

Nyirő József *Az én népem* – a motiválatlan közösségi identitástól a tudatosan vállalt MI-identitásig

Az utóbbi évtizedekben jelentős identitáselméleti szakirodalom bontakozott ki, különböző tudományterületeken. A fogalom számtalan kontextusban nyert meghatározást. A magyar identitás önmagában is összetett kérdés, mert a XX. századi történelmi traumák során az addig viszonylag egységes magyar Kárpát-medencei kultúra széttöredezett, és kétharmad részben betagolták más kultúrákba. Különösen izgalmas ez a kérdés a székelymagyarság esetében, mely népcsoport korábban nemzetazonos kultúrán belül fogalmazta meg magát, de Trianon után olyan világba kerül, amelyben a mai fogalmaink szerinti, etnikai sokféleséget megengedő multikulturalitásnak nyoma sincs. A székelymagyar kiélezett interkulturális helyzetbe kerül.

Ennek az interkulturális kommunikációs és identitásmenedzselési küzdelemnek kortörténeti jelentőségű dokumentumai többek között Nyirő József regényei is. Jelen munkámban korszerű elméletek felhasználásával próbálom a Nyirői-regényvilág identitáskérdéseit és interkulturális kommunikációs technikáit újraértelmezni. Nyirő József *Az én népem* című regényét az általam korábbi tanulmányokban bevezetett „identitáskolonizáció”-fogalom fényében kívánom megvizsgálni. Elméleti háttérként az asszimilációs elméletek közül Yinger és Hess modelljét, az identitáselméletekből a Bloom-, a Plamenatz- és a Smith-modelleket, Assmann kulturálisemlékezet-fogalmát, az intra- és interkulturális kommunikáció tekintetében a Rosengren-elméletet, a koloniális-posztkoloniális elméletekből Bhabha mimikri-meghatározását használom. Utóbbiakat illetően megjegyzendő: Tamási Áron világszemléletéről szólva Bertha Zoltán is irányadónak érzi „a posztkoloniális reflexió”-t az erdélyiségre vonatkozóan, mert általa „árnyalatosan feltárulhat a kiszolgáltatottság, a kisépítési alárendeltség természetrajza” (Bertha 2006, 70).

Nyirő regénye, *Az én népem*, a székelység Trianon utáni kisebbségi helyzetéből adódó kérdéseket boncolgatja gazdasági, társadalmi, kulturális, szociális

vetületben egyaránt. A főhős maga a székely nép, a központi alak egy református lelkész, Botár Béla.

Lakatos Mihály meglátása szerint a mű korabeli megítéléséről világosan beszél az a körülmény, hogy 1935-ben az Erdélyi Szépművés Céh nem vállalta kiadását, nyilvánvalóan félt a román hatalom várható retorziójától. Így első kiadása Budapesten jelenik meg a Révai Kiadónak köszönhetően. A regény mindazonáltal nem hordoz romángyűlöletet, nincs átítatva magyar nacionalizmussal, sem sovinizmussal. Az, hogy nem jelenhetett meg a két világháború közti Erdély magyar kiadójának gondozásában, történelmi realitásból fakad: a Trianon utáni Erdélyben (különösen a harmincas években még jobban felerősödve) oly mértékben működött az állami cenzúra, hogy nem engedte meg a hatalom által tabunak minősített témák szépirodalmi feldolgozását. Az állami cenzúra mellett fokozódó méreteket öltött a sokszor nem jó értelemben vett és alkalmazott „öncenzúra” is, és ez akaratlanul is hozzájárult a cenzúra eltúlzásához, annak szükségtelen, más területekre való kiterjesztéséhez (Lakatos 2012, 254–255).

Nyirő Botár lelkész személyén keresztül festi meg a Trianon utáni székelység életének gazdasági-politikai-kisebbségi nyomorúságát, tárja elénk az erdélyi magyarság legnagyobb egy tömbben élő szegmensének elkeserítő helyzetét, minden szintű ellehetetlenítését, a többségbe került román kultúra erős hegemonizáló nyomását. Nyirő maga is lelkész volt egy kis faluban, érthető, hogy személyes benyomásait, tapasztalatait is kamatoztatja a regényben. Mint ahogyan Lakatos Mihály megfogalmazta, a regényben nem találjuk nyomát semmilyen szélsőséges román-, illetve magyargyűlöletnek, nincs jelen a nacionalizmus, sovinizmus. Figurái elsősorban emberek, kisebbségi sorban levő állampolgárok, akik próbálnak a megváltozott helyzethez alkalmazkodni ki-ki vérmérséklete szerint.

Motivált ÉN-identitás-magány a nem tudatos és motiválatlan MI-identitás gyűrűjében – Botár Béla

Botár tiszteletes sorsa egyénített és csoportors is egyben. Személyes tragédiája szinte egyértelműen adódik a csoporttragédiából. A hit és az egyház szemszögéből (is) megharcolja a maga harcát. Idegenként érkezik a színtiszta székely-magyar faluba azzal az eltökélt szándékkal, hogy hivatásából adódóan segíteni tud az embereken. De már kezdetben rá kell jönnie: „Az emberek tisztelték, kedvesen elbeszélgettek vele, de nem nyíltak meg előtte. Tudta, hogy a szegény, magára hagyatott népnek senkije sincs, ő pedig azért jött, hogy mindenük legyen, de már az első napokban látta, hogy nincs kire támaszkodnia, nincs munkatársa” (Nyirő 2012, 10).

A közösségnek tehát lelki vezetőre van szüksége ahhoz, hogy a magyar nyelvű egyházi iskola segítségével, a pap vezetésével, óvni tudja nemzeti és kulturális identitását a román kulturális identitáskolonizációs¹ nyomással szemben.

1 Az „identitáskolonizáció” fogalmát korábbi tanulmányaiban a szerző vezette be.

Ehhez a keretek (az egyház, illetve a gyülekezeti szerveződés) és a cselekvő ágens (a színen megjelenő pap) adottak. Botár tiszteletes tökéletesen látja a helyzetet, és elszántságával a helyzet magaslatára kíván emelkedni. Bebizonyosodik azonban, hogy az öntudatos identitásvállalás nem elég, ha a vezetendő közösség (Rosengren kommunikációelméleti kategóriájával: a csoport)² nem fogja fel a nyilvánvaló veszély súlyosságát, vagyis nem képes az egyéni kulturális azonosságtudatban ugyan meglevő, de közösségi szinten nem működőképes, tudatos identitásnak megfelelően élni és fellépni, vagyis hiányzik a motiváció: a székelymagyar azonosságtudat a cselekvőképesség mértékén alul marad. Így hagyja magára pásztorát a nyáj; ettől fullad kudarcba Botár tiszteletes magyarságmentő kommunikációs igyekezte.

Túlságosan leegyszerűsíténénk azonban a dolgot, ha azt állítanánk, hogy ezért csak a gyülekezet a felelős. Elvégre Botár maga is hamar felismeri azt is, hogy a nyomorúság, a gazdasági ellehetetlenítés (melynek nyomán megjelenik az analitikus kollektívidentitás-reakció),³ az egyébként is nehéz munkából élő székely emberek keserősége mást kíván, mint amit ő a szószékről elképzelt nekik. Mi más állhatna ebből elő: az eleve egyre szűkebbre zárt magyar kommunikációs tér magyar és magyar között is ellentéteződik, és a pap számára ez kommunikációs zsákutcába vezet. Ennek lényege, hogy Botár a gyülekezet tagjaival egyénenként tökéletesen kommunikálja a közösségmentést szolgáló értékeket és célokat, ha nem is minden esetben eredményesen (a román nyelv elsajátítására képtelen fiút, a pap közbelépése ellenére, öngyilkosságba kergetik a szülei); másfelől a gyülekezet csoportszintjén kudarcot vall (erre éppen a fiát a román nyelv felé kényszerítő apa megroppant magyarságtudata a példa). „Pap és nép nézték egymást. A pap egyszerre megérezte, hogy a szépen megírt, nagy hatásúnak szánt prédikáció színtelenné válik a zsebében. Ezek az emberek nem a Pál apostol „közöséges levelei”-nek teológiáját várják, hanem biztatást, erőt, haldokló életük lábra segítését” (Nyirő 2012, 8).

A pap egyhamar háromnapos csodává vált (Nyirő 2012, 46). Azt, hogy valaki szeretetből akar megélni, így kommentálták: „Ugarolni kellett. Ki ér rá ilyenkor ilyen gyermekségekkel foglalkozni” (Nyirő 2012, 46). Vagyis Botár tiszteletes így összegzi, hova jutott jót akarásával: „azt hittem, hogy ismerem a saját népemet” (Nyirő 2012, 42).

Eleinte tehát Botár Béla és a regény magyar szereplői számára a nemzeti öntudat soha nem kérdőjeleződik meg. A székely falu tömbmagyarsága őrzi kultúráját, vagyis nyelvét, vallását, magyarságát, kulturális emlékezetét. A két

2 Rosengren szerint az emberi kommunikáció a következő szinteken valósul meg: az egyén, a csoport, a régió, a társadalom, a nemzet és az állam szintjén (Rosengren 2004, 64–65).

3 Bloom kétféle kollektív identitást különböztet meg (Freud alapján): az analitikust és az ödipálist. Előbbiben a csoport identifikációjában a materiális juttatások szerepe dominál; utóbbi a „helyes” viselkedés normáihoz igazodik, és ezek, mint Freudnál, az apa értékrendjét jelentik (Bloom 1990, 51). Az analitikus kollektívidentitás-reakció jelenik meg abban, ha a kisebbség gazdasági túlélési érdekből igazodik a többséghez.

világháború közt elinduló erős román kultúrpolitikai nyomás, vagyis a többség hegemónikus nemzeti törekvései érezhetők már. Első áldozatai az iskolák és az anyanyelvi oktatás. Az iskolázatlan falusi ember kiszolgáltatottságát az is erősíti, hogy nem érzékeli a mélyben zajló folyamatok (az anyanyelv visszaszorítása, a templomok elvétele, az államnyelv agresszív terjeszkedése, az iskolabezárások) nemzetiidentitás-romboló hatásait, hogy hosszú távon ezek a nemzeti azonosságtudat alapjait fogják megrengetni.

A regény egyik szereplője szomorú példája ennek. A Sali család feje, a macacs, merev, a hagyományokhoz egyébként ragaszkodó székely apa román iskolába küldi a fiát tanulni. Meggyőződése, hogy a fiúból csak akkor lehet úr, ha az állam nyelvén tanul, fel sem fogva, hogy ezzel, akaratlanul, a többségi kultúra számára tesz szívességet, mivel lemond egy identitás-megőrző eszközről, az anyanyelvről. Az iskolázatlanság másik nagy veszélye ez, mert az egyébként is látványos Székelyföld-pusztulás egyik katalizátora lehet. Viszont mégsem tudatos identitás-elhagyó konformizmus, hanem tudatlan, önmagában is veszélyes viszonyulás a Trianon utáni helyzethez. Számára nem jelent semmit, hogy a tanult pap küzd a magyar iskola bezárása ellen. A román iskolába kényszerített fiú képtelen megbirkózni az állam nyelvével, többszörösen sikertelenül vizsgázik, amivel magára haragítja ellentmondást nem tűrő, konok apját, aki minden pénzét a fiú iskoláztatásába fektette. A végeredmény tragikus: a fiút az apa nem fogadja vissza, elküldi a háztól, hiszen szégyent hozott rá, képtelen volt megfelelni az apai elvárásoknak. Az apa tehát kidobja (mintegy szegregálja) tulajdon gyermekét, rosszul értelmezett boldogulásparancssal kényszeríti fiát a kétnyelvűségre, melyre az képtelen. A szülőföldjéről elkergetett fiú román földön keres boldogulást, és ez még annyira sem sikerül neki: román anyanyelvi környezetben sem tudja megtanulni az állami nyelvet. Öngyilkos lesz, holttestét román földön, román szertartás szerint, egyszerű román emberek emberiségével és jóindulatával földelik el. Közvetett, tragikus iróniával kommentálja a történetet az, ahogyan ennek a színromán vidéknek a jóindulatú, egyszerű román népe rácsodálkozik a magyar halottra:

„- Hát ilyen a magyar? – Nem sokat tudtak arról a népről, amelyik ott bújik meg a Kárpátok innenső tövében, és emberfeletti erővel kaparja ki a föld sovány, fekete méhéből a száraz kenyeret, és – csak itt, a szomszédságban félmillió társ-talan, koldus, de ragyogó lelkű, érchomlokú, izzószívű, csontra dolgozott ember tántorog a végpusztulás felé. Székelyeknek nevezik őket...” (Nyirő 2012, 119–120).

Ezek az egyszerű románok is megérik, hogy a tragédia nemcsak egy család, hanem a székely népcsoport tragédiája is. A székely apa interkulturális kommunikációértelmezése egysíkú, szimplifikáló. Ezért nem is érzékelheti, hogy milyen közel került a kulturális kolonizációhoz, melynek egyébként már a tudatát sem tudná elviselni. Amiről itt szó van: a természetes megélése miatt erősnek érzett ÉN-identitást is kikezdi a közösségi MI-identitás hiánya.⁴ Fia

4 Assmann így fogalmaz: „az identitás a tudat ügye, vagyis egy önmagunkról kialakult tudattalan kép tudatosulása. Ez mind az egyéni, mind a kollektív élet tekintetében igaz”

halálának kellett megrendítenie őt oly mértékig, hogy belássa: közösségi fellépés kell ahhoz is, hogy el ne vegyék tőle a székelymagyar ÉN-identitást. Ennek biztosítéka pedig a közösségi fellépés közösségi formákban, például a magyar iskola és a magyar anyanyelvű oktatás. Ezért a tanulságért a fia életével fizetett. A végre „ellágyult vénember”-t szíven üti halott fia búcsúlevele: „Nekem meg kellett halnom. Higgyék el, nincs más választásom. Arról nem tehetek, hogy magyarnak születtem, s a román nyelvet nem tudtam megtanulni, hiába akartam...” (Nyirő 2012, 122). Alighanem a közösségi identitás halálréme jelent itt meg az öreg székely számára a meglehetősen egyértelmű Nyirői szimbolizmussal.

A falubeli értelmiségiek közül Botár az egyetlen, aki a még meglevő egyházi autonómiának köszönhetően aránylag független, hiszen a köztisztviselő, a tanító, az orvos ki voltak szolgáltatva a hatalomnak. A pap feladata, hogy a gyengülő tartású közösség lelkierejét, kulturális önbizalmát visszaadja, hitüket erősítse. Mint láttuk, nem az a baj a falusiakkal, hogy nem érzik magukat magyaroknak, ebben az értelemben nem küszködnek identitászavarokkal. Más veszélyek leselkednek rájuk: elhanyagolják az identitás közösségi kifejezésének formáit. Ezért lesz megsemmisítő erejű a legfontosabb identitás-fenntartó fórum, a felekezeti iskola bezárása. Ráadásul a gyülekezet alig tiltakozik, hiszen ezekben az évtizedekben az iskolázottság még korántsem lebegett elérendő célként a falusi ember szeme előtt, ahogyan az sem tudatosodott benne, hogy önmaga megőrzésének kulcsa az anyanyelv (ilyen értelemben lehet nagyon veszélyes a tájékozatlanság, az elzártság). Az iskola bezáratik, mert a gyülekezet belül hordott, öntudatos formát nem öltő nemzetiazonosság-érzése nem nyer motivált kommunikációs kifejezést. Márpedig az egyházi iskola volt a *magyar* iskola, az identitásmegetartó intézmény. Következésképp a pap még nehezebb helyzetbe kerül, mert egymagában semmit nem tehetett a kulturális támadással szemben; tehetetlenül nézi, ahogy a hatalmi gépezet támadásba lendül. A gyülekezet a helyzet csendes (ha nem is közömbös) „elfogadásával” rálép az anyanyelv elvesztésének útjára. Ezek a székelymagyarok észre sem veszik, milyen hátrányos helyzetbe csúsznak bele, hiszen az anyanyelvi oktatás egy nemzet megmaradásának alapfeltétele; az állami iskola pedig, ahol a magyar egyházi iskola felszámolása után a tanító is találja magát – román. A román iskolába került tanítóra visszatérve: ő is kulcsszereplője *Az én népem* identitásdrámájának. Ő képviseli (egyelőre még csak a családjával) azt a csoportot, amelyikkel a tömbszékelység csoportja majd találkozni fog, és elindul a Yinger-féle határcsökkentő folyamat.⁵ Az akkulturáció fázisában egyelőre még nem látszanak a szubsztitútív

(Assmann 1992, 129). Az identitásnak szerinte két dimenziója van: az ÉN- és a MI-azonosság, melyben az ÉN növekedése kintről befelé tart, és az egyén saját önelképzelésével és a csoport interakciós és kommunikációs folyamataiban való részvételével épül fel. A MI-azonosság, vagyis a kollektív identitás nem létezik a MI-t alkotó egyéneken kívül.

5 Yinger az asszimilációt „határcsökkentő folyamatnak tekintette” (Gyurgyík 2011, 153), amely folyamat akkor lép működésbe, ha két vagy több csoport, illetve közösség tagjai kerülnek kapcsolatba egymással.

akkulturáció jelei,⁶ hiszen a román tanító egyedül még nem képes a magyar csoport gyengítésére. De az ő személye az egyik garancia arra (a másik a román főszolgabíró), hogy az idő előrehaladtával, a másik (a magyar csoport) ilyen (tudatlan) hozzáállásának akaratlan hátszelével, előbb-utóbb beindul a folyamat.

A sikertelenségért azonban a pap sem hibáztatható: a csoport ugyan látszólag befogadja, de akaratán kívül mégis marginalizálja őt. Ez a magyar–magyar közti kommunikációs elakadás különösen szerencsétlen körülmény, hiszen nem egyterű ez a kultúra: a székelymagyar közösség sorsa interkulturális térben (ne adj’ isten, román akarat szerint) dől el, aminthogy az is, hogy tud-e a lelkész a halálra ítélt székelymagyar identitású lelkek „apja lenni” (Nyirő 2012, 12), szemben a „becsületes öreg méltóságos úr”-ral, aki nem tudott (uo.). Az interkulturálissá szélesedő kommunikációs térben aztán elakad az egyén–egyen közti kommunikáció is, mely, mint láttuk, a székelymagyar közösségben legalább működött. Ennek fő oka, hogy a román jelenlétet az a primprétor (főszolgabíró) testesíti meg, aki a pap magánéleti tragédiáját okozza. A pap nem tud szót érteni a román primprétorral, és ez nem csak abból fakad, hogy családi problémái ezzel az emberrel kapcsolatosak. A román hatóságot megszemélyesítő primprétor alakja mutatja, hogy mennyire igaza van Lakatos Mihálynak: nincs nyílt románygűlölet a regényben. A főszolgabíró ellenfél a pap számára, de magánéleti rivális; meglehet, szándéka ellenére menti meg ez a román a papot a fagyhaláltól – ez a beállítódása azonban nem román–magyar ellentét gyökerű, tehát nem etnikai alapon utasítja el a lelkipásztort. Mi több, amikor a regény végén, miután az asszony és a gyerekek visszatérnek Botárhoz, és a primprétor elhagyja a falut, a székelyek sajnálják, hogy távozik:

„– Tisztességes, becsületes ember volt a főszolgabíró úr! Tudtunk együtt élni. Kár, hogy itt hagy! Ő is szerette a székelyeket. Mihelyt megismerte, megszerette. Teljesen azonban csak az utolsó napokban ismerte meg és értette meg azt a titkot, amely azt az alig félmillió népecskét megőrizte, és fenntartotta annyi veszedelemben is” (Nyirő 2012, 246).

Vagyis az egyetlen meghatározó szerepet vivő román alak nem kliséfigura, még ha, meglehet, csupán itt-ott előtérbe kerülően (lásd az állami iskolát és a szomszéd falu templomavatását), ám a háttérben állandóan ott is érezhető a román államhatalom arctalan jelenléte. Másként szólva: *Az én népem* román–magyar konfliktusábrázolása nem sematikus.

Botár tiszteletes találkozása a román emberrel, még ha az román előjáró is, interperszonális szinten marad, két rivális férfi története, miközben a pap székelyidentitás-mentő nagy feladata révén az arctalan román hatalmi gépezettel kerül szembe. Legjobb barátjának, a magyar tanítónak viszont az utóbbi hatá-

6 Yinger az *akkulturáció* folyamatát elsődleges és másodlagos csoportok szintjére bontja. Az utóbbiban a folyamatok az individuum és a csoport szintjén is zajlanak. Különbséget tesz a szubsztitutív (a csoport kultúráját gyengítő, ily módon gyorsuló) és az additív (csoportkultúra-gazdagító jellegű) akkulturáció között, melyek megjelenése, illetve minősége meghatározza az asszimiláció kimenetelét (Gyurgyík 2011, 153–154).

rozza meg sorsát. Kezdetben a tanító is örül a pap megjelenésének és elszántságának, a lelki vezetőnek. Ő sem akarja hagyni a magyar iskolát; kész arra, hogy bármi áron kiálljon mellette: „Ha egész családommal ki kellene állanom az út szélére koldulni, én akkor is kitartok, tiszteletes úr!” (Nyirő 2012, 80). Ez a deklaráció már ekkor is átgondolatlanabbnak hangzik ahhoz az árnyaltsághoz képest, amellyel a pap látja a rendkívül összetett kérdést. A kisebbségi sors szaván is fogja a tanítót: a szó szoros értelmében az út szélén koldulhat, ha nem hajlik meg a román gépezet előtt. És nemcsak meghajlik, hanem átlendül az ellenkező végletbe, románabb akar lenni a románnál. A tanító nem alkalmaz identitásmenedzselési stratégiákat. Nincs szüksége rájuk, mert identitását teljesen aláveti a megélhetésnek. Ez is afféle identitáselhagyó konformizmus, még ha nem is annyira végletes, mint Ignác Rózsa *Született Moldovában* című regényének Adalbert Gherghelivé vált Gergely Bélája.⁷

Abban, ami az iskolával történik, az író az asszimilációs nyomás egyik alap-eszközét jeleníti meg. A magyar iskola felszámolásával a román kulturális agresszió nyomul be teljes erővel a székely közösségbe: tehetetlen a közösség, és csaknem a szó fizikai értelmében, rámege a pap élete. A tiszteletes felekezeti iskolájában foglalkoztatott tanító meginog, majd családi-egzisztenciális megfontolásból (a majdhogya kolduló életet nehezen viselő feleségnek nagy szerepe van ebben) feladja magyar tanítói állását, és átmegy a román állami iskolába (az analitikus kollektív identitás példája ő). Ez olyannyira azonos a székely identitás feladásával, a teljes identitáskolonizáltsággal, hogy maga kezdi el hajtogatni: „Eu sunt român... Român vagyok.” Története voltaképpen az identitáselhagyó konformizmusé (ahogyan azt már fentebb jeleztem). Az állam kegyetlen, arcátlan játéka, mellyel tudatosan tartja a tanítót anyagi létbizonytalanságban, mintegy időt adva neki arra, hogy maga válasszon, vagyis ő maga mondja ki székely identitása fölött a halálos ítéletet – elérte célját.

A tanító esete változat ugyanarra a témára, vagyis arra, ami a gyülekezettel is történik. Míg a közösség *azt* nem látja előre, hogy erős és cselekvőképes közösségi, MI-identitás nélkül a természetesen megélt egyéni, vagyis ÉN-identitás is veszélybe kerül, addig a tanítónak *van* határozott (bár a történetek fényében nem összeroppantathatlan) MI-identitása. Az egzisztenciális túlélés érdekében ugyan feladja azt, de ÉN-identitását ezáltal nem látja veszélyeztetetve. Az interkulturális megalkuvás azonban, sugallja a regény, nem azonos az értelmes, működőképes interkulturális kommunikációval. (Igaz, a román identitáskolonizáció nem ad esélyt az értelmes interkulturális kommunikáció számára.) Bár-hogy is állunk ezzel a kérdéssel, az a döntő szempont, hogy a kulturális korlát áthághatatlan, nem egyszerűen kommunikációs kérdés, és a tanító kinasztítottá válik az egyik oldalon, nem fogadják be a másik oldalon: a román hatalmi gé-

7 Dani Erzsébet: A kulturális emlékezet mint identitásmegtartó erő a trianoni traumát követő erdélyi irodalomban (Ignác Rózsa példájával). In *A könyvtártörténettől a jövő internetéig*. Szerk. Boda István. Debrecen, 2013, Debreceni Egyetem, 139–149.

pezet képviselői is megvetik a kilincselő, jellemtelen embert, a székely falu is kiveti magából saját „elfajzottját”, szegregálódik. Bár megtartja anyanyelvét, vallását, és továbbá is a magyar közösséghez tartozónak szeretné hinni magát, renegáttá válik. ÉN-identitása megmarad ugyan, de a MI-tudat a román oldalon nem fogadja be, a magyar oldalon viszont mintha nem fogadná vissza. Ahhoz, hogy végül visszafogadja, cserbenhagyott, régen-volt barátjának, a papnak a segítsége szükséges.

Amint a falu a nemzeti identitás elhagyásának első példájával szembesül – megérzi, hogy a tanító esete súlyos példa –, formálódni kezd benne a közösségi identitás megerősítésének igénye. A székely ember szemében a renegátság ugyanis *bűn*; nincs megbocsátás, nem mérlegelhetők a körülmények. Ahogyan Kacsó Sándor *Vakvágányon* című regényének Birtók Bénije is renegáttá nyilvánítatik sajátjai részéről pusztán azért, mert román egyetemen kénytelen tanulni.⁸ A szerencsétlen tanító nem lehet többé jó székely, de románná sem tud válni, mert nem ereszthet új gyökereket egy új kultúrában, amikor kulturális emlékezete az odahagyott régi kultúra kollektív emlékezetéhez köti. Vagyis a tanító interkulturális kommunikációs vákuumba kerül.

Sorsa profetikus, amennyiben előrevetíti azt, ami az egész kisebbségre vár: román nyelvvizsgát tenni, felesküdni a román államra vagy munkanélkülivé válni, nyomorba taszítani. A regénybeli identitáskálvária (a tanítóé) végül visszatérési reménnyel kecsegtet (a pap meg is találja annak módját, hogy semmi esetre sem elvtelen módon, visszatérhessen a gyülekezetbe), de a visszaút éppolyan gyötrelmes és fájdalmas, mint a renegátságba vezető volt. A faluban már senki sem akar szóba állni vele és családjával, majd amikor megérzi a könyörtületet, még nagyobb súllyal nehezedik a papra a közösség ellen elkövetett bűn morális terhe. A tanító mindent eltékozolt, amivel anyanyelve, iskolázottsága, a közösség, a pap barátsága megajándékozta, és lelkileg kellően meggyötört emberré válik ahhoz, hogy „tékozló fiú” módjára visszatérjen.

Ekkor azonban kettős nyomás alá kerül: a közösség nem hajlandó visszafogadni, és a bűntudat, majd a visszatéréssel járó megaláztatás kettős súlya nyomja. Az identitáskatasztrófából való kilábaláshoz és a feloldozó visszatéréshez cserbenhagyott barátja, a kemény gerincű pap szükségeltetik. De a tanító most már vállalja a bűnhődést, mely megtisztulássá válik, és lehetővé teszi számára, hogy nem pusztán könnyeden hangoztatott állásfoglalással, hanem a legmélyebb meggyőződésből valóban tanítóvá váljon. Egy olyan közösségben, melynek átalakulásában az egyik nagy szerepet az ő identitáskálváriája játszotta. Így vezet a tanító és a közösség útja a kommunikációs motivátlanságtól a motivált kommunikációig.

A tanító MI-identitás feladásának nem kis szerepe van abban, hogy a felekezeti iskoláért való harcot egy ponton maga Botár tiszteletes is feladja. Ebben

8 Dani Erzsébet: Ütközéses identitásmenedzselés ideológiai beágyazásban: Kacsó Sándor *Vakvágányon* című regénye. *Korunk*, 2014/2, 94–100.

a kérdésben a pap magára marad: egyetlen eszmetársa, a tanító is elfordult tőle, a gyülekezetet (fentebb már volt róla szó) pedig nem tudja motiválni, „az én népem” nem veszi fel a harcot az anyanyelv megtartását jelentő iskoláért. Ráeszmél arra, hogy a román állam intézkedéseivel szemben egyedül tehetetlen. A falu egyre nehezedő életének két súlyos tényezője van: az egyik az idegen kultúrájú állam intoleranciája, a másik a megnyomorított székely ember eltorzított lelke. Az utóbbi következik az előbbiből: az állam nem elégszik meg a gazdasági elnyomással, hanem minden tekintetben a maga képére akarja átgyúrni a közösséget. A kulturális Másik (történelmileg más ország, más nép, más nyelv, más vallás, vagyis más kultúra) akarja ráerőszakolni magát az egyébként is (pl. a földrajzi és éghajlati adottságok miatt) nehéz sorsú székelységekre. Ebben az ellehetetlenítő helyzetben kellene legalább összmagyarsági kérdésekben összetartani, egymás felé fordulni – ez a Nyirő-tanítás ebben a regényben. Botár tiszteletes fogalmazásában:

„Szervezetlenek vagyunk, szétesettek vagyunk, és csak nyögni tudunk, de cselekedni nem. Csak röpködünk a levegőben. Mindent megmagyarázunk a politikával, gazdasági helyzettel, kisebbségi sorssal, és csak tátjuk a szájunkat a népek országútján [...]. Hiányzik a saját életünknek elgondolása, az új életforma, amely ellenállhatatlanul magához kapcsol ezen a földön minden magyart” (Nyirő 2012, 78–79).

Ez a gondolatsor azt mutatja, hogy a nép igazi tanítója a lelkipásztor és nem a tanító ebben az esetben, hiszen ez valóságos nemzetiöntudat-védő program.

Az *én népemből* a fentiek alapján is láthatóan kirajzolódó, témánk szerinti nagyképlet a következőkben összegezhető. A magyar Botár románokkal való (interkulturális) kommunikációja működésképtelen, de ennek sikertelensége nem csak az ő hozzáállásán múlik, hiszen a kommunikációhoz két fél szükségeltetik. Ő, mint a kisebbségi egyház képviselője, nem kommunikációs partner a román állam számára. Botárnak és a kis székely falu lakosainak egyelőre nincs szüksége kulturális mimikrire,⁹ hiszen ha öntudatos közösségi cselekvésre képtelenül is, de természetes módon megélt székelységük egészen az iskolával kapcsolatos válságig töretlen, mert a hegemonikus többségi kultúra részéről még csak most körvonalazódnak a jövő beolvasztó ambíciójának konkrét formái. A magyar iskola elvétele ilyen konkrét forma, durva beavatkozás a székelymagyar identitás jövőjébe a magyar nyelvű iskoláztatás átvétele révén. Eladdig a nyomorúság, a szegénység, a szétesett gazdasági keretek foglalkoztatják a természetes székelymagyar MI-identitású (közösségi identitását „természetesnek”

9 Bhabha bevett kategóriája, a „mimikri”, mely szerint a gyarmatosító és a gyarmatosított közötti kapcsolatban a gyarmatosított úgy tesz, mintha elfogadná a gyarmatosító kultúráját, viselkedését, felvenné szokásait. Ezen viselkedésnek 3 eredménye lehet: valójában így rejtve maradva őrzi és védi a saját kultúráját; miközben megjátssza a látszólagos alkalmazkodás szerepét, közben maga is átalakul valamennyire a gyarmatosító kultúra hatása alatt; ebben a folyamatban keverék kulturális reflexsor alakulhat ki (Bhabha 1994, 33).

felfogó, tekintő) népet. A természetesnek tartott MI-identitás közösségi cselekvési szintre emeléséhez a pap elszánt magyarságmentő elhivatottsága szükséges, de – mint már szóltunk róla – jó ideig önmagában ez sem elég. Át kellett élnie a közösségnek a drámát, melyet akár az egzisztenciális menekülés (a tanító elemi létfenntartási motivációjú renegátsága), akár a román nyelv révén való konformizáló előrejutás kudarcossága (az öngyilkos fiú) vagy éppen a pap magántragédiája (a papné esete a román főszolgabíróval) jelent.

Ebben az interkulturális tapasztalatban indul meg az átalakulási folyamat, mely megtanítja a közösségnek azt, hogy a természetesként felfogott székely-magyar mivolt védtelen. Ebben forrja ki magát az, amit interkulturálisan motivált identitástudatnak, önmagáért kiálló azonosságtudatnak nevezhetünk. A közösségi szintű interkulturális kommunikáció ezen a ponton túl ennek megfelelően elszántan motivált. A természetes és sziklaszilárd, de közösségi szinten motiválatlan ÉN-identitás itt lép át a tudatos MI-identitásba. És ez a tudatosság már cselekvő: egyrészt visszafogadják, bibliai intertextualitással szólva, a „tétkozló fiút”; azaz, témánk terminológiájával: a megtért, identitástétkozló tanítót; másrészt iskolát akarnak építeni (és ebben a román nyelvvel a halálba kergetett fiú szülei a kezdeményezők), mondván: „úgy kéne, hogy minden nép a maga nyelvén tanólhasson: a román románul, a magyar magyarul...” (Nyirő 2012, 234). Tehát a tettek mezejére lépnek a kulturális kolonizációval szemben, megfogalmazván az identitásóvás első számú feladatát, mely a magyar nyelv és a magyar iskoláztatás. Márpedig az iskola a MI-identitás közösségi kifejeződésének terepe. Ez azt jelenti, hogy a belül hordott, természetes ÉN-identitás eljutott addig, hogy cselekvőn kezébe veszi a MI-identitás közösségi formáját. Ekkor lesz Botár népe igazán az ő népe, és ekkor érzi úgy a pap „mintha most támadna fel halottaiból” (Nyirő 2012, 235), miközben sokat jelentő természeti szimbolizmussal az egyébként névtelen falu számára eljön a tavasz: „Máról holnapra tavasz lett” (uo.). Botár tisztelettel Nyirő mintha azt mondaná, ha itt bevezetett terminológiámmal akarom kifejezni, hogy a természetesen megélt ÉN-identitások pusztá halmaza nem azonos az értelmes közösséggel, a magatudatos MI-identitással. De megvannak erre Nyirőnek elméleti kategóriák nélkül is a maga szavai, „Fejér Dávid bátyám” példájával szóló szavai:

„Nekünk, árva székelyeknek ez a mindnyájunkat összetartó szív, aggódo lélek [itt van a MI-identitás] a legfontosabb. Ebben van a mi egyedüli erőnk és reménységünk [a cselekvő MI-identitás]. Nekünk már csak a szívünk nagy életközössége maradt meg, és ebből kell újjá építenünk saját életünket...” „Az élet és a sors megtanított bennünket, hogy csak önmagunkban bízhatunk, senki másban. Csak a mi nagy népi közösségünkben és igazságunkban. [...] Nekünk, kisebbségi magyaroknak nagy belső öntudattal kell élnünk, nagy íratlan, de mindenkit kötelező, áthághatatlan törvények szerint... Ha ez az öntudta megvan, a többit nem nehéz megszerezni” (Nyirő 2012, 185).

A falu (és egyben a tanító) magára találásának „tavasza” – hogy a nép végre MI-identitás szinten is kézbe veszi sorsát, és ezáltal felsorakozik a pap mögé –

annak ígérete, hogy a református lelkész erős nemzeti és kulturális öntudata hosszú távon be fogja tölteni nemzetiidentitás-megtartó erejét.

Nem zárhatom *Az én népemre* vonatkozó mondanivalómat anélkül, hogy felhívjam a figyelmet arra: Nyirő József azt a platformot is megrajzolja, melyre a kommunikációs rendszereknek épülniük és építeniük kellene, méghozzá mindkét kommunikációs térben: a székely világon belül éppúgy, mint a román-magyar interkulturális kommunikáció összefüggésében. Előbbi vonatkozásban a tanítótól elfordult falu népe a felemelő példa, amikor a renegát családjának minden kérését, könyörgését kíméletlenül elutasítva ugyan, de mégis, valamilyen ürüggyel segíteni igyekeznek (pl. tejet és tojást visznek nekik). A román-magyar, asszimilációs nyomású kommunikációs térben, mondhatni, paradicsomi interkulturális kommunikációs állapot rajzolódik ki a Sala-fiú temetésén: a manipulatív politikai megosztottságtól megkímélt tisztán román vidéken temetik Danit, ahol egyedül a halál jelenléte („az élet nagy titkának komoly valósága”), az egyetemes emberi fájdalom az, ami számít. Román és magyar asszonyok nem értik egymás nyelvét, mégis „semmi baj nem volt emiatt”, „olyan tisztességesen elbeszélgettek, mintha jól értenék egymás nyelvét”. „Nem voltak ők akkor sem románok, sem magyarok, hanem édesanyák voltak mind” (Nyirő 2012, 127). A platform tehát ugyanaz, mint valamennyi általam vizsgált regényben (az ábeli gondolkodásnak is ez a lényege): az embernek mindenekelőtt az embert kellene látnia és keresnie a másik (vagy éppenséggel kulturális „más-ságú”) emberben. Nagyszerű, időtlen és időtálló felismerés.

(Folytatjuk)

