikai aktualizálására.<sup>78</sup> A másik értelmezésben a szlovák demokrácia eszménye jelenik meg; a szlovák nép, aki 1848. május 10-én a lipótszentmiklósi nemzeti követelések előterjesztésekor először állított össze egy demokratikus politikai programot, amit aztán feláldoztak nemzeti célok érdekében (Feischmidt – Brubaker 1999: 84-85). A demokratikus hagyományt kiemelő és erősítő nézet azonban nem bizonyult elég erős identitáspolitikai tőkének; egyrészt a demokratikus forradalom ideálképe nem termelte ki saját mitologikus tradícióját, és így a 150 éves megemlékezések során 1998 sem vált ünnepelhetővé; másrészt a demokráciának és a polgárosodás folyamatának – tradíció hiányában – 1848 nem jelentett megemlékezési alapot (Feischmidt – Brubaker 1999: 87).<sup>79</sup> A rendszerváltás utáni magyarországi 48-as megemlékezések a szlovákiai interpretációval ellentétben azt a polgárosodás elindítójaként, a demokrácia, a nemzetállam megszületéseként értelmezik, és történelmi párhuzamot a gazdasági fellendülésben, a politikai stabilitásban találtak meg. Míg a rendszerváltozást követő néhány évben a politikai aktualizálásban 48-nak, mint az elnyomó hatalom elleni felszabadulás jelképeként inkább a forradalmi és a szabadságharc párhuzama kapott jelentőséget, addig ez a kilencvenes évek végére átalakult: a százötven évvel ezelőtti eseményeket a politikai elit már az európai integráció előfutáraként és az európaiság hagyományaként értelmezi.

Nyugat-Európában a kelet-európai nemzetállami emlékeztetés tendenciájával ellentétben a 19. században rögzült történelmi-politikai szakralitás szemléletét és felfogását lassan felváltotta a kollektív emlékezet pluralista gyakorlata, vagyis a történelem intézménye elsősorban már nem egy központilag deklarált, csak egyféle módon értelmezhető nemzeti ideológiát és múltképet jelentett, hanem a nemzeti egységen belüli érdekcsoportok, társadalmi rétegek ehhez való sajátos narratív viszonyulását eredményezte (Feischmidt – Brubaker 1999: 67). A történelem már nemcsak egy nemzet történetét, hanem a mikrotörténetet, a kisebb

---

<sup>77</sup> Ez azzal magyarázható, hogy a magyar vezetők megtagadtak bizonyos szociális jogokat, valamint a nemzeti elismerést, melynek következtében a szlovák elit a császár oldalára állt. A szlovák nemzetállam szempontjából ez fontos momentumnak számított. Az 1848. május 10-i lipótszentmiklósi nemzeti programban kérvényezett jogokat (szlovák iskolák, nyelv kötelezővé tétele, arányos országgyűlési képviselő, önálló nemzetgyűlés) a magyar forradalmi kormány nem fogadta el, a menekülni kényszerülő Stúr és társai Bécsben megalakítják a Szlovák Nemzeti Tanácsot, és a szlovákság Magyarországtól való elszakadását hirdette meg (Feischmidt – Brubaker 1999: 84).

<sup>78</sup> Az egyik a Meciar által vezetett kormánypártok általi megemlékezés a Szlovák Nemzeti Tanácsról – mely 1848-ban a magyarok ellen szlovák önkéntes szabadcsapatokat toborozott – 1998. augusztus 25-én; valamint a Szlovák Demokratikus Koalíció alapító okiratának lipótszentmiklósi aláírása, ott ahol 1848. május 10-én a *Szlovák nemzet követelése* c. nemzeti politikai programot elfogadták a szlovák forradalmárok (Feischmidt – Brubaker 1999: 85).

<sup>79</sup> István király Szent Jobbjának kultusza kapcsán Árpád von Klimó épp egy ellentétes folyamatot ír le, ahol az államszocializmus utáni „hagyománytermelés” kétirányú tendenciája, az európai demokratikus tradíciók lehetősége és az autentikusabb nemzeti hagyományokhoz való visszatérés közül az utóbbi nem valósulhatott meg (Klimó 1999).

csoportok megélt történelmét, így az egyes etnikai csoportok által interpretált múltképet is jelentette. Kelet-Közép-Európában ez a folyamat csak az 1989-90-es rendszerváltás(ok) után indulhatott meg, azonban mindez az emlékezés gyakorlatát illetően egy többirányú folyamatként komplex formában indult meg.

Rendszerváltás utáni szlovák politikai diskurzusban újraértékelődött 1848 szerepe: először is Ladislav Kovac, a rendszerváltás utáni első kormány kulturális és oktatásügyi minisztere által megjelenik a magyarellenesség, mint a Stúr-féle nemzeti ideológia egyik formáló tényezőjének bírálata, valamint Stefan Elias révén felmerül az az alapvető történelmi kérdés, hogy az 1848-as forradalom ugyanannyira volt a szlovákok forradalma is, mint a magyaroké. A probléma gyökere abban a gondolatban keresendő, hogy nem kellett volna ezt az ideológiát a szlovák nemzeti történelmi tudatban elnyomni és azzal magyarázni, hogy a magyarok kisajátították maguknak a forradalmi eseményeket, annak jelentőségét, valamint a köré szerveződő kultuszt, ami aztán azt a történelmi szituációt eredményezte, hogy a szlovákoknak és a magyaroknak nincs közösen vállalható tradíciója – legalábbis ami az 1848-as történéseket illeti (Feischmidt – Brubaker 1999: 84-85).<sup>80</sup>

A rendszerváltás az emlékezet gyakorlatában valójában egy kétirányú folyamatot indított meg. Először is a szocializmus megdöntése után a társadalmi stabilitás megteremtése és a történelmi bizonytalanság enyhítése érdekében megindult a nemzeti történelmi mítoszok, idealizált történelmi múltképek gyártása, a múltra való mitikus reflexivitás, valamint ezzel egyidőben indult el a múlt rezsím szimbólumainak rombolási folyamata, a szobordöntések, utcanév-változtatások, újratemetések, címerek és zászlók eltávolítása, stb. (Feischmidt – Brubaker 1999: 68).<sup>81</sup> Ez a kettős folyamat az egykori Csehszlovákia területén párhuzamosan

---

<sup>80</sup> Hasonló jelenséget ír le Elena Mannová a közös történelem bizonyos szereplőinek a szlovák nemzeti tudatban elfoglalt helyük értelmezése kapcsán a komáromi Európa teret a szomszédos utcákkal összekötő kapualjak elnevezéseinek kerestül. IV. Béla, V. László, Hunyadi Mátyás, Mária Terézia szlovák szempontból már a magyar nemzeti történelem által „foglaltak” számítanak, a szlovák lakosság így is tekint ezekre a történelmi személyiségekre, vagyis a magyarsággal azonosítják őket. A szlovák diákok csak rövid ideje használnak olyan tankönyveket, ami a szlovák történelmet a magyarországi történelem részeként tárgyalja, a komáromi magyar tanulók pedig magyarországi történelem tankönyveket használnak. Mannová szerint ha a diákok mindkét fél számára elfogadható történelemszemléletben részesülnének, megszüntetné az Európa tér historikus szimbolikájának nemzeti szempontú olvasatát (Mannová 2002: 43-44), és így a közös történelem bizonyos momentumainak nemzeti kisajátításait is. K. Horváth Zsolt az 1848-49-es emlékezések történelmi képéről és interpretációs dilemmáiról számol be, mint „lehetséges” emlékezetéről (K. Horváth 1999a).

Gabriela Kiliánová Milan Rastislav Stefanik tábornok (aki Tomás G. Masarykkal és Eduard Benessel a csehszlovák ellenállás megszervezője, és az 1918-as Csehszlovák Köztársaság egyik alapítója volt) 1919-es pozsonyi temetése kapcsán a korabeli szlovák sajtót (*Národné noviny* – Nemzeti Újság) idézi, mely szintén a szlovák történelmi panteon a közgondolkodásban is elterjedt hiányosságairól tanúskodik: az, hogy a német és a magyar lakosság is részt vett a temetésen „*azt tükrözi, hogy a szegény szlovákoknak is lehetnek nagy emberei, hősei*” (kiemelés a szerzőtől). Az ekkor elhelyezett emléktábla is háromnyelvű (Kiliánová 2001: 49). Ez a magyar lakosság teljes toleranciáját jelentette a szlovák nemzeti hősök irányába – egy évvel a trianoni határmódosítás előtt. Ugyanakkor ugyanez a szlovák újság az 1906-os Rákóczi és Thököly hamvak újratemetésénél érdektelenséget mutatott és arról számolt be, hogy a szlovákok máshogy vélekednek ezekről a történelmi alakokról (Kiliánová 2001: 50-51). A „*hogy kinek is a történelme*” bonyolult és kényes kérdésének kitérőjéhez még annyi, hogy a *Národné noviny* nyelvhasználatában is inkább a szlovák elkülönülést mutatja (szlovák nemzet, szlovák hősök, stb.); az 1906-os újratemetésekről szóló német *Preßburger Zeitung* pedig többes szám harmadik személyben ír – mi földünk, mi nemzetünk, stb. (Kiliánová 2001: 65). Ez a német lap a magyar és az osztrák szempontok összemosásával egyfajta „*történelmi skizofréniát*” állított elő olyan mondatokkal, mint: „*A tegnapi nap különleges jelentőséggel bírt hazánkban*”, vagy „*Minden magyar hazafinak mély fájdalmat kell éreznie, mert szülőföldünk egyik legnagyobb fiának csontjai idegen földben nyugszanak, mivel Rákóczi Ferentől és bajtársaitól saját hazájuk megtagadta a végső nyughelyet*” (Kiliánová 2001: 50) – kiemelések tőlem.

<sup>81</sup> Magyarországon a rendszerváltást követően az új utcák nem az addig tabuknak számító történelmi szereplőkről és szimbólumokról (világháborús áldozatok, 56-os hősök, stb.) kapták nevüket, hanem egyfajta „*depolitizálási*” szándékból a régebbi múlt nagy alakjai jelentek meg. Vagyis névadási rítusnál fontosabb volt a közelmúlt eltávolítása (Kovács 2001: 76).



működött, vagyis a nemzeti történelmi ideológiák termelése mellett a nemzet területén élő kisebb-nagyobb magyar etnikumú csoportok is ekkor folyamodhattak nyilvánosan saját etnikai történelemképükhöz; emlékünnepeik, megemlékezéseik a saját etnikumuk, a magyar nemzeti történelmének kiemelkedő eseményeihez – elsősorban a 1848-49-es kultuszhoz, a Rákóczi hagyományokhoz, világháborús eseményekhez – tartozó mitikus múltképet jelenítik meg.<sup>82</sup> Vagyis amíg a nemzetállamok önnön nemzeti történelmi ideálképüket formálták, addig az etnikumok ezt történelmi képet partikularizálták azzal, hogy egy integráns nemzetállam területén más kontextusba – más etnikai kontextusba – helyezték a történelem bizonyos eseményeit. Különbséget az elmúlt rendszer emlékezeti gyakorlatával az mutatta, hogy az államszocializmus utáni demokráciában már nem volt olyan erős politikai asszimilációs nyomás, diszkriminatív etnikai identitáspolitiká, vagyis az etnikai csoportokat tömörítő nemzet megengedte kisebbségeinek, hogy emlékezzen. A szlovák nemzetállamnak a kisebbségek hagyományai iránti ilyenfokú toleranciája – vagy érdektelensége – megfigyelhető az 1848-49-es események 150 éves évfordulója kapcsán is a magyar közösségek megemlékezéseinél. Amíg mondjuk Erdélyben a magyar ellenségképzetet nagy részben az 1848-as történésekhez kapcsolta a Ceausescu-rezsim politikai propagandája, addig Dél-Szlovákiában ez a viszony közömbösnek volt mondható, mindattól függetlenül, hogy a szlovák jobboldal 1998-ban magasabb és erősebb pozícióban volt ahhoz, hogy feszültségeket kelthetett volna a magyar-szlovák viszonyban, mint az erdélyi nacionalisták.<sup>83</sup> Ebből az következik, hogy az 1848-hoz köthető magyar ellenségkép – még ha a Ludovít Stúr alakja köré szerveződő nemzeti ideálkép ezt erősíteni látszik is – nem olyan mértékben erős, ami a szlovák jobboldal számára inadekváttá válik az ellentétek gerjesztésében (Feischmidt – Brubaker 1999: 85).<sup>84</sup> A 150 éves megemlékezések alkalmából a szlovákok és a magyarok nem is ünnepeltek együtt, a szlovák állam hagyta békében megemlékezni a magyar kisebbségeket. Tehát míg a nemzetállam a nemzeti történelem megerősítésén dolgozott, addig a kisebbségek azt egy más értelmezési tartományból interpretálták, azaz egy szegregációs mozzanat érhető tetten, 1848-49 máshogyan értelmeződik a szlovák és a magyar történelmi tudatban. A közös történelmi események más történelmi tradíciót, más 48-as képet alakítottak ki.

Etnikai szempontból 1848 emlékezete a történelem „*nacionalizálását*” (Plainer 2001: 101) jelenti: bár a forradalom több népcsoportot érintett, azonban a magyarságon kívül egyik nemzetnek sem vált elsődleges nemzeti ünnepévé. Az emlékezet révén a történelem „nemzetivé avatása” – bár azt Plainer Zsuzsa a romániai magyarság kapcsán máshogy értelmezi – a szlovákiai magyar csoportok esetében más, a szlovák nemzettől eltérő megélési, értelmezési és reprezentációs módot jelent; az emlékezeti mintakövetésben nem a szlovák nemzet 1848-as történelmi interpretációját, hanem a magyar nemzeti emlékezet által fenntartott és kanonizált modellt, mint sajátjukat értelmezik. Azzal, hogy a környező népekkel közös 1848-49 a magyarság nemzeti ünnepe lett, a közösen megélt történelem ezen szelete

---

<sup>82</sup> Ilyen „mitoszt” jelentett 1848 emlékezete is, mely a rendszerváltáskor és az utána felerősödő nemzeti és etnikai mozgalmakban egyaránt központi szimbólummá vált. Magyarországon 1956 interpretációja és történelmi képe is hasonló „mitikus” történelmi előzményként funkcionált (Kovács 2001: 69). Az osztrák kollektív emlékezetben 1956 szerepét más aspektusból Rásky Béla vizsgálta (Rásky 2001).

<sup>83</sup> Ugyanakkor Plainer Zsuzsa a nagyváradi helyi román lakosság toleranciájáról számol be, akik – bár olykor nem is tudják, hogy miről szól a magyar ünnep – egyetértenek annak fontosságával. A hegemoniát azzal magyarazza, hogy a vásárló-turizmus és a későbbi migrációk során a románság viszonylag pozitív képet alakított ki a magyarokról (Plainer 2001: 107).

<sup>84</sup> Thomas Hylland Eriksen szerint a „*csopordentitások*” ilyenfajta megnyilvánulásait, azaz az ellenségképet az egymással szembenálló mítoszok generálják, az, hogy „*képtelenek mások családját, szülőhelyét, anyanyelvét és mítoszait a sajátjukkal egyenlő értéküként értelmezni és elfogadni*” (Savolainen 2003: 26).

szimbolikusan „kisajátítottá” is vált.<sup>85</sup> Hasonló szituációt jelentenek és jelenítenek meg a magyar kisebbség körében lezajló 48-as megemlékezések is, nem tartalmaznak olyan rituális diszkurzív formai-tartalmi elemeket, amelyek a szlovákságot céloznák meg (Plainer 2001: 106).

A nemzetállam területén élő kisebbségek szintjén, így Jabloncán is felértékelődött és nagyobb pátozzsal bír a forradalom szerepe, melyet erősít az is, hogy a magyarság „igazi magyarokként” emlegetve olykor felértékelve beszél a határon túli kisebbségről. A falu önmagát a magyar nemzeti többséghez viszonyítja, a magyarság történelmét ugyanúgy sajátjának tekinti, így a megemlékezések politikai-történelmi-lokális jellegűek is egyben. 1848-49 a forradalom és a szabadságért való küzdelem, melyet a közösség összmagyarként definiál és magára aktualizálva jelenlegi helyzetére vonatkoztatja. Az emlékezet révén a nagy magyar nemzeti eseményekhez való visszanyúlás olyan jelképes kapcsolódási felületet jelent a magyarság történelmével és a nemzettel, mely a jelenben már nincs meg.<sup>86</sup> A közösség történelme már csak a múltban kapcsolódik a magyarsághoz, ezért a megemlékezések az összmagyarsággal egy idegen nemzetállamon belüli identitásfenntartást, szimbolikus kontinuitást és egység tudatot jelképezik. Jablonca történelmi tudata mind 1848, mind más történelmi események kapcsán elsősorban a mitikus múlttal jellemezhető, ám a nyugdíjas krónikában és a falu krónikájában ez viszony egyáltalán nem érhető tetten, sőt, az írásokból épp ennek ellentéte olvasható ki. A közös múltkép mítoszokba ágyazott nosztalgikus múltként reprezentálódik, a magyar történelem nagy alakjai – Rákóczi, Kossuth, Petőfi, Bem, az aradi vértanúk, stb., vagy akár a szabadságharc ellen harcoló történelmi alakok is –, valamint eseményei is ezt a mitologikus, mondaszerű ragaszkodást jelenítik meg és tartják fenn.<sup>87</sup> A történelmi tudat, a múlt ilyen reprezentációja és interpretációja tehát hasonló funkcióval bír, mint a „hagyományos társadalmakban” a mítoszok (László 1999a: 59). A faluban még él a Rákóczi, Petőfi, Kossuth, stb. személyéhez kapcsolódó, a szájhagyomány által fenntartott mitikus folklór, és ami lényegesebb, hogy ez nagyban meghatározza a történelem szemléletét, és a történelmi aktualizálás momentuma is jelen van.<sup>88</sup> A megemlékezések tartalmi sajátosságait tekintve nem partikularizálják az eseményeket (nem csatákat, vagy egyes eseményeket emelnek ki) hanem univerzalizálják, kollektívvé teszik 1848-49 szerepét, értelmezését kitágítják és kerülnek az ellenségeskedést (Feischmidt – Brubaker 1999: 69). Ugyanakkor el is határolja magát ezáltal a szlovák nemzetállam történelmétől és annak 48-as történelemképétől, és a többségi magyarság értelmezési kontextusához kapcsolódik. Ez a sajátos interpretatív pozíció egy történelmi szkepszist is generál, melyben a történelmi tények keverednek a mondaszerű, vagy a szájhagyomány által létrehozott történelmi tudati

---

<sup>85</sup> Azt, hogy a szomszédos népek történelmi tudatában 1848 emlékezete miért nem bír olyan mértékű identitáskonstrukciós szereppel, jól példázzák az erre vonatkozó kutatások (Feischmidt – Brubaker 1999, illetve Plainer 2001). 1998-as nagyváradi megemlékezések során Plainer Zsuzsa arról számol be, hogy a helyi románság nagy része nincs is tisztában azzal, hogy mit ünnepeltek a magyarok, a szlovákiai megemlékezésekre pedig az események másfajta szemantikai hangsúlya és eltérő interpretációja volt jellemző.

<sup>86</sup> Maurice Halbwachs úgy fogalmazott, hogy történelem halott emlékezet, amely olyan múltképet őriz, mellyel már nincs fenn kapcsolat (Olick – Robbins 1999: 22). Bár a kor történetírása kritikájának szánta, jelen esetben a történelmi múlthoz való ragaszkodás és szimbolikus kapcsolatteremtés szempontjából érdekes; ahhoz a múlthoz és ahhoz a történelemhez, mellyel a falu – és a határontúli általában magyarság – már csak a kollektív emlékezeti mechanizmusokon keresztül tart fenn jelképes kontinuitást.

<sup>87</sup> Thomas Hylland Eriksen szerint a múlt mitikus „*használata*” ugyanúgy az identitáskonstrukció része, mely egyáltalán nem elvetendő, és ennek megakadályozása, elnyomása a „*társadalmi csoportkötődés*” megszűnésével járna (Savolainen 2003: 26).

<sup>88</sup> A szabadságharc népköltészetének irodalma terjedelmes. Kossuth alakjáról a nép folklórában bővebben Kríza Ildikó ír (Kríza 2003). Az 1848-as mondakör torna megyei vonatkozását Magyar Zoltán gyűjtötte össze (Magyar 2001).

mintákkal. Az 1848-49 kapcsán a nyugdíjas krónikában csak két bejegyzés olvasható. A nyugdíjas krónika első, a magyar történelemmel foglalkozó rövid áttekintő részében így ír:

„Sem tudós sem történész nem vagyok – Cseh-Szlovák Magyar és Világtörténelmet tanultam! És amit átéltem, átszenvedtem! Ma 59 évesen ki merem mondani, a történelem sokat változott, de változtattak is rajta! Hol az igazság? Eldönthetetlen! Pl. Tanultam: Gróf Zrinyi Miklóst vadászaton vadkan ölte meg! 1987 este ½ 12 hírek, halgatom van egy régi vadászpuska Bécsbe: rajta felirat évszám, nap hónap ez a puska ölte meg a Gróf Zrinyi Miklóst! Vagy tanultam: 1849-ben a nagy segesvári ütközetben látták a nagy magyar költőt Petőfi Sándor: lováról lefordulni meghalni ezt írta a történelem. Ma 1989. az zengi a T. V. Petőfi nagy Oroszországba élt ott halt meg, csontjait 140. év után azonosították és hazahozták? Ki hiszi ezt el? Az előzőt is történészek írták le: Ezt is történészek állítják?”<sup>89</sup>

Nem sokkal később szintén a nyugdíjas krónika történelmi bevezetőjében ez áll:

„Következett 1948-49 Kossuth Lajos vezette Szabadság-harc a monarchia ellen.

A felkelést a vérszomjas Hajnau tábornok vérbe fojtva kivégeztetett Aradon 13 Szabadság-harcos hős Tábornokot! Segesváron Petőfi Sándor a Bem tábornoknál csatázó költő is elesett! Kossuth emigrált!”<sup>90</sup>

Látható, hogy a krónika – az említett politikai kontroll miatt – nem tárgyalja részletesen az eseményeket.<sup>91</sup> A rövid tömondatok tömörek, tényszerűek, nem analizálnak, azonban a történelmi kétely érezhető, mint ahogy a tradicionális történetíráshoz és a nép által fenntartott mitikus képhez való ragaszkodás is. A történelem szereplőit tisztelet, kultusz övezi és krónika írója nem fogadja el például Petőfi kultivált alakjáról csak a hagyományosan őrzött történelmi képet.<sup>92</sup> Petőfi többet is jelent a forradalom egy hősénél: a nagy népi-nemzeti költőt, aki a néphez szól, a krónika többször is idézi és illusztrál verseivel. Ami itt fontosabb és a már vázolt politikai-történelmi okokon túl részben magyarítja történelmi szkepszist, az a személyesen megélt és áthagyományozódott történelem szemlélet. A generációkon keresztül való átadás az egykori átélés tényével egyrészt az igazságtartalmak relevanciáját hitelesíti, másrészt pedig olyan torzulásokat is eredményezhet, ahol keverednek valós és fiktív elemek.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Idézet a falu nyugdíjas krónikájából.

<sup>90</sup> Idézet a falu nyugdíjas krónikájából. A szabadságharc évszámának elírása a krónikában tévedés, a falu lakói tisztaban vannak a történészek helyes időpontjával.

<sup>91</sup> Az 1848-49-es mondanakörhöz és a Habsburgokról szóló történetekhez csak közvetetten kapcsolódik egy bejegyzés a falu krónikájából: „A falutól északnyugatra terül el az Andrássyak kertje. Itt dolgoztak a favágók és szénégetők. A kitermelt szenet Dernőre szállították. Itt készítették vasból a különféle használati tárgyakat. Ilyen pl. a Széchenyi hid vasalkatrésze is.” Magyar Zoltán az 1848-as emlékek és a Habsburgok kapcsán megemlíti egy elbeszélést Dernőre, a Lánchídra és I. Ferenc Józsefre vonatkozólag (Magyar 2001: 220).

<sup>92</sup> E. Rothacker a történelmi tudatot, „történelmi érzéket” a múlt alakjainak és eseményeinek megőrzése, emlékezetben tartása és elbeszélése szerint mint ösztönös emberi tulajdonságot közelíti meg, mely révén „a szóbeli történelemhagyományozás az írásbeli feljegyzésnél is erősebben kötődik ahhoz a csoporthoz, amelynek sorsáról tudósít” (Assmann 1999: 67). A történelem ilyen irányú szemlélete és interpretációja ugyanúgy az identitáskonstrukció részévé válik. Mint ahogy Assmann a múlt mitikus értelmezése kapcsán ír, amikor is a múltkép alaptörténetekbe, mítoszokba fordul, de megőrződik annak realitása, és a rítusok, ünnepek révén az felidéződik (Assmann 1999: 78).

<sup>93</sup> Hanneleena Savolainen (Thomas Hylland Eriksen idézve) a múlt és a mindenkoriban jelentben való értelmezés pluralitásának tárgyalásakor kitér a történetíró szubjektivitására, aki elsősorban úgy jeleníti meg a történelmet, hogy azt kortársai megértsék (Savolainen 2003: 26). Vértési Lázár szerint – igaz az oral history-ról beszélve, amely a személyes megélés szempontjából ugyanúgy értelmezhető nemcsak az elbeszél, hanem a lejegyzett történetekre is – ezekben a megjelenítésekben a szubjektivitás a narratív dialogicitás párosul (Vértési 2004: 164). Azaz a krónika kevésbé objektív hangon történelmi dialógust hoz létre a közösséggel, mely azon túl, hogy rögzít, interpretál is. A krónikaíró hasonló szerepben tűnik fel; egyrészt nem tud – nem is akar – objektív lenni, másrészt egyik fő feladata a saját történelem „popularizálása”, közérthető értelmezése és átadása. Mindezt egy tradicionálisabb történelem szemléletű, historizáló és mitizáló narratívát eredményez. Ugyanakkor a krónika, a személyesen megélt és megjelenített múlt hitelességének problémáját is hordozza. A szemtanúként elbeszél és megjelenített történelem lehetőségeiről és korlátjairól bővebben Vértési Lázár értekezik (Vértési 2004), a történelmi megítélésről, az elbeszélésről, a történelem és a morál viszonyáról ld. Kelemen János írását (Kelemen 1987). Mindazonáltal Eriksen szerint a múlthoz való mitikus ragaszkodás, interpretáció és megjelenítés a csoportidentitás és a közösségi integritás egyik fontos eleme, és ez a mitizáló aspektus szükségszerűen elengedhetetlen a kohézió megteremtéséhez (Savolainen 2003: 26).

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

„Regölés 1710-ből? Kraszna-Horkáról!:

- I. Kraszna Horka büszke vára;  
Ráborúlt az éj homálya?  
Tornyok ormán az őszi szél;  
Elmúlt dicsőségről mesél?  
Olyan kihalt, olyan árva?  
Kraszna Horka-Büszke-Vára!!!
- II. Harcosa-i rég pihennek;  
A bújdosó Fejedelmnek?  
A toronyból késő este;  
Tárogató nem szól messze?  
Rákóczinak dicső kora?  
Nem jó vissza többé soha!!!”<sup>94</sup>

Míg tehát Magyarországon 48 emlékezetében közvetlenül a rendszerváltás után a forradalom és a szabadság ünneplése nagyobb hangsúllyal bírt, majd napjainkban már egyre inkább a demokratikus európai integráció képeként értelmeződik, Szlovákiában pedig a nemzeti-nacionalista megújulás ideája mellett a demokratikus hagyományok narratívája is megjelenik a politikai diskurzusban, addig egy szlovákiai magyar kisebbségi közösség, Jablonca kollektív emlékezetének gyakorlatát és történelmi tudatát a magyar forradalom idealizált képe határozza meg 1848 kapcsán. Ez viszont azt a szituációt eredményezi, hogy bár a falu önmagát a magyarországi interpretációhoz kapcsolja és 48 jelentőségét ebben definiálja, valójában mégsem teljesen ugyanaz reprezentálódik, mint a jelenlegi magyarországi politikai diskurzusban; vagyis az európaiság képe helyett a forradalom és a magyar szabadság tradíciójának idealizálása erősebben él. Azaz a közösség azon magyarországi mintához ragaszkodik és a megemlékezések diszkurzivitása még mindig azt a történelmi szituációt jeleníti meg, ami Magyarországon a rendszerváltást közvetlenül követő néhány évben uralta a 48-as kollektív gyakorlatot.

## AZ EMLÉKMŰVEK PROBLEMATIKÁJA

Póto János ez emlékezet egyik médiumát, a köztéri szobrokat elsősorban olyan maradandó, az állandóság igényével köztéren nyilvánosan felállított alkotásokként definiálja, amely díszítő-esztétikai és politikai-emlékeztető funkcióval bírnak, és melyeket a politikai hatalom berendezkedésétől függően kisebb-nagyobb mértékben ellenőriz (Póto 2003: 17). Az emlékeztető funkcióval a politikai hatalom a létrehozott múltképet mindig az aktuális jelen viszonyaihoz igazítja, propagandájával a felülről jövő tudatosítást igyekszik megteremteni, ugyanakkor az emlékeztetés egyben a felejtés igényét is kelti. A felejtés-felejtetés hasonló viszonyban áll, mint az emlékezés-emlékeztetés; a domináns intézmény – a nemzetállam – etnopolitikai szempontból emlékeztet és felejtet, míg egy kisebbségi közösség emlékszik és

<sup>94</sup> Idézet a falu nyugdíjas krónikájából; az idézet a krónika bejegyzésének írásmódját követi. A Rákóczi-hagyományban népszerű tárogató több, elsősorban Szabolcs-Szatmár-Bereg megyében gyűjtött változatát Molnár Sándor kötete közli (Molnár 2003).

felejt. A kulturális felejtés politikai emlékeztetés következtében jön létre, olyan stratégiák eredményeként, melyekben az adott politikai rendszer legitimitásának megteremtésére törekszik (Main 2001: 69).<sup>95</sup> Az állami szintű politikai megközelítés jelen esetben nem állja meg a helyét, hiszen Jabloncán az emléktáblát és a kopjafát a közösség állította, a honvéd hadnagy sírját pedig csak a megemlékezések avatják emlékezeti médiummá. Az emlékhelyek politikai vonatkozásának kérdése a közösség felől megközelíthető, és annak etnikai szintű politikai problémái relevánsak: egy kisebbségben élő közösség igényt tart identitásának megőrzésére és ezt többek között a megemlékezésekkel szimbolikusan jelzi az integráló nemzetállam felé. Mindazonáltal Jablonca esetében ettől sokkal hangsúlyosabb a közösség irányába történő szimbolikus kommunikáció. Az állandóság jelképes igényét az emlékművekkel nem az államhatalom, hanem a közösség teremtette meg, és ugyanúgy szól a politikai hatalomnak, mint a falunak. A felsőbb rendszerrel szemben az etnikai identitás minden körülmények közötti megtartásának igényére formál jogot, a „nem-felejtést” jelzi; a közösséget pedig a közösségi integritás állandó megőrzésére figyelmezteti. Ebből a megközelítésből a hadnagy sírja egy stabil, állandónak mondható emlékezeti médium, melyet nem alakíthat az aktuálpolitika (tehát nem áll fenn a szobordöntés, mint a politikai aktualizálás és jelképes rendszerváltás motívuma), legfeljebb annak emlékezeti célú és önkép-reprezentációs használatát befolyásolhatja. A nyilvánosság és a politikai ellenőrzés kapcsán meg kell jegyezni, hogy ezt a két kategóriát nagymértékben meghatározza a falu rurális jellege: a nyilvánosság tekintetében a megemlékezések sokkal inkább a közösségnek, mint az államnak, vagy egy másik etnikumnak szólnak. A falu emlékművei kapcsán a rendszerváltás utáni politikai kontroll sem jellemző, ez talán hangsúlyosabb egy nagyobb, többetnikumú városban, mint egy apró, eldugott, magyar faluban, így például a Rákóczi fejfa elkészítésénél nem kellett igazodni az adott politikai rendszerhez, a jabloncai alkotások esztétikailag nem is mondanak ellent a politikai rendszernek (Pótó 2003: 18). Ugyanakkor a demokrácia intézménye már megteremtette kisebbségek öntudatformálásának lehetőségét, többek között azt, hogy emlékműveket állíthassanak, így az emlékeztető funkció nem hatalmi dominanciát és kényszert jelent, hanem átvitt értelemben a közösség viszonyából értelmeződik. Nem az államhatalom emlékeztet önkényesen nemzeti jelképeivel egy konstruált történelmi múlt elsajátítására és a saját etnikus történelem elfelejtésére, hanem a közösség emlékezteti önmagát saját szimbólumaival a saját múltkép fenntartására.

Az is fontos kérdés, hogy mennyire értelmezhetőek Jablonca emlékműveinek politikai, vagy nemzeti jellege, illetve azok egy kisebbség etnikus emlékhelyei, vagy magyar nemzeti emlékművek. Az ide vonatkozó szakirodalom az emlékműveket a hatalom politikai jelentősége szempontjából különbözteti meg: az emlékműmegőrző alkotások kisebb politikai jelentőségű, kvázi politikai vagy nemzeti objektumok, a kimondottan politikai emlékművek feladata pedig a „hagyományörzés”, jeles történelmi személyek, kiemelt események kultuszának ápolása (Pótó 2003: 19). Ez a tipizálás egy adott nemzet emlékműveire vonatkozik, azonban igaz lehet egy nemzetállam etnikumai által létrehozott alkotásaira is – de

---

<sup>95</sup> Lévy-Strauss „hideg” és „forró” társadalom kategóriáiból kiindulva Jan Assmann részletesen tárgyalja a „hideg” és a „forró” emlékezést. Strauss szerint a „hideg” társadalmakban bizonyos intézmények, társadalmi mechanizmusok révén kizárják a történelem struktúraváltozását, amivel egy sajátos emlékezeti mechanizmust tartanak fenn, illetve gátolnak is bizonyos emlékezeti folyamatokat; míg a „forró” társadalmak sajátja a történelem, annak változásai, melyet az emlékezet tart fenn és az identitás megerősítését szolgálják. Az uralom, a politika, az emlékezet és a felejtés viszonylatában a hatalom lehet az emlékezet serkentője és gátlója is egyben. A kisebbségek történelmére és önkép-reprezentációjára nézve a csehszlovák nemzetállam, mint „hideg” társadalom politikai úton és eszközökkel fenntartotta saját emlékezeti és emlékeztetési struktúráját, vagyis támogatta saját nemzeti emlékezetét, ugyanakkor befagyasztotta az etnikumok történetét, kollektív emlékezeti megnyilvánulásait, amik, „*az uralom alatt állók*” – Assmannal szólva – „*linearizálni akarják a történelmet*”, melyet az uralom el kíván felejteni és felejtetni. Minderről bővebben ld. Assmann ide vonatkozó részét (Assmann 1999: 68-73).

nem az államhatalmi politikai emlékeztetés, hanem a közösségi emlékezés és identitásmegőrzés aspektusából. A kopjafa esetében a megjelenítés szimbolikus, a tartalmi jelentőséget nem a figuratív esztétikum fejezi ki (például nem egy csata vagy személy van megjelenítve), hanem az ismert és hozzáasszociált múlt- és történelemkép. A sír esetében a tartalmi közelséget a hadnagy személye és az eseményekhez való szorosabb, kauzális kapcsolata hozza létre, szemiotikai szempontból azonban a jelentő formai egysége nem fedi le a jelentett tartalmát – a megváltozott funkció során kialakult hozzácsatolt jelentéshorizontot, vagyis az eltérést a jelentési szituáció megváltozott feltételei okozzák (Méri 1975: 146). Mindkét emlékhely kapcsán a tartalmi és esztétikai metszéspont nem jelenik meg adekvát formában, míg az emléktáblánál a tartalmi egység adott – mely a történelmi értelmezhetőséget, az interpretatív kontextust is feltünteti, ezen kívül az emlékezés orientációja is egyértelműen meg van jelölve. Politikai emlékműveknek nem az államhatalmi propaganda és az emlékeztetés-felejtetés értelmében minősülnek, hanem olyan mértékben értelmezhetőek annak, amennyi politikai felhangot hordoz egy etnikai emlékhely, valamint maga a megemlékezés rítusa. Ez a politikai tartam egyaránt vonatkozik a történelmi múltra és a recens viszonyokra, melyből mindig annyit jelenít meg, amennyit a közösség hozzáasszociál és amit a megemlékezéseken a kommunikatív emlékezet révén szimbolikus hozzátesz, reprezentál. Magyar nemzeti emlékművekként abból a szempontból értelmezhetőek, hogy az emlékezet tartalmi vonatkozásai a magyar nemzet történelmi eseményeihez, alakjaihoz kapcsolódnak és azokat emelik ki, valamint hasonló kontextusban interpretálja azokat, mint a magyarság (például 1848 emlékezete elsősorban a forradalmat jelenti a faluban, nem azt, mint mondjuk a szlovák nemzeti emlékezetben). Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy nemzeti emlékműnek csak az adott nemzet területén elhelyezkedő alkotások tekinthetőek-e, vagy egy másik nemzetállam korpuzán belül élő etnikum saját nemzetiségének történelmi, politikai, stb. szituációit, szimbólumait, eseményeit, stb. megjelenítő objektumai is. Vagyis magyar nemzeti emlékműnek számít-e mondjuk egy Szlovákiában felállított Kossuth-szobor, vagy inkább egy magyar kisebbség etnikus emlékhelyének kell tekinteni.

A harmadik alapvető probléma, hogy lehet-e Jablonca esetében a szó szoros értelmében köztéri emlékművekről beszélni. A szó tágabb értelmében igen, hiszen az emlékezeti médiumok – még Kaposi György sírja is – közterületen találhatóak, de más funkciót látnak el, mint mondjuk egy kisebbség egy forgalmasabb, többitnikumú város centrumában, központi terén elhelyezett emlékezeti célú monumentumai. A köztér fogalma a megemlékezések szempontjából általában egy nagyobb város belvárosi részére vonatkozik, ahol valóban egy kisebbség emlékeztetőt szolgáló alkotás felállítása a területi meghódításának igényével lép föl, jelképes területfoglalásnak minősül, mely a nagyobb nyilvánosságnak is szól.<sup>96</sup> Jablonca emlékművei ellenben más környezetben helyezkednek el: az emléktábla a templom területén, annak külső falán, az 1848-as emlékhelyként funkcionáló sír pedig a temetőben található. Ez a két emlékezeti médium egyrészt olyan nyilvános helyen helyezkedik el, ahol a közösség minden tagja „hozzáférhet”, másrészt két szakrális környezetről van szó, mely a megemlékezéseknek nagyobb nyomatékot és pátoszt biztosít, valamint az emlékhelyeket kvázi „felszenteli”. A nyilvános emlékezet itt egy kétirányú folyamat; egyrészt a kisebbségi magyarság nyilvános tereken is megjelenhetett emlékműveivel és rendezvényeivel, és ami lényegesebb, hogy a lokális közösség saját magának reprezentálhatta mindezt. Ezért Jablonca

---

<sup>96</sup> A közeli és nem tisztán magyar lakosságú nagyobb városban, Rozsnyón viszont a megemlékezések a szlovák lakosság felé is történő nyilvános megjelenítést jelentik és az etnikai határok hangsúlyozása jobban tetten érhető. Különleges reprezentációs alkalmat jelentett többek között a nemzeti gyásznapi alkalmából a 2004. október 6-i megemlékezés az aradi vértanúkról, hiszen az események egyik helyszíne, a Kossuth szobor csak néhány hónapja lett felállítva, bővítve és kiterjesztve ezáltal a helyi magyarság emlékeztetőnek reprezentációs terét. A komáromi magyar-szlovák reprezentációs viszonyról Elena Mannová számol be az emlékművek kapcsán (Mannová 2002).

esetében a nyilvánosság fogalma más irányultságot jelent: a megemlékezéseken nem csak a falubeli szlovákság, vagy egy nagyobb városi nyilvánosság hiánya miatt érhető kevésbé tetten a nagyobb „publikum” irányába történő etnikai önkép és az etnikai elkülönülés reprezentatív célzata, hanem a helyek „sajátként” való értelmezése (a közösség saját temploma és temetője, nem egy város köz-tere) és a szakralitásukból adódó intimitás (a „szentként” kezelt terek vallási-patetikus aurája a konfrontációt valamilyen szinten kizáró tényező) miatt azok szigorúan a faluközösséget szólítják meg.<sup>97</sup> Az 1848-as emlékhely jellegéből adódóan ez nem is vihető ki egy nagyobb nyilvános térbe. Ez persze nem azt jelenti, hogy az etnikai identitás megjelenítésének ilyen formájából hiányozna a szlovák nemzethez intézett szegregáció ideájának igénye, csak a falu etnikai homogenitásából adódóan ez elmarad (viszont látenszen és jelképesen a köztudatban jelen van), kevésbé értelmezhető. Természetesen az etnikus emlékhelyek mindig újratertik és szimbolikusan kijelölik az etnikai határokat,<sup>98</sup> ugyanakkor az emlékművek és az emlékünnepek társadalmi gyakorlata helyreállítja a történelmi-politikai diskurzust, valamint lehetővé teszi a marginalizált etnikus történelem restaurációját és annak nyilvános megjelenítését (Plainer 2001: 98). A nyilvános szféra helyett azonban a falu mindezt maga felé kommunikálja – saját nyilvános terében.

A Rákóczi kopjafa esetében már inkább egy nyilvánosabb térről lehet beszélni, hiszen a községháza előtt, a falu központjában található. Bár a fenti értelemben vett köztérnek ez sem minősíthető, azonban tény, hogy itt valamelyest nagyobb a tér a közösségi összejövetelre, és a ceremónia úgymond profánabb környezetben zajlik, mint a másik két emlékhely esetében. A fejfa helyének nincs szimbolikus jelentősége, inkább praktikus okokból lett a hely kijelölve. A falu gyakorlatilag egy központi utcából áll, és a községháza előtti park bizonyult alkalmasnak egy nagyobb csoport rendezvényeinek megtartásához. Ezzel szemben a temető talaja elég egyenetlen föld, ez kevésbé ideális hosszabb ceremóniák megrendezésére, és a templom területén elkerített, az emléktábla előtti bejáró sem képes sok ember befogadására, legfeljebb a kapu előtt, az utcán van elég hely. Azonban a szemiozis során az emléktábla helyének kijelölésében és a sír 1848-as emlékhelynek választásában nagy szerepet kapott a már említett szakrális környezetbe való elhelyezés, illetve az elhelyezkedés. A templom bejárata melletti II. világháborús tábla a megemlékezések rítusa nélküli mindennapi emlékezést is szolgálja, a templomba bemenet elkerülhetetlen annak figyelembe vétele. Kaposi György sírja nem a közösség által felállított emlékmű, hanem egy, a már mnemotechnikai gyakorlatot megelőzően létező objektum, melyet a falu az emlékezeti használata szemiotizált és „avatott” emlékhellyé.

Míg egyes töbбетnikumú lokális társadalmakban – nagyobb városokban, falvakban, ahol az integráns nemzetet alkotó népcsoport kisebbségeivel él együtt – az emlékhelyek szimbolikus területfoglalásoknak, a közterületek elhódításaként értelmezhetőek; a kisebbségi csoport

---

<sup>97</sup> Szintén Rozsnyón 2003-ban március 15-e egy egész napos összetett program volt. Délelőtt a Kossuth szobornál *Március 15-i rajzműhely* volt, majd ugyanitt egy megemlékezést rendeztek. Ezt követően a rozsnyói köztemetőben Szörcey Antal honvéd százados sírjánál koszorúztak és emlékműsort tartottak, egy óra múlva pedig Petőfi Sándor emléktáblájánál Tökéczki László budapesti történész mondott beszédet. Késő délután ugyanő tartott előadást *Nemzetstratégia és az európai integráció* címmel. Az ünnepen öt környékbeli éneklőcsoport (Berezéte-Körös, Várhosszúrét, Krasznahorkaváralja, Hárskút) és fellépő közreműködött. Mint látható, a megemlékezés itt közel egy egész régiót megszólító, nagyobb volumenű egész napos rendezvény volt.

<sup>98</sup> Az etnikai határok szimbólumokkal való meghúzásának különös esete a komáromi Matica Slovenská kezdeményezései, ami már 1992 óta próbál felállítani egy Cirill és Metód emlékművet felállítani a város egyik közterén (amit 2000-ig hétszer utasított el a város). Az eset abból a szempontból érdekes, hogy épp a magyar-szlovák határnál, Komáromban akarják meghúzni az etnikus és egyben nemzeti határokat is, azaz ezzel megerősíteni a jelenlegi demarkációs vonalat, valamint a fenyezetettség-érzetet ébren tartani és a konfliktusokat a reprezentációk által kihasználni (Mannová 2002: 45). Az eset nagy port kavart országsszerte, a kereszténydemokrata mozgalom a Magyar Koalíció Pártján úgy próbált elégtételt venni, hogy az Európai Demokratikus Unióba való belépés alkalmával akadályozta (Mannová 2002: 35).

rituális életének, tradícióinak, történeti tudatának és kollektív identitásának megjelenítési és megélési tereiként, mint a közös területen a többségi társadalomtól való etnikai elhatárolódásként, szegregációs, megkülönböztető mozzanatként funkcionálnak, addig Jabloncán a kollektív emlékezet térhasználatára másfajta viszonyulást jelent. Jablonca etnikailag homogén jellegéből adódóan nincsenek érintkezési felületek a szlováksággal, a megemlékezések alkalmával sem etnikai, sem vallási konfliktusok, sem egyéb kontakt zónák sincsenek. A faluban hétvégi házzal rendelkező néhány szlovák lakos nem is igen vesz részt ezeken az ünnepeken, a falu református és katolikus lakossága pedig mindig is harmóniában élt. A még létező, de egyre inkább enyhülő tendenciát mutató lokális politikai konfrontáció ellenére a kollektív emlékezeti mechanizmusokban való közreműködést és egyetértést illetően Jablonca politikai vezetése is egységesnek mondható, nincs meg a különféle politikai és a társadalmi szervezetek azon versengése, hogy az ünnepeken ki hogyan képviselje és jelenítse meg a magyarságot.<sup>99</sup> Ez talán egy aprófalvas területen és kisebb települések között jobban működik, mint egy nagyobb városban, ahol előfordul, hogy az etnikai elit egyes csoportjai különböző reprezentációs identitáspolitikákat ütköztetnek (Plainer 2001: 93); míg a kisebb lélekszámú közösségek aktív tömörülései inkább próbálnak összefogni akár azzal is, hogy ünnepeiken szerepeltetik a környék és a szomszédos falvak társulásait, stb. (mint például a kopjafa avatásra meghívott Várhosszúréti Ifjúsági Szervezet). Ez a társadalmi különállás a generációk között sem jelenik meg – nincs is a faluban az ifjúságot tömörítő szervezet –, a megemlékezéseken a fiatalok és az idősebbek (az asszonykórus keretében is) együtt vannak jelen.<sup>100</sup> Igaz, hogy a kollektív emlékezés itt is egyfajta etnikai szegregáció a szlovák nemzetállamtól és szimbolikus térfoglalás is egyben azzal, hogy a közösség a nemzet területén belül jelöl ki „etnikus” emlékhelyeket, viszont a megemlékezés mindinkább a közösségnek szól, a közösségre koncentrálódik. A kollektív kommunikatív gyakorlatban így dominánsabb a „saját területen” – olyan lokális területen, lokális egységen, ahol nem kell más etnikumokkal osztozni, tehát a faluban –, a saját etnikumnak szóló szimbólumok, a közösségi kohézió, valamint ezzel egyidejűleg az összmagyarsághoz tartozás megjelenítése. Ebből az aspektusból tehát kulcsfontosságú a lokalitás, a lokális identitás és a lokális egység kérdése.<sup>101</sup> Másrészt a 48-as megemlékezések

---

<sup>99</sup> Ez a versengés azt jelenti, hogy a közösség „szimbolikus terében a politikai és a társadalmi rend különféle elképzelései csapnak össze” (Niedermüller 2000: 95), mely a „közemlékezet kultúráját” úgy igyekszik megteremteni, hogy kihasználja „az ünnep, az emlékmű és a mítosz összefonódását” (Mannová 2002: 36). A magyarországi rendszerváltást közvetlenül megelőzően ez a versengés a szocialista rezsim és az ellenzék között az emlékezésben való részvételért és az ünnep kisajátításáért folyt (Kovács 2001: 70). Ugyanígy a szobordöntések is a politikai elit versengéséről tanúskodnak (Kovács 2001: 78). Jabloncán azonban a megemlékezések során nem artikulálódik a magyar politikai elit diffúziója, mint mondjuk a Plainer Zsuzsa által bemutatott nagyváradi események kapcsán (Plainer 2001), vagy akár egyes nagyobb felvidéki városokban. Rozsnyón például a 2004 februárjában a Magyar Koalíció Pártja, a Csemadok Területi Választmánya, valamint Gömöri Ifjúsági Társaság által kezdeményezett, végül a szlovák kormány és Csáky Pál segítségével újra felállított Kossuth-szobor ügye az etnikai elit megosztottságát és ezen szervezetek komoly konfrontációját eredményezte. A történelmi emlékezetért vívott harcot Kovács Gábor a mohácsi történelmi emlékhely példáján szemlélteti (Kovács 1996), Izabella Main tanulmánya pedig a lengyel nemzeti ünnepekért való versengést szemlélteti a kommunista állam és a római katolikus egyház között az 1944 és 1966-os időintervallumban (Main 2001).

<sup>100</sup> Attól függetlenül, hogy a faluban több csoport is tevékenykedik, a közösségi emlékünnepek alkalmával a politikai és a generációs elkülönülés nem jellemző. Bár a Nyugdíjas klub az idősebbeket, a Jabloncai Polgári Társulás elsősorban a középkorúakat, illetve a fiatalabbakat szólítja meg, a Csemadok jabloncai szervezete és az asszonykórus tagjai között pedig egyaránt több korosztály képviselteti magát; az olykor jelenlévő generációs és politikai konfrontációk mégsem a megemlékezéseken és az ünnepeken, hanem inkább a hétköznapi életben jelentkeznek.

<sup>101</sup> Hanneleena Savolainen finn etnológus az „örökség”, mint az áthagyományozott múlt értelmezésével rámutat helyek illetve a lokalitás, a csoportidentitás és a kulturális örökség kapcsolatára. Az átörökölt múlt argumentációi lehetnek egy nemzet vagy egy lokális közösség, kisebbségi csoport reprezentációi is, mely regionális szinten a



más szintéren, nem például egy városi közterületen elhelyezkedő 1848-as emlékműnél, vagy valamelyik csata szlovákiai helyszínénél megtalálható történelmi emlékhely zarándoklatszerű felkeresésével történnek, hanem a falu temetőjében, egy sírnál zajlanak, ezáltal a közterületi térnyerésekkel ellentétben más értelmezési kontextust nyernek. A faluban nincs 1848-as emlékmű, így a közösség az ünnepeket az eseményekhez kapcsolódó, a faluban fellelhető szimbolikus objektumhoz köti, és erre ideálisnak bizonyult az egykori honvéd hadnagy sírja.<sup>102</sup> A sír ereklyeként, 48-as relikviaként funkcionál, mely a magyar nemzeti eseményeket jelképesen Jabloncához kapcsolja, így létrejön a szimbolikus történelmi kontinuitás, a mitikus kapcsolódási pont, amellyel a lokális közösség belehelyezi magát egy tágabb történelmi kontextusba, a magyar nemzethez és történelméhez való tartozás gondolatiságába.<sup>103</sup> Mint az ereklyekultuszokban a relikviák a transzcendencia hordozóinak és az igazság eszméjének megtestesítőinek bizonyultak (Klimó 1999: 45), maga a sír, mint ilyen relikvium a történelem hiteles képének és „igazságának” maradványként értelmeződik a közösség számára, mely egyfajta sajátos „zarándoklatot”, azaz emlékezés gyakorlati mechanizmusát indította be. Az emlékhely transzcendenciáját a mögötte megjelenített múltképből fakadó szakrális tisztelet, igazságának relevanciáját az egykori események nemes igazságtartalma szentesíti, hitelességet pedig az kölcsönöz az emlékműként funkcionáló síremléknek, hogy a hadnagy személyesen is részt vett a történelem ezen fontos momentumában, vagyis a kontinuitás materiája, fizikai megteremtője, azaz relikviuma. Az emlékezeti médium mindezek által hihetővé is válik, és a kollektív megemlékezés a „szenttel” való találkozás és részesedési rítus (Klimó 1999: 46). A megemlékezések során az ünnep nemzeti jellege a sír és a honvéd hadnagy személyén keresztül ugyanakkor a lokalitással is párosul.

A megemlékezések kapcsán tehát jól tettenérhető a történelem tényeiből kiinduló etnikus identitáskonstrukció és a lokális identitás konstellációja. A falu egyrészt a múlt eseményeinek tükrében ragadja meg és tartja fenn magyarságát, másrészt Kaposi György személye a helyi társadalom szemében a lokalitást, a lokális tudatot is erősíti. Bár elmondható, hogy az 1848-as megemlékezések során a magyarságnak az ünnep univerzális jellege hangsúlyos, azonban ki kell emelni egy fontos tényezőt, ami alapján másképp interpretálódik a szabadságharc emléke. Az idegen kulturális és asszimilációs környezetben felerősödik az etnicitás kérdése, és ezáltal a nemzeti megemlékezésben dominánsabbá válik a forradalom ténye és forradalmi jellege (Plainer 2001: 92). Feischmidt Margit és Rogers Brubaker szerint abból a tényből kiindulva, hogy a szlovákok 1848 emlékezetét gyakorlatilag átengedték a magyaroknak, Szlovákiában a magyarság megemlékezéseinek inkább a lokális, mint politikai-nemzeti jellege hangsúlyosabb (Feischmidt – Brubaker 1999: 87). Igaz, hogy a lokalitás nagy jelentőséggel bír a falu kollektív identitásában, azonban figyelembe kell venni azt is, hogy a makro- és mikro szintű politikai felhang relevanciája ugyanakkora szerepet játszik, elsősorban azért, mert a megemlékezések csak a politikai rendszerváltás után megengedettek. Másrészt a történelmi megemlékezések egy etnikum körében mindig politikai indíttatásúak is egyben, nemcsak az adott történelmi szituációt jelenítik meg, hanem a recens politikai viszonyokra (ugyanúgy a lokális, az etnikai és az állami szintű politikai viszonyokra) is aktívan reflektálnak; egy elcsatolt kisebbség léte nemcsak történelmi kérdés, hanem mindenkor politikai problémákat is hordoz. Jablonca kollektív önképét nem lehet kizárólag történelmi tényekkel és az ebből

---

saját „helyhez”, környezetehz – örözt örökséghez, a múlthoz – való kötődés a kollektív identitás megjelenítése (Savolainen 2003: 25).

<sup>102</sup> Az 1848-as megemlékezéseknél a temetőben, illetve bizonyos síroknál való koszorúzások a ceremónia egyik bevett és gyakran használt motívuma. Általában honvéd síroknál emlékeznek meg, (ilyen rozsnói köztemetőben Szörcey Antal honvéd százados sírja; Nagyváradon a szabadságharc elesett hőseinek kialakított sírkert; stb.), Jabloncán viszont Kaposi György sírja az egyetlen 48-as emlékezeti médium.

<sup>103</sup> Az ereklyekultuszt, mint társadalmi jelenséget és ennek nemzeti-vallási funkcióját Árpád von Klimó vizsgálta a Szent Jobb példáján keresztül (Klimó 1999).

konstruálódó történelmi tudattal magyarázni, jelen esetben a történelem és a politika szoros összefonódása, hosszú évtizedeken keresztül kokettálása csak bonyolítja a helyzetet, amihez még a lokális politika szerepe is hozzájárult. A faluban a magyar nemzeti ünnepekről való megemlékezések a magyar nemzethez való tartozást jelenítik meg. Itt elsősorban nem csak a megemlékezésből adódó ünnepről van szó, hanem egy kisebbség etnikai önképének megtartásának szimbolikus harcáról. A forradalomról és szabadságharcról való közösségi emlékezet kapcsán ugyanaz mondható el, mint a felidézett Rákóczi történelmi-ideálkép esetében: a forradalmi attitűd és a jelképes identitás-fenntartó stratégia dominanciája és reprezentációja. Azonban meg kell jegyezni, hogy a közösségi identitás összetett kérdésében nem kizárólagosan a történelmi tudat a fő integratív és normatív szervezőelem, az önkép nem csak a történelem tényein, a történelmi tudaton keresztül érhető tetten, ellenben tagadhatatlan, hogy a megemlékezések, „*emlékezetvállalások*” során ezen „*identitáspolitikák*” történelmi-politikai vetülete is formáló erővé, formatív tényezővé lép elő (Plainer 2001: 94).<sup>104</sup>

### „A TÁVOLBÓL EMLÉKEZNI” – EGY KÜLÖNLEGES EMLÉKHELY

A csoport és közösségi tereinek – tehát magának a közösségi kommunikációnak, interakciónak, a közösségi életnek, közösségi tudatnak – jelképes és érzelmi koherenciáját bármiféle, a saját helytől való kényszer szülte vagy önkéntes elszakadás nagymértékben felerősíti: ha egy közösség vagy akár egyén is elszakad az őt körülvevő megszokott társadalmi környezettől, természetesnek tűnhet, hogy jobban ragaszkodik az otthona iránt. Vegyük az elszakadásnak egy speciális esetét, a migrációt, azt az esetet, amikor az egyén saját döntéséből hagyja el szülőföldjét (aminek természetesen megvannak a kényszer szülte szociális, társadalmi, gazdasági, megélhetési, stb. okai, de nem külső nyomás, mondjuk száműzetés hatására vándorol el). Ebben az esetben az otthonra, mint közösségi térre és közösségre való emlékezetnek eklatáns érzelmi példája a honvágy, illetve azok az emberek, akik egy idő után hazatértek. Jabloncát szintén súlyosan érintette a migráció jelensége, sokan választották az elvándorlást, mint pénzszerzési lehetőséget. 1899 és 1913 között csak Abaúj-Torna megyéből 44000 főre tehető az emigrálók száma, 1913-ban az akkori Magyarország lakosságának 4.4 ezreléke vándorolt ki, míg Abaúj-Torna megyében ez az arány 16.1 ezrelék. A migráció kérdése gyakorlatilag a legszegényebb réteget érintette, a szomszédos Borsod megyéből az 1903-ban kiadott 2788 útlevelel 2680 volt napszámosoké, az Abaúj-tornai favágók háromnegyed része szintén migrációban dolgozott.<sup>105</sup>

A falu krónikája így ír erről:

„Századunk elején mindenütt tapasztalható volt a nyomor, a nincstelenség. A kicsi parasztházak szomorúan húzódtak meg a hegyövezte területen. Az utcán sár! Néha olyan, hogy térdig ért, lehetett dagasztani a latyakban. A kisparasztok túrták a földet látástól vakulásig – a haszon pedig nagyon kevés! A nincstelenség másoknak kapáltak, munkalehetőség alig akadt. Ezért két lehetőség között választhattak: itthon gürcölnek, vagy nyakukba veszik a lábukat, s elindulnak munkát keresni...”

„*Itt hagyom a falutokat...*”

<sup>104</sup> Plainer Zsuzsa a kollektív emlékezeti rítusokat egyben reprezentatív identitáspolitikai vállalkozásoknak is tekinti (Plainer 2001). Magyar-Vincze Enikő szerint az etnikai identitáspolitika egy közösség etnikai különbségének és sajátosságainak igényéből fakadó, annak öndefiníciójára és legitimitásának elfogadtatására tett kísérlet, mely a nyilvános cselekvési, reprezentációs tereken akkor lép fel az elismertetés igényével, ha az önmeghatározás politikai-társadalmi akadályokba ütközik. Ez a gyakorlat az elismertetésen és az öndefiníción kívül a beszédmódokon és a cselekvéseken keresztül egy politikai rendbe és pozícióba helyezi a közösséget (Magyar-Vincze 1999: 57). Ez a megközelítés a kollektív emlékezeti mechanizmusokra egyaránt értelmezhető, tehát Jablonca, mint etnikai közösség mnemonikus gyakorlata etnikai reprezentációs identitáspolitika is. Az identitáspolitikáról bővebben ld. Clifford Geertz tanulmányát (Geertz 1999).

<sup>105</sup> Dénes György, Dr.: A bódvaszilasi medence 700 éves története. Borsodi Kismonográfiák 16, Herman Ottó Múzeum, Miskolc, 1983, 124. o.

Az első világháború után megindult az áramlás Amerikába, Kanadába, Franciaországba. Aki épnek, erősnek érezte magát, pénzt kért kölcsön az útra, hogy majd visszaküldi mihelyt lesz annyi, csak mehessen el a nyomorból.

Így vándorolt ki: Beke Sámuel, Beke István, Beke Pistu, B. Kovács József, Bajzat István, Kovás Lajos, Iván Dániel, T. Kovács István. Ezek soha többé nem tértek vissza hazájukba.

Olyanok is voltak, akiket mágnesként húzott vissza a *honvágy*. Odaát éjszakánként egy kis ház előtt jártak, melynek ablakából a muskátlik mögül, egy szőke lány int feléjük. Visszavárják őket. Hát ezek nem is maradtak ott, az idegenben, hanem éjjelt nappallá téve dolgoztak, hogy egy kis pénzt összekuporgassanak, melyből egy kis családi fészket, esetleg egy-két darab földterületet vásároljanak majd. Évek teltek, évek múltak, s egy-egy napon megérkeztek: Mátyus István, T. Kovács László, Csobádi András, Sárogy József, Szakal István, I. Kovács László, Gecs Dániel, Gecs István, Iván Dániel, Cseh János, Nagy Lajos, Bazin, Lajos, Iván Sándor, Simko János. A hazajöttek igyekeztek felkapaszkodni a nullszintről. Végtelenül megszerették a földet, amelyet nehéz testi munkával szereztek meg.”<sup>106</sup>

A honvágy krónikában leírt emlékezet-álmom lírai metaforája egyértelműen a közösség hívószavára, a távollétben felerősödött társadalmi kohézióra utal. Hogy mit érezhettek szülőföldjük iránt azok az emberek, akik soha nem tértek vissza a faluba, azt nem tudjuk, a krónikában ezzel kapcsolatban található egy mondat, mely mintha önmagában megmagyarázná ezt: „Itt hagyom a *falutokat*...” – a *ti* falutokat, mely ugyan az *én* falum és életközösségem is volt, ma azonban már nem jelent biztos életteret *nekem* – ez az elhatároló mechanizmus inkább a krónika túlzásának tudható be.<sup>107</sup> Feltételezhető, hogy a faluból emigráló és oda vissza nem térő személyek valóban így érezhettek, viszont találkozhatunk egy speciális esettel, amely épp egy ellentétes irányú érzelmi viszonyulást, kötődési mechanizmust jelenít meg.<sup>108</sup>

Áll a faluban a főutca mellett egy kereszt, melyen a következő felirat olvasható: „*Isten dicsőségére Amerikából Lesko Julianna 1903*”. A keresztet folyamatosan ápolják, a mai napig koszorúzzák. Érdekes kérdés, ugyanakkor a falu abszolút toleranciáját és együttélését mutatja, hogy Lesko Julianna katolikus volt, a néhány fős katolikus kisebbségnek egyfajta megerősítést, szimbolikus presztizsértéket, státuszt jelentett a keresztállítás, mégis ma a reformátusok is gondolják és helyeznek el virágot a keresztnél.<sup>109</sup> Ez a jelenség is a falu

---

<sup>106</sup> Idézet a falu krónikájából. Csak érdekes megjegyzésként, hogy az egyik adatközlőm, Rigó Béla dédnagyapja, egy „másik” Iván Dániel szintén nem tért vissza soha Jabloncára, viszont hozzátartozóival levélben tartotta a kapcsolatot, képeket küldött haza, stb. Az egyik ilyen őrzött és érdekes kép egy amerikai lap újságkivágása, amely a 97 éves Dan Evans-t, azaz Iván Dánielt a Mikulás amerikai kiadásával ábrázolja, amint az egyébként civilben fegyver-javítóként tevékenykedő Santa Claus meglátogatja őt egy idősök otthonában. A cikk címe *The Spirit Of Christmas*, a lap neve, bibliográfiai és könyvészeti adatai ismeretlenek.

<sup>107</sup> Az elvándorlás jelensége ma hasonló formában jelentkezik, a fiatalabb generációnak az urbánus környezet, a városok (Rozsnyó, Kassa, vagy akár Miskolc, Nyíregyháza) egzisztenciális „lehetőségei” nagyobb vonzerőt jelentenek.

<sup>108</sup> A lokális kötődésre egy másik példa, hogy a már említett Iván Dániel szintén nem tért vissza a faluba, mégis megvette azt a telket és házat, amiben jelenleg a faluban maradt leszármazottai élnek. Valójában az „Újvilágban” is megtehetné volna ugyanezt, azonban nem számolt föl mindent maga mögött. Az is érdekes, hogy épp egy szintén Jabloncáról kivándorolt családtól vásárolta meg az ingatlant (az üzlet Amerikában köttetett), ami a lokális kötődés mellett a közösség és az integritás irányába tett szimbolikus megerősítő, megtartó stratégiát is jelent. Mindemellett valószínű, hogy gazdasági megfontolások is motiválták Iván Dániel lépését (befektetés, bebiztosítás, ha esetleg haza kell jönni, gondoskodás az utódokról, stb.).

„*Akié volt ez a ház, azok kimentek Amerikába (...) a Köves család. Kiment az apuka és az anyuka, a gyerekek itthon voltak, megvették ezt a telket, felépítkeztek, mármint a gyerekek, és utána ők is kimentek. És itt maradt üresen a ház, és a nagyapám, a dédnagyapám, az Iván Dani bácsi, ős is kiment Amerikába, és ott találkozza a Köves családdal megvette ezt a házat.*” Interjúrészlet, Rigó Béla, Jablonca, 2002. 10. 12.

<sup>109</sup> A mindennapi vallásos élet szféráján, szertartásain és helyén (templom, istentiszteletek) kívül a vallási identitásnak a faluban nincsenek speciális megélési terei, reprezentációi, ünnepei, intézményei; nem artikulálódik intenzíven, valamint konfrontációk formájában sem érhető tetten. A vallási identitásnak inkább Lesko Júlia keresztjének esetéhez hasonló „impulzusszerű” megnyilvánulásai érdekesek. A kollektív identitás ezen horizontja a század elején Amerikából visszatértek által meghonosított baptista vallás jelenségén, illetve az egykori Derenkkel való kulturális érintkezésen – a katolikus derenkiek a jabloncai katolikus templomba jártak szentmisére – keresztül ragadható meg leginkább.

integritását mutatja, ugyanakkor az is figyelemre méltó, hogy manapság milyen szerepet tölt be a falu életében – reformátusoknak és a néhány fős katolikus kisebbségnek egyaránt – a katolikus templom 2004-ben elkezdett felújítási folyamata. A falu közös ügyként kezeli a templom problémáját, valamint az sem mellőzendő kérdés, hogy ennek hatására a falu lokális politikai érdekszférái hogyan közeledtek egymáshoz, enyhítve, megszüntetve az egyes csoportok rivalizálását. Lesko Julianna véglegesen nem tért vissza soha (Amerikában halt meg, az édesanyjának küldte haza a pénzt a kereszt felállítására. A leszármazottak is igen ritkán jöttek vissza a faluba látogatóba, a faluban már csak egy rokona él, Csíko István, őt nemrég meglátogatták Lesko Julianna utódjai, azonban az adatközlőm elmondása szerint úgy tűnik ez volt az utolsó látogatásuk, nem tervezik, hogy többet a jövőben Jabloncára utaznának), azonban állítatott szülőföldjén egy „emlékművet”. Jan Assmann szerint a kollektív identitás a „*tartalmatlanságig fakulhat*” és fel lehet adni többek között kivándorlással (Assmann 1999: 132), Lesko Julianna esete azonban a kollektív önkép integritásának megerősítését látszik példázni, amikor is nem szűnik meg a csoporthoz való tartozás tudata és emlékezete. Ha az egyén-közösség-hely – itt az otthon – közössége megbomlik, elszakad, akkor az egyén – vagy a közösség – képes jelképesen rekonstruálni emlékeit, újrateremteni az emlékezet helyeit az idegen, új közegben is (Burke 2001: 8). Itt pontosan egy ellenkező előjelű folyamattal találkozhatunk: Lesko Julianna szülőfalujában elhelyezett keresztjével nem egy idegen helyen alakított ki emlékezetének megfelelő teret, hanem az otthonit „szentelte” meg, „otthon” jelölt ki egy új emlékhelyet, azaz egykori otthonát szemiotizálta, szimbolikus jelzést adva szülőföldjének. Ez egyrészt saját gesztusát, emlékezetének megnyilvánulását jelentette egy hely, a faluja emlékének irányába, másrészt az otthoni „szülőközösségnek” szánt jelzés és figyelmeztetés: „*Én emlékszem és emlékezem rátok. Emlékezzetek rám, emlékezzetek arra, hogy emlékszem rátok, és emlékezzetek arra, hogy emlékezzetek kell.*”. A honvágy, mint a közösséghez való szimbolikus-érzelmi-mentális ragaszkodás és kötőerő így teremthet helyet az emlékeknek.

---

Jablonca és Derenk viszonyát közvetetten érintik Bódi Erzsébet (Bódi 1996), Dénes György (Dénes 1978), Hemmert Mária (Hemmert 1972), Hajdu Imre (Hajdu 1997), Kiss Ivett (Kiss 2004), Rémiás Tibor (Rémiás 1983), Szűts István Gergely (Szűts 2004), illetve Ewa Krasinska és Ryszard Kantor munkái (Krasinska – Ryszard 1977; Krasinska – Ryszard 1988); valamint Jabloncai Csemadok kiadásában olvasható (Balázs – Csobádi – Kardos – Németh 1998), és a Jabloncai Polgári Társulás Lapjában, a Kolompban megjelenő tanulmányok (Rigó 2003a; Rigó 2003b).