

HOFER TAMÁS

Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben

1989. MÁRCIUS 15-E BUDAPESTEN*

Kelet-Közép-Európában a tömegtüntetések voltak az 1989-es politikai változás fordulópontjai. Timothy Garton Ash költői szavakkal írt róluk: „Néhány ezren, majd tízezrek, majd százazrek mentek az utcára. Csupán néhány szót mondtak: 'Mondjatok le!', 'Rabok tovább nem leszünk!', 'Szabad választásokat!', 'Szabadságot!' és Jerikó falai leomlottak” (Ash 1990:133).

Az esztendő ellenzéki demonstrációi közt az egész térségben az egyik legelső a március 15-i budapesti felvonulás volt. Itt már színre lépett „a szelíd tömeg szemben a pártállammal... a társadalmi egységnek az a nagyléptékű, feszült, de legteljesebben békés és (ön)fegyelmezett megnyilvánulása”, ami egyszerre volt „hitelesítése és fő belső katalizátora az 1989-es változásoknak” (Ash 1990:133).

Az 1989-es tüntetések emlékeihez bizonyos hiányérzet is társul. Azoknak, akik forradalmi változást látnak a kelet-közép-európai pártállamok bukásában és a demokratikus átalakulásban, meg kell állapítaniuk: a francia forradalomhoz vagy későbbi forradalmakhoz viszonyítva ezek az átmenetek kevésbé voltak erőszakosak, forradalmiak — „bársonyosnak” lehet minősíteni őket, Románia különleges esetét kivéve szinte vér nélkül zajlottak le. Magyarországot illetően még jogosabb lehet a hiányérzet: vízágyúkat és gumibotokat sem kellett bevetni. A magyarázat keresésénél így előtérbe kerültek olyan hipotézisek, miszerint voltaképp a pártvezetés adta volna át a hatalmat abból a belátásból, hogy a

régi módon tovább nem kormányozhat (Tocqueville-faktor), illetve a változást a szovjet hatalom visszavonulása, a birodalmi függés meglazulása (Gorbacsov-faktor) okozta.

A kérdést azonban, talán, más oldalról is föl lehet tenni. Vajon a néptömegek nem azért tűnnek-e Magyarországon (és másutt) passzívnak, tétlennek, másfelől nem azért mutatkozik-e az MSZMP vezetősége előrelátó politikai kalkulációból, belátásból, talán nagylelkűségből (és nem nyomás alatt, kényszerből) cselekvőnek, mert az erőviszonyok ténylegesen folyó eltolódását használatos fogalmainkkal, módszereinkkel nem voltunk és nem vagyunk képesek megragadni? Láttuk-e, hogy jön? Nem láttuk, s keleten, nyugaton jóformán senki, — például választási győzelmük előestéjén a Szolidaritás vezetői maguk sem. Pedig jött, a politikai változás megtörtént. Mindez elég ok lehet arra, hogy próbáljuk újra átgondolni hatalom, kulturális kifejezés, valóság-érzelelés, legitimitás és forradalmi változás fogalmait. Az újragondolásnak elképzelhető olyan módja, mely az empirikus tapasztalatokból, így a narratív leírásokból jól ismert 1989-es eseményekből indul ki és megpróbálja tényleges tartalmukat, politikai implikációikat, következményeiket elemezni. A következőkben egy ilyen kísérletet vázolok föl. Antropológusként a március 15-i két, lojális-kormánypárti és ellenzéki megemlékezést, tüntetést mint kulturális konfrontációt fogom fel és főként a szimbolikus szféra jelentőségét próbálom kimutatni.

HARC A TÖRTÉNETI EMLÉKEZETÉRT

A két március 15-i demonstráció formailag történeti megemlékezés volt. Mindkét fél történeti metaforákkal, történeti szimbólumokkal határozta meg identitását és céljait — történeti szimbólumokkal és történeti szimbólumokért harcolt egymással. Mielőtt a pesti tereken, utcákon vonuló tüntetőkre vetnénk a pillantásunkat, indokolt röviden vázolni azt a „jelképes történeti teret”, amiben mozogtak, azt a „történelmi színpadot”, ahol a társadalmi drámának ez az epizódja előadásra került. A színpad berendezésén, átrendezésén a megelőző hetekben lázas munka folyt: rengeteg új történeti információ áradt szét a magyar társadalomban.

Legtöbb európai és tengerentúli állam „politikai centruma forradalmi folyamata révén született” és így magába foglalja a „tiltakozás szimbolikáját is” (Eisenstadt 1987:2, 20). Ezeknek az országoknak az önképében jelen van a forradalom gondolata. Magyarországon, bár a szabadságharc elveszett, az 1848-as forradalom tölti be a nemzeti forradalmi alapító aktus szerepét. A mindenkori hatalomnak ezért érzékeny gondja volt arra, hogy a március 15-i ünnepség nemzeti egységet demonstráljon, és olyan egységet, amit az adott politikai rendszer irányít és az adott kormány kormányoz. Így március 15-e beépült már Ferenc József legitimitációjába is — miközben a parlamentben a 48-as párt képviselte az alkotmányjogi ellenzékét — azon az alapon, hogy végeredményben Ferenc József helyezte hatályba az 1848-as törvényeket, valószínűleg meg az 1848-as reformokat. Mindenesetre, március 15-e már a dualizmus idején kétértelmű nemzeti ünnep volt —, meg lehetett emlékezni

róla királyhoz, kormányhoz lojális és ellenzéki módon. Mintegy beivódott a köztudatba, hogy március 15-e politikailag többféle módon értelmezhető, lehet konzervatív, nemzeti és forradalmi szellemben, „hiteles” és „megalkuvó” szellemben is ünnepelni. Erre olyan példák is fölhívták a figyelmet, mint az 1942. március 15-én a Petőfi-szobornál tartott háborúellenes, náciellenes tüntetés (vö: Margócsy 1988; Dávidházi 1990). A fordulat éve után a kommunista kormány épp ezért őrködött szigorúan március 15-e kizárólagos birtoklásán — túl azon, hogy kizárólagos jogot követelt magának minden nyilvános politikai megmozdulásra. Március 15-e „alternatív” megünneplése nemcsak a nemzeti egység létét kérdőjelezte volna meg, hanem mintegy vitát nyitott volna a nemzet politikai folytonosságáról s a kormány legitím voltáról, a kormány hivatalos megemlékezéseit átsorolva a „megalkuvó” ünnepségek hagyományához. Ez magyarázhatja a spontán ifjúsági megemlékezések erőszakos szétverését 1972-ben, 1973-ban, 1983-ban (vö. Krassó é.n. 151–156, 301–307), — ami viszont még inkább aláhúzza az 1848-as történeti örökséért való harc politikai jelentőségét.

1989 februárjában a Népfront fölhívása a Múzeum-kerti közös ünneplésre olyan nemzeti egységet kívánt demonstrálni, amelyben már részt vesznek azonosítható módon, saját szónokokkal a „másként gondolkodó” ellenzéki csoportok is, — természetesen marginális helyzetben, és kifejezve egyetértésüket azzal a reformfolyammal, amit az állampárt irányít.

A 31 ellenzéki szervezet felhívása saját külön megemlékezésre — mint Bruszt László és David Stark elemzése (1991) kimutatta, a reformok irányában gyakorolt nyomás és egyezkedés helyett a nyílt konfrontációra való áttérést jelentette be. A Turner-féle „törés” gesztusa volt, nyílt tagadása a pártállam monopóliumának a nyilvános tömegmegmozdulásokra, tagadása a kormányzó párt történeti legitimitásának.

1989. március 15-én a „történelmi tér” szerkezetét 1956 hatalmas erővel fölemelkedő emléke rendezte át. 1956 vonzatában módosult 184–1849 és az abszolutizmus, a megtorlás képe is: mintegy az 1956-os népfelkelés, illetve a Kádár-korszak előképeivé váltak. A Batthyány-örökmécshez már évek óta Nagy Imrére való emlékezések kapcsolódtak. Ahogy egyre neuralgikusabbá vált a Kádár-, illetve Grósz-kormány legitimitása szempontjából az 1956 utáni megtorlás, 1848 emlékezetében egyre nagyobb figyelem fordult a tragikus utójátékra. A történeti emlékezet politikai-metaforikus használatára tanulságos példa az az interjú, amely a nagy példányszámú *Magyarország* 1989. március 10-i számában jelent meg Kosáry Domokossal. Megkérdezték, vajon lehet-e párhuzamot vonni Deák Ferenc és Kádár János történelmi szerepe között. Kosáry utalt rá, hogy Mesterházy már 1956 után tett ilyen kísérletet, de azt joggal elutasították: Deák ugyanis érvényre juttatta 1848 követeléseit. Vajon össze lehet-e hasonlítani Kádár Jánost Ferenc Józseffel (aki leverte a szabadságharcot, behívta az oroszokat, kivégeztetett vezetőket)? Nem, volt a válassz, mert Ferenc József 1867-ben megvalósította az 1848-as reformokat, Kádár azonban 1956 után a régi modellt állította helyre. Március 15-e azért joggal nemzeti ünnep — mondta Kosáry —, mert a nemzet maga vitt véghez történeti fordulatot, és nem csupán vele történt valami. (Ami valószínűleg április 4-re

utalt, amely március 15-e nemzeti ünnep jellegének eltörlése után, november 7-tel együtt mintegy a Szovjetunióra irányuló, függést elismerő „védhatalmi nacionalizmus” [Glatz 1988:412—413] jegyében lett ünnep.)

Az 1956-os forradalommal való azonosulás átrendezte a társadalom történeti azonosságtudatát. A Kádár-konzolidáció felfogása szerint 1956 ellenforradalom volt, megtorpanás, kitérő — a haladás iránya a kádári kompromisszumok felé vezetett. A megváltoztathatlan adottságként elfogadott „szocialista táboron” belül a viszonylagos jólét, a kulturális élet viszonylagos szabadsága, az utazási lehetőségek, a „legvidámabb barakk” státusz szolgált a nemzeti megelégedettség és a legitimitáció alapjául. 1956 elfogadásával a forradalom leverése nemzeti tragédiának minősült, — a kádári évtizedek pedig tóvútnak, a tartalékok felelőtlen felélésének, a nemzetközi szintől való egyre rohamosabb lemaradásnak, csődbe torkolló zsákutcának. Kádár János — akinek az alakjához a közvéleményben korábban a „jó király mítosz” elemei is kapcsolódtak (vö. Bruszt—Simon 1990:31) — menthetetlenül megszűnt a magyar történelem pozitív szereplője lenni. 1956 népfölkéklésként való elismerése elindította „a kádári véres bűnök feltárásának lavináját” s „elfűrészelte, kivágta a Kádár-rendszer gyökereit” (Lengyel 1991:77, 83).

Milyen kép élt az emberekben 1956-ról megelőzően, egyáltalán mit tudtak róla? Erdősi Sándor és Dankánics Mária 1981-es felmérése szerint (olyan időpontban tehát, amikor a válságtudat már jelentkezett) budapesti nagyüzemekben dolgozó, 20—30 év közötti munkás és értelmiségi fiatalok vélekedése 1956-ról némileg eltért ugyan a tömegkommunikáció által közvetített hivatalos állásponttól, de igen hiányos ismereteken alapult. 13 százalék tudta például, hogy volt Nagy Imre per és elítélték, 5 százalék, hogy a jugoszláv követségre menekült. Elég nagy volt a közömbösség: „a mai fiatalok közt már nem téma ez” (Erdősi—Dankánics 1989). Így az 1988—1989-ben kiadódó rengeteg visszaemlékezés, dokumentum, újságcikk a társadalom jelentős része számára új és az adott társadalmi feszültség légkörében fölkavaró hatású lehetett. A *Magyar Nemzet* 1988 karácsonyi számában jelent meg Donáth Ferencné Bozóky Éva visszaemlékezése arról, hogyan vitték el őt családjával a Nagy Imre-csoporttal együtt Romániába, milyen embertelen módon szakították el egymástól a családtagokat. Ezt követte Ember Judit „Menedékjog” című filmje, amelyet február 4-én mutatott be a tv, de aminek forgatókönyve már korábban sok ezer példányban megjelent. Özvegyek, gyermekek, túlélők beszéltek ebben igen személyesen, hitelesen egy emberileg nem menthető árulásról, kegyetlenségről, jogsértésről.

Ezek az írások és vallomások 1956 képében a kivégzéseket, börtönöket, a megtorlást állították előtérbe. A jeltelen sírok a 301-es parcellában, Nagy Imre eltemetésének engedélyezése — nem engedélyezése, az arccal lefelé fordított, összedrótózott tetemek megtalálása megmozgatta az egész közvéleményt. Közéleti morális probléma (vö. Wuthnow 1987:57) támadt, amelynek vitatásába a társadalom valamennyi rétege be tudott kapcsolódni, nem úgy, mint a közgazdasági, alkotmányjogi stb. vitákba. Alapvető emberi értékekről, jól átlátható, átérezhető élethelyzetekről volt szó — de a vita tétje valójában a politikai rendszer legitimitása volt.

Új diskurzusba helyeződött a politikai rendszer megítélése. Korábban az állam technikai hatékonysága, gazdasági teljesítménye, az állampolgárainak nyújtott „szolgáltatásai” adták a mértéket (vö. Bruszt — Simon 1990:18), Nagy Imre sorsának és a megtorlásoknak publikussá válásával viszont a megítélés morális szintre került. Míg egyik vagy másik gazdasági program célszerűségéről, egyes politikai lépések indokoltágáról, a kormányzat s egyes politikusok mozgásteréről lehetett érvelni, vitatkozni — ebben a morális dilemmában nem volt mentség. Az új diskurzus egyre erősebb jelenléte a köztudatban — megkockázatható a vélemény — megváltoztatta a társadalom, a „civil társadalom” és a hatalom viszonyát a tekintetben is, hogy míg a gazdasági nehézségek, az életszínvonal csökkenése a már korábban kialakult atomizált, egyéni védekező stratégiákat ösztönözte — itt adva volt a hatalommal szemben egy össz-nemzeti morális konszenzus lehetősége.

A tétovázó és tájékozatlan, részben megfélemlített közvélemény gyors, szinte általános átállását az ellenzékhez (a másként gondolkodókhoz) és Nagy Imréhez, 1956-hoz — benyomásaim szerint — rendkívüli mértékben előmozdította, hogy pártállam és ellenzék szembenállása egy drámai, szuggesztív, a fentiek szerint épp ezekben a hónapokban publikussá váló személyes történetben (is) meg volt fogalmazva. Egy ilyen történetnek óriási hatása lehet a konszenzus-teremtésben, a politikai álláspontok formálásában (vö. Wuthnow 1987:133—135), mert a politikai alternatívákat markáns személyiségekben megtestesülve tudja megmutatni. Nagy Imre és Kádár János története komplementer módon tartalmazta a fennálló hatalom delegitimálásának és az ellenzéki program elfogadásának érveit (Kádár oldalán az árulás: átállás az oroszokhoz, szőszegés Nagy Imrével szemben, jogtalan kivégzés, jeltelen sír — Nagy Imre oldalán a halált is vállaló erkölcsi szilárdság, kiállítás a demokratikus berendezkedés, nemzeti szuverenitás mellett). Nagy Imre és Kádár János mintegy ugyanazon mérleg két serpenyőjébe került: amikor Nagy Imre felemelkedett, Kádárnak szükségszerűen süllyednie kellett. Történetük nem idézte föl részleteiben sem Nagy, sem Kádár politikai nézeteit, tényleges politikai szerepét. Épp ebben volt hallatlan ereje: megtörtént tényekre hivatkozott, nem lehetett vitatkozni vele. (Illetve azok a kísérletek, amelyek Nagy Imre életében sötét foltokat próbáltak kimutatni a mérleg egyensúlyba hozására — Nagy Imre részt vett a cári család meggyilkolásában, ő rendelte el a jeltelen sírokba temetést stb. — eredménytelenek, hatástalanok maradtak). A Nagy Imre történet, a Nagy Imre mítosz hatását fokozta a 301. parcella: a történetet lokalizálta és ezzel hitelesítette (vö. Leach 1984:358). Ismeretlen pontokon — akkori tudomás szerint elhullott állatokkal együtt — elföldelt halottak, majd a tömegtájékoztatóban részletesen dokumentált felnyitott sírok hátborzongató módon, közérthetően, kérlelhetetlenül érveltek Nagy Imre mellett, Kádár János ellen.

Nagy Imre története mítosszá vált, abban az értelemben, ahogy Richard Slotkin az amerikai történelem jelenlegi politikai magatartást (is) alakító mítoszairól írja: „A mítosz nyelvezete a civil történelem sajátos és esetleges jelenségeit hasonítja, hozzácsatolja a növekedés és pusztulás, a megváltás és kárhozat, a halál és újjászületés archetipikus mintáihoz... A mítosz nem érvel

ideológiája mellett, hanem megjeleníti... szervezi a valóság érzékelését, az értékek kiválasztását és a viselkedés programozását” (Slotkin 1986). Nagy Imre (az 1980-as évek végén a magyar közvéleményben élő) történetének mítikus dimenzióját igazolja, hogy az európai hagyomány ősi mítikus témái asszociálódhattak hozzá, így Antigoné története. Nagy Imre temetésén a tömegben olyan híreszteléseket lehetett hallani, miszerint aznap Kádár János öngyilkosságot követett volna el: ez az elképzelés is a mítosz logikájáról látszik tanúskodni.

Ha rekonstruálni kívánjuk az emberek történelmi tudatát a márciusi tüntetés előtt, alatt — nem tételezhetünk fel még konszenzust a most vázolt mítikus-heroikus Nagy Imre-képet s az 1956-tal való azonosulást illetően. Magának a képnek az elemei is ekkor kerültek be a köztudatba, ekkor terjedtek: „1956-ra vonatkozóan a ténybeli igazság áttörése — úgy is mondhatnók: helyreállítása — szinte hetek alatt következett be 1989 tavaszán” — írta Kende Péter 1989 október végén (1991:56). Márciusban ez már javában folyt, de nem fejeződött be. Megvolt még az „első”, hivatalos és a „második” közvélemény közötti határ is, bár már voltak rajta rések, hézagok. 1956 és Nagy Imre új kultusza a második közvéleményben bontakozott ki, de minden kísérlet, amely ezt a meggyőződést át akarta vinni a nyilvános reprezentációba (megemlékezések a Batthyány-örökmécsnél, a 301-es parcellánál), kemény rendőri ellenállásba ütközött. Március előtt a hatalom álláspontjának némi módosulását, a „második közvéleménnyel” való egyezkedés kísérletét jelentette az, hogy az MSZMP vezetése február 11-én elfogadta a „népfelkelés” formulát. Ez azonban még nagyon távol volt 1956 programjánk vállalásától. Január 28-án még a „népfelkelés” minősítés is nagy vihart kavart, amikor Pozsgay Imre először használta nyilvánosan.

A történelmi tudat, történelmi reprezentáció (vö. Bourdieu 1985; Heller — Némedi — Rényi 1990) arénájában tehát a hatalommal való szembefordulást elsősorban 1956-nak a nyilvánosság területére való behozatala fejezte ki. A történelmi események emléke sajátos metaforikus kapcsolatokba volt helyezve, 1956 és 1848 között, 1956 és a jelen krízishelyzet közt, 1848 és a jelen közt. Ezek a metaforák — bármennyire átlátszó volt is bennük az intenció — szolgálhattak álcázásul: végeredményben március 15-e megünneplése folyt. A kétirányú metaforikus viszony fölerősítette a történelmi események példázatszerűségét, morális felhívó erejét. A metaforaként valamely tárgyra vonatkoztatott melléktárgy ugyanis átviszi az előbbire egyes saját meghatározásait, ezzel egyes sajátságokat kiemel, másokat háttérbe szorít, átszervezi a jelentést (vö. Turner 1975:17, 29 — 30). 1848 megvilágításában 1956-ban a demokrácia, nemzeti szuverenitás, az egyértelműen pozitív forradalmi jelleg domborodott ki, a jelen krízisben pedig — a nyíltan még csak óvatosan említett — rendszerváltás szükségessége.

VÁZLAT AZ ELLENZÉKI DEMONSTRÁCIÓ LEFOLYÁSÁRÓL

A március 15-i tüntetés pusztá leírásához is figyelembe kell venni, hogy a nemzeti évfordulók és emlékünnepnek milyen fontos szerepet kaptak a szocialista országokban, így Magyarországon is az államhatalom és „társadalom” viszonyának megjelenítésében, sőt alakításában. Működő képviseleti intézmények, politikai fórumok híján a hatalom ezeknek a megemlékezéseknek az engedélyezésével, illetve visszaszorításával, tiltásával tudta kifejezni keményebb vagy engedékenyebb, puhább kurzusát. A „társadalom” viszont a tiltott vagy korlátozott ünnepek megünnepelésével kapott olyan nyomást kifejtő lehetőséget, amely mégis szelídebb és némileg biztonságosabb volt, mint egy frontálisan ellenzéki megmozdulás lett volna. A hetvenes évek végétől — legalábbis Magyarországon és Lengyelországban — a hatalom és a társadalom közt kialakult egy állandó mozgásban lévő (s épp ezért neuralgikus) „rituális frontvonal”, ahol engedélyezés-visszaszorítás, tiltakozás, provokáció, megkerülés, átértelmezés, kétértelműség változatos technikáival az állam és a formálódó civil társadalom vetélkedett a „rituális nyilvánosságért”, az emlékünnepnek és a nemzeti szimbólumok birtoklásáért (vö. Bakuniak-Nowak 1987; Jakubowska 1990; Kubik 1989a, 1989b; Hann 1990; Kürti 1990; Gal 1991). Ez a játék nem volt kockázatok nélkül a pártállam részére: mint Chris Hann az 1988-as magyar Szent István ünnepségek kapcsán rámutatott, a szimbólumoknak van bizonyos önálló létük, nem manipulálhatóak teljesen szabadon. Az engedményekkel a pártállam megértést kívánt mutatni a civil társadalom, a nemzeti érület iránt — ámde a folyamatban a patriotizmus nyelvezete és szimbólumai átcsúsztak a másként gondolkodók kezébe s a rendszerváltás kikényszerítésénél az ellenzéknek dolgoztak (vö. Jakubowska 1990:13).

Március 15-ét 1951-ben a Rákosi-kormány törölte a nemzeti ünnepek közül — az új, a Szovjetunióra irányított „védhatalmi nacionalizmust” április 4. és november 7. fejezte ki. 1956-ban követelték március 15. visszaállítását nemzeti ünnepé, amit november 11-i beszédében Kádár János meg is ígért, de 1957. március 10-én mégis munkanappá minősítette. (Ezt a március 15-ét politikai izgatottság övezte a forradalom leverése után elterjedt MUK [márciusban újra kezdjük] jelszó miatt.) Március 15-e csupán iskolai szünnap maradt, be tagolódott a „forradalmi ifjúsági napok” közé, délelőttönként a Múzeumkertben „hivatalos” ifjúsági ünnepség volt. 1971-től kezdődtek az egyre népesebb spontán ifjúsági megemlékezések s velük szemben a brutális rendőri erőszak. Kialakult a megemlékezés „ellenzéki” útvonala: Petőfi-szobor, Battyány-örökmécs, Kossuth-szobor, Bem-szobor, Kölcsey-szobor, este a Vár. 1988-ban már 10 000 körül ünnepeltek a „másként gondolkodók”, szinte rendőri beavatkozás nélkül. Ezek a megmozdulások a sajtóban, a tömegtájékoztatóban nem kaptak nyilvánosságot, legfeljebb kriminalizált formában, rövid hírként. 1988-ban azonban már a híradás is szelídebb volt, mintegy hozzá stilizálta az ellenzéki tüntetést a hivatalos megemlékezésekhez (Krassó é.n. 151—156, 206—209, 301—307; Rockenbauer 1989; Gadó 1989).

Ezek az előzmények — és a mélyülő válságban a pártállam növekvő engedékenysége — előrevetítették, hogy 1989. március 15-e sokkal nyíltabb erőpróba lesz, mint bármelyik korábbi évforduló. Az előkészítő kampány legalább fél évvel korábban megindult. 1988. október 6-án a FIDESZ petícióban kérte az országgyűléstől, hogy március 15-ét nyilvánítsák ismét nemzeti ünnepé, munkaszünetté. A kormány részéről bejelentették, a „'89-es naptárakban piros betűkkel lesz nyomtatva ez a *munkanap*”. Ez az együgyű áthidalás nem nyugtatta meg a közvéleményt, az év végén híre kelt egy általános sztrájk tervének is arra az esetre, ha nem lenne a nemzeti ünnep visszaállítva. Az MSZMP „szimbolikus tőkéjéből” legalább annyit igyekezett menteni, hogy nem a FIDESZ-indítványt fogadta el, hanem maga nyújtott be javaslatot március 15-e ünnepé nyilvánítására.

1989. január 19-én az országgyűlés elfogadta a gyülekezési törvényt, de ennek 4. paragrafusa megtiltotta minden demonstrációt a Kossuth téren. Akciók indultak ennek a cikkelynek a megváltoztatására, kifejezetten március 15-re tekintettel, „mert a Kossuth-szobornál jogunk van koszorúzni”. Újabb békítő gesztus a párt részéről, és újabb ellenzéki siker: eltörölték a tüntetési tilalmat.

Az előkészületek szinte olyanok voltak, mintha választás előtt állna az ország. Január 28-án 5 független szervezet (Bajcsy-Zsilinszky Társaság, FIDESZ, FKGP, MDF, SZDSZ) képviselői elhatározták: közösen és a hivatalostól függetlenül rendeznek megemlékezést. Néhány hét alatt további 26 szervezet csatlakozott hozzájuk. Ezek a szervezetek viták után elfogadták az 1989-es 12 pontot, vagyis közös politikai platformot dolgoztak ki. (Ebben volt történeti emlékezés és folyamatosság is: 8 követelés, illetve téma 1989-ben még mindig hasonló volt az 1848-as pontokhoz — és még mindig aktuális volt.) A másik oldalon közben kitartó sajtókampány folyt a közös, lojális megemlékezés érdekében és az „alternatív szervezetek” tervei ellen: „ne sajátítsa ki senki március 15-ét”. A független szervezetek felhívásait, nyilatkozatait nem, vagy megcsonkítva vette át a tömegtájékoztató. „Elsősorban a *Népszabadság* hasábjain folyt hisztériakeltő, hazug ellenpropaganda... Ki tudja, hányan jöttek volna még ki enélkül?” — írta Rockenbauer Zoltán közvetlen a tüntetés után (1989). „Titokban” már jó pár nappal március 15-e előtt vízgyúkat helyeztek el az ellenzéki útvonal kritikus pontjaihoz közeli kapualjakban, hogy ne legyen kétség: a rendőri erők a „helyükön lesznek”. „Március 15-e közeledése hisztérizálta a hatalmat, az egész országot” — írta naplójában Sándor Iván (1990:36). „Még gerjesztik is”, mint Fejtő György félreértésen alapuló fenyegető figyelmeztetése az ellenzékhez.² „A kétely, a bizonytalanság nem csak a hatalmat töltötte el.” (Sándor 1990:37)

Ez az izgalom, bizonytalanság, „hisztéria” azt jelzi, hogy a társadalom nagy részének figyelmét előre fölkellették a március 15-i megemlékezések iránt. Tudták, hogy „valami történni fog”, aminek lefolyása, kimenetele kétséges, és a politikai rendszer szempontjából kockázatos. (Mobilizálva voltak, mint „odafigyelők”, ha esetleg nem is mint résztvevők.) A két fő politikai szereplő is, a jelek szerint, politikai erőpróbara készült. Az ellenzék képviselőiben január 28-tól ülésezett, irányelveket dolgozott ki egy „kerekasztal”.

A párhuzamosan tervezett lojális-állami és „másként gondolkodó” demonstrációknak több szinten is konfrontációt kellett hozniuk.

Az ellenzéki demonstrációk (Budapesten és vidéken) pusztán létrejöttükkel kétségbe vonták a pártállam addig féltve őrzött monopóliumát a politikai nyilvánosságra, sőt gyakorlatilag meg is teremtették az ellenzéki nyilvánosságot. (Erre az új gyülekezési törvény lehetőséget adott, de a pártvezetés kifejezte: elvárja, hogy az emberek ez alkalommal ne éljenek vele). Az ellenzéki tüntetés lényegében a hivatalos történelemfelfogással másikat állított szembe, amely 1956 elismerésével illegitimnek minősítette a hatalmon lévő politikai rendszert. Továbbá a kormány kompromisszumos reformokat ígérő programjával szemben — ha óvatosan is — rendszerváltást követelt. Végül pedig a demonstrációk párhuzamossága mintegy megadta a két program közti választás mellett a szavazás módját is azzal, hogy közvetlenül összehasonlíthatóvá tette a résztvevők számát. A népfelhang elve alapján „minél többen vannak a [tüntetők], annál jogosabb az ügyük. A [résztvevők] nagy számának az a szimbolikus többlete, hogy tendenciózusan a társadalom és az állam többségét látszik jelezni” (Ballistier 1991:261). A hatalom előzetes nyilatkozatokban értésre adta, hogy számít a „számok csatájára” és ebben saját fölényére, — mintegy mobilizálási véltékedőre hívta ki a másként gondolkodókat.

Az ellenzéki demonstrációknak, mint „jelképes kulturális cselekedetnek” az antropológiai elemzése megkívánná a szimbolikus összetevők — helyszínek, résztvevők (számuk, mozgásuk, vizuális megjelenésük stb.), elhangzott beszédek és spontán beszélgetések, transzparencsek, jelvények, zászlók stb. — mind-egyikének „szövegszerű” dokumentálását és értelmezését. Sok mindent ismertnek tekintve, ennek csak vázlatosan tesztek eleget.

Először a demonstráció útvonaláról, a helyszínek szimbolikus, történeti „töltéséről”. Nem pusztán arról van szó, hogy egyes pontok egykor történeti események színhelyei voltak — Batthyányi Lajost agyonlőtték, Nagy Imre beszélt, emberek haltak meg —, hanem arról is, hogy egyes helyszínekhez, szobrokhoz, utcanevekhez a történeti emlékezés rítusai, ezek erőszakos megakadályozásai, emlékezet és „ellen-emlékezet” élő gyakorlata kapcsolódtak (hogy például elemisták a Petőfi szobor lábánál a gyepe apró nemzeti színű és vörös papírzászlókat tűztek, majd utána mások óvatosan a vörösöket „ki-gyomlázták”). „A 'helyek' nem csupán arra szolgálnak, hogy emlékeztessenek a hozzájuk kapcsolódó történetekre — írja Edmund Leach —, hanem, ahol hely és történet szoros összekötése megtörtént, megszerzik az erőt, hogy 'maguk mondják a történetet'... Egy történet csak akkor szerez mitikus érvényességet, ... csak úgy szolgálhat a társadalmi cselekvés alapszabályaként és morális parancsként, ha szilárdan helyhez van kötve a térképen...” (Leach 1984:358). Ebből a szempontból teljesen érthető, miért próbálta a pártállam kínos erőszakkal akadályozni, tiltani a kultusz-képződést meghatározott helyeken, például a Batthyány-örökmécsnél, másfelől az is, hogy a korábbi erőszak emléke miért töltötte föl erős ellenzéki szimbolikával a másként gondolkodók útvonalát. A résztvevőknek nem csupán az az előtérrel lehetett, hogy „miénk az utca”, hanem hogy visszavették azt a történelmet és azokat a történelmet őrző hely-

színeket, ahonnan negyven évig ki voltak tiltva. Pusztá vonulásukkal megváltoztatták a szimbólumokkal való gazdálkodás korábbi egyensúlyát állam és társadalom között.

A demonstráció helyszínein az 1848-ra és 1956-ra való utalások és 1989-es aktualizálásuk alábbi listája talán leegyszerűsített formájában is érzékelteti a részletekben is változatosan kifejezésre juttatott metaforikus kapcsolatokat az emlékezet és a jelen időszintjei közt.

Petőfi-szobor

1848: demokratikus és nemzeti forradalom, Petőfi, a „Nemzeti dal”

1956: az október 23.-i tüntetés egyik kezdőpontja

1989: Vigh Károly, Mécs Imre beszéde (emlékezés előző márciusokra, 1848 és 1956 összekapcsolása)

Szabadság tér, MTV székháza

1848: sajtószabadság kivívása, a 12 pont kinyomtatása

1956: kísérlet a 14 pont bemondatására a rádióban, a fegyveres harc kezdete

1989: az új 12 pont felolvasása, a MTV szimbolikus lefoglalása, Csengey Dénes beszéde (igény a médiákra, de békésen; tárgyalások)

Batthyány-örökmécs

1848: Batthyány Lajos kivégzése, a Haynau — Bach-féle megtorlás

1956: Nagy Imre kivégzése, a Kádár-féle megtorlás

1989: SZDSZ és Romania Libera tagok díszőrsége

Kossuth tér, Parlament, Kossuth-szobor

1948: Kossuth, az „alkotmányos forradalmár”

1956: október 23-án este tüntetés, Nagy Imre megjelenése, október 25-én tömegmészárlás

1989: megemlékezés az október 25-i áldozatokról, Orbán Viktor, Kis János beszéde (nemzeti függetlenség, demokrácia, az oroszok vonuljanak ki, ne legyenek pártszervezetek a munkahelyeken — de az átmenet legyen békés)

Bem-szobor

1848: Bem tábornok, lengyel — magyar szolidaritás, nemzetközi szolidaritás a szabadságharcral

1956: október 23-án tüntetés a szovjet beavatkozás ellen
Lengyelországban

1989: lengyel, észt, ukrán, NDK, román, cseh ellenzéki szervezetek üzenetei, Bába Iván beszéde (a kelet-közép-európai népek szolidaritása), emlékezés a munkástanácsokra és kivégzett tagjaikra

Kölcsey-szobor

1848: a reformkor emelkedett patriotizmusa, a Himnusz

1956: a rendszerellenes tüntetések befejezésének hagyományos színhelye

1989: a Himnusz közös éneklése (a nemzeti egység kifejezése)

A tüntetés célját, politikai tartalmát verbalizálva az „1989-es 12 pont” (Mit kíván a magyar nemzet?) és négy helyszínen beszédek fejezték ki (szövegeiket lásd *Beszélő* 26. száma). A szónoklatok rendje, „koreográfiája” maga a többpárti, demokratikus közélet igényét jelenítette meg, azzal, hogy különböző szerveződő pártok szónokai beszéltek egymás után. Ami a követeléseket illeti, nehezen dönthető el, melyik fért volna még el a reform-elképzelések keretei között és melyik feltételezett rendszerváltást. Elhangzott az igény a szabad választásokra, a munkahelyi pártszervezetek megszüntetésére, a Munkásórség feloszlására, a szovjet csapatok kivonulására. De hangoztatták azt is, hogy tárgyalásokra, békés átmenetre van szükség, a kommunistáknak is részt kell biztosítani az új, demokratikus politikai életben, s egy év múlva már együtt fog ünnepelni az ország. (A demonstrációt rendező szervezetek megállapodtak abban, hogy jogszerűen járnak el, nem szolgáltatnak ürügyet rendőri beavatkozásra.) Kiemelkedett az egész megemlékezésből 1956 emléke. „Igazságot '56-nak, tisztességet a forradalom mártírjainak! Nyilvánítsák nemzeti ünneppé október 23-át!” — ez volt a 12 pont zárótétele, a követeléseknek mintegy summázata.

Már a Petőfi-szobornál '48 és '56 összekapcsolásával kezdődött az ünneplés, a Kossuth téren — első ízben nyilvánosan — megemlékeztek az október 25-ei áldozatokról. Az ország gazdasági helyzetével és az életszínvonalal kapcsolatban viszont nem hangoztak el szemrehányások és követelések, — a 12 pont között a 6. „ésszerű gazdálkodást, működő piacot” sürgetett, s hogy vessenek véget a pocsékolás mellett a „lakosság megsarcolásának”.

A demonstráció mondanivalóját — valószínűleg a beszédeknel, szavaltoknál hatékonyabban — fejezték ki szavakban a transzparensok. Végig láthatóak voltak, üzenetüket rövid, csattanó formában fogalmazták meg. Több felíratnak a stílusa ironikus, könnyed, magabiztos módon tréfálkozó volt („Iván, nincs honvégyad?”, „Sándor, lemoszuk a gyalázatot”), mások korábbi pártjelszavakat fordítottak ki ellenkező érteleművé („Hátra a lenini úton”). Ezeknek a szövegeknek a stílusa maga is fontos üzenetet hordozott (amit a beszédek nem fejezhettek ki). Abban a diskurzus-váltásban, amit a független ellenzéki menet kifejezett, az eddig elfojtott ellenzéki elképzeléseknek rendszerként, átfogó programként a nyilvánosságban való megjelenítésével a vélemény-nyilvánítás bizonyos korábbi tabui is szétmállottak (mintegy a király meztelensége lelepleződött). A pártjelszavaival való tréfálkozás része volt annak a „belülről végrehajtott szimbólum-robbantásnak” (Warneken 1991:10), amit az ellenzék pusztán a nyilvános [történelmi] tömegdemonstráció műfajának a pártállamtól való kicsikarásával és saját céljára való átértelmezésével is végrehajtott: ebbe a kizárólag a pártállam céljait szolgáló műfajba „beköltözve”, annak korábbi szimbolikus használhatóságát egyszer s mindenkorra szétrombolta. (Mint ismeretes, 1989-ben már szóba se került a május 1-i felvonulás terve.)

Tematikus csoportosításban felsorolom néhány transzparens szövegét. (A táblák egy része szervezetek és pártok jelenlétét adta hírül.)

Rendszerváltás:

1945—1989 ennyi volt (elég volt)
 Az MSZMP nem alternatíva
 Rákosi, Kádár, Grósz... és még sokan mások (a nevek kipipálva)
 Kommunista politika = rendőrállam
 Kommunista politika, azaz a nép nevében, a nép ellenében. Rendőrállam
 helyett jogállamot

Ugyanez irónikusan:

Hátra a lenini úton
 Iván! Nincs honvágyad?
 Takarítsunk!

Szabadságjogok:

A sajtószabadság napja 1989. március 15.
 A munkást nem kell őrizni
 Nem akarunk fehérterror, de vöröset sem!
 Önállóságot az egyházaknak!
 Állami Egyháziügyi Hivatal (a felirat keresztben áthúzva)
 Ez a szabadság nem az a szabadság

1956:

Igazságot 56-ról!
 1848 — 1956
 Nem engedünk az 56-ból!
 Haynau 108 — Kádár 453

1848:

Rabok tovább nem leszünk!
 Itt az idő, most vagy soha!
 Sándor, lemassuk a gyalázatot!
 PETÓFIDESZ
 Petőfi után szabadon

Az ellenzéki megemlékezésnek része volt a Magyar Televízió Székháza „lefoglalásának” szimbolikus aktusa. A főbejárat előtt széles transzparenst emeltek magasba: „Szabad Magyar Televízió” (utalás az 1956-os „Szabad Kossuth Rádió”-ra). A „békés utcai tüntetés” műfaja — bármennyire békésnek is vallják a résztvevők — óhatatlanul „forradalom-játék”, „összecsapás-játék” (is), egy forradalmi tömeg megjelenítése, és csak utólag derül ki, hogy megmaradtak-e a békés megjelenítésnél (Warneken 1991b:107). Ezt a kétértelműséget, fenyegetést élezzhetik tovább a jelképes, „in effigie” birtokba vevő aktusok. (1908-ban, 1910-ben, a választójogért küzdő német munkások például a Reichstag épületét, a Bismarck-emléket „foglalták el” vörös zászlókkal.) A TV előtt ennek a „játéknak” már hagyománya volt. A Fejti-féle fenyegető nyilatkozat jelezte, hogy 1989-ben is megkülönböztetett érzékenységgel figyel a kormányzat erre a pontra. Érthetően, hiszen a TV birtokbavételének — bármennyire szimbolikus — aktusa közvetlenül idézte föl korábbi forradalmaknak azt a kritikus pontját, amikor a békés utcai tüntetés felkeléssé vált

(1956-ban a rádióánál), illetve tüntetően átlépett a törvényes korlátokon (1848-ban a szabad sajtó). A pártállamnak meg lett volna a lehetősége, hogy belemenjen a játékba: „Mindnyájan abban reménykedtünk, hogy a televízió legalább ezt a félórát közvetíteni fogja élőben és/vagy felvételtől. Nem ez történt.” (Rockenbauer 1989:84) Ez az ellenzék sikerét jelentette volna. A tüntetők azonban így is elérték céljukat: a homlokzat előtt magasba emelt „Szabad Magyar Televízió” felirat (és az, hogy őket nem közvetítették) fényesen igazolta, hogy a TV *nem* szabad, a tüntetés által megvont szimbolikus határnak a Haynau, Sztálin, Kádár, pártállam felé eső oldalán van s nem a nép s a szabadság oldalán. A tüntetés éppen ennek az erkölcsi fölénynek a megszerzéséért, demonstrálásáért folyt.

MEGJEGYZÉSEK A TÜNTETÉS HATÁSMECHANIZMUSAIRÓL

Mivel, hogyan járult hozzá a március 15-i tüntetés pártállam és „civil társadalom” viszonyának módosulásához, a rendszerváltás előkészítéséhez? Egy elterjedt vélemény szerint semmivel, vagy édeskevéssel: a magyar változásban „a tömegek alig játszottak... szerepet, inkább csak statisztaként jelentek meg néhány jelkép értékű megmozduláson (de akkor sem fenyegetően!) ...a magyar néptömegek tartózkodó részvétele — vagy éppen távolmaradása — meglepő és sajátos jelenség.” (Kende 1991:153)

Indokolt, hogy közelebbről szemügyre vegyük: mit változtatott meg a tüntetés mint szimbolikus kulturális cselekmény a résztvevők, kívülállók s a hatalom politikai-erkölcsi magatartásában, tudatában, kapcsolatában.

A tüntetésre való felhívásnak a hivatalos megemlékezés csábítása és a félelem, hisztéria mellett elsősorban a közömbösséggel, a politikai apátiával szemben kellett a résztvevőket meggyőznie. Mary Fulbrook (1987) öt fokozatot állapít meg a legitimitásban: támogatás, passzivitás, visszahúzódság, másként gondolkodás (dissent) és ellenzék. Egy rendszer stabilitásához a középső, közömbös mezők túlsúlya szükséges — ezt fejezte ki Kádár jelszava is: „Aki nincs ellenünk, velünk van”. (A magánéletbe visszahúzódság egyébként 1989. március 15-én szintén látványos kifejezést kapott azoknak a magyar bevásárlóknak a tömegében, akik a szabadnapot kihasználva előzőnlötték Bécs-et és megbénították a bécsi belváros közlekedését. A magyar inváziótól talán kissé megriadt osztrákok 2-300 000-re is becsülték a számukat.)

A tüntetésben való részvétel ennek ellenére a nyílt ellenzéki magatartáshoz való tömeges átállásról tanúskodott. (Ezt mutatták a közvélemény-kutatások is, vö. Bruszt — Simon 1990.) Az ellenzék korábbi, körülhatárolt célokért szervezett tüntetéseken már színre lépett ugyan, de március 15-e szinte sereg-szemléként, átfogóan és árnyaltan kifejtve fogalmazta meg az ellenzéki célokat, mutatta be az ellenzéki csoportokat.³

A tömegek fizikai jelenlétének önmagában igen nagy kifejező ereje van. Összevetve egy aláírásgyűjtéssel, a tüntetők testileg jelenlévő sokasága közvetlenül érzékelhető, közös mozgásuk, „özönlésük” magabiztosságot, eltökéltséget sugall (Warneken 1991b:104). Pierre Bourdieu mutat rá, hogy a „szim-

bolikus erőviszonyok alávettjei”, a „gyakorlatban létező, virtuális, ismeretlen, letagadott” csoportok a manifesztáció révén válhatnak mintegy reálissá, „lát-hatóvá más csoportok és saját maguk számára”, „igazolva ezzel... csoportként való létüket, követelve az intézményesülést”. (Bourdieu 1985:14; Beck 1988:54). Egy ilyen csoport színre lépése része lehet „a szimbolikus erőviszonyok föl-forogatásáért vívott kollektív harcnak”, sőt a „szimbolikus uralom és megfélemlítő hatásai elleni szimbolikus forradalomnak”, mely „a társadalmi világ felosztásának, kategorizálásának jogáért s a saját identitás új meghatározásáért küzd” (Bourdieu 1985:11 – 12, 18).

Egész Kelet-Közép-Európában nagy jelentősége volt a nem is föltétlen ellenzéki, de a pártállamtól független demonstrációknak abban, hogy egyáltalán a politikai viselkedés alternatív lehetőségei elgondolhatóakká váltak. Ezért tulajdonítanak lengyel kutatók a pápa látogatásának (1979), mint „ünneplési forradalomnak” döntő szerepet „az államtól független nyilvánosság” helyre-állításában (Kubik 1989b). Bakuniak és Nowak (1987) tudásszociológiai rekonstrukciójukban úgy találták, hogy a Szolidaritáshoz kapcsolódó új eszmék és cselekvési minták forrása a résztvevők számára túlnyomóan az eseményekben (tüntetéseken) való — aktív, vagy csupán gondolati, szimbolikus — részvétel élménye volt. A részvétel, mely az egyént valamennyi szerepében megragadta, tette lehetővé olyan közös érzelmek, olyan közvélemény kialakulását, aminek talaján „a valóság konstruálásának kollektív dinamikája” (A. Schütz) formálódhatott. Warneken említi, hogy 1989 őszén a keletnémet tüntetők legtöbbször használt jelszava: „A nép mi vagyunk!” (Wir sind das Volk) nemcsak új ellenzéki öntudatot fejezett ki, hanem egy új kategorizálást is, amiben a pártállam hivatalos képviselői („Volkspolizei”, „Volkszeitungen” stb.) a „nép” körén kívül, az új határvonal túlsó oldalára kerültek (Warneken 1991a:8—9). (Világos a párhuzam Budapesttel: ott is egy új identitás reprezentálása-megalkotása folyt és egy szimbolikus határ meghúzása.)

A „határ” metaforánál maradva: milyen határt kellett azoknak átlépni, akik elmentek a tüntetésre? Hogyan működött a pártállam hatalma, hogy olyan hosszú ideig a társadalom túlnyomó többsége meg sem kísérelte, el sem gondolta e határ átlépését — tehát a nyilvános „másként gondolkodást”? A hatalomnak itt — Foucault nyomán, Eric Wolf terminusaival — arról a „negyedik alakjáról” van szó, amely az emberek öntudatának „kormányzását” jelenti. Ez Wolf szerint a „strukturális hatalom”, amely képes „strukturálni másokban a cselekvés lehetséges mezőit” (Foucault 1984:428; Wolf 1990:586). „A strukturális hatalom formálja a cselekvés társadalmi mezőjét oly módon, hogy a viselkedés egyes módjait lehetségessé, míg más módjait kevésbé lehetségessé vagy lehetetlenné teszi.” A strukturális hatalom ezért befolyásolja, sőt uralma alatt tartja a világ észlelését. „A hatalom így sohasem külsődleges a jelentés számára — benne lakik a jelentésben és küzd stabilizálásáért és védelméért” (Wolf 1990:593). A hatalom nem csupán az elnyomás viszonya, mivel aktívan formál olyan egyéneket, akik megfelelnek az általa alkotott rend követelményeinek (Foucault, 1979:194). Václav Hável a lehetséges és lehetetlen között az emberek tudatába beültetett és általuk elfogadott határra céltzott, amikor arról beszélt: a prágai tüntetők 1989 novemberében átléptek az „el-

lentmondás vonalán”, amely „minden egyén lényében ott húzódott”. „Mindannyian hozzászoktunk a totális rendszerhez, elfogadtuk, mint megváltoztathatatlan tény” — mondta Hável 1990-es újévi beszédében — „és ezzel hozzájárultunk működtetéséhez”. Magyarországon ezt a határt március 15-e előtt már jelentős csoportok átlépték, maga a tüntetés azonban nyilvánosan és tömegesen eltörölte az állammal szembeni tehetetlenség demoralizáló tudatát. Ebben az értelemben a tüntetés egy „egzisztenciális forradalom” része volt, amely felrázott „a meghunyászkodás és az öncenzúra sok év alatt kifejlődött lélektani megszokásaiból” (Schöpflin et al. 1988:45) és megteremtette a lehetőséget a társadalom önszerveződésére. Mások az önbizalmat bénító „várázslat” megszűnéséről írtak (Beck 1988:51).

Az említett „határ” elhelyezhető, leírható a „morális rend” keretében is. Mary Douglas szerint a morális rend voltaképp azoknak a szimbolikus határoknak a rendszere, melyek átszövik a mindennapi élet egész tereumát. „Tiszta” és „szennyes”, „szent” és „profán” (stb.) fogalom párijai mellett témánk szempontjából különösen fontosak azok a határok, amelyek az „eleve meghatározott” tereumot elválasztják a szabad döntés, tehát az erkölcsi felelősség alá tartozó területtől. Mindegyik határhoz meghatározott cselekvésmenetek és hozzájuk fűződő morális elkötelezettség tartoznak: így többé-kevésbé közösen tiszteletben tartott határaival a „morális rend” képes biztosítani a társadalmi interakció folyamatosságát.⁴

A morális elkötelezettség eszerint nem az egyes emberek tudatába bezárt szubjektív állásfoglalás, hanem olyan kulturális konstrukció, amely a szimbolikus cselekvések rendszerében és a róluk való diszkurzusban megragadható (vö. Wuthnow 1987).

A szimbolikus viselkedés a társadalom életének nyugodt, megállapodott szakaszaiban a morális rendet jeleníti meg, erősíti és igazolja. Ha a morális kötelezettségek bizonytalanná válnak, például azért, mert a társadalom szereplői közt újak jelennek meg, bővül a lehetséges választások köre, bonyolultabbá válik a viszony a szereplők közt, mint Magyarországon 1989-ben, — a kétkedésnek ez az időszaka általában felfokozott aktivitást, kreativitást vált ki a szimbolikus szférában (Wuthnow 1987:120 — 123, 344 — 345; Wuthnow — Witten 1988:55). Kulturális formák dramatizálják (tisztázzák, artikulálják, módosítják) a morális kötelezettségek természetét, a társadalom szereplőinek pozícióit, egymáshoz való viszonyukat, érdekeiket.

Durkheim nyomán a rítus fogalmához az kapcsolódik, hogy kollektív reprezentációként, a társadalom adott szerkezetét jeleníti meg szimbolikusan s ezzel meg is erősíti. Ezzel a nézettel szemben újabb kutatások hangsúlyozzák, hogy a rítusok iránt éppen a kétség, a bizonytalanság időszakaiban támad társadalmi igény, a rítus az ellentéteknek, a társadalom megosztottságának, az éppen folyó szakadásnak a kifejezését, artikulálását is szolgálhatja. Eszköze lehet a konszenzus megbontásának, megváltoztatásának — új elkötelezettségek, új közösség-tudat kialakításának (vö. Turner 1989:108 — 114, 131).

Az antropológiai rítus-elmélet alapján föltelelezhető, a március 15-i tüntetésnek mint rítusnak a sikerét, vonzerejét az is növelte, hogy egy mélyülő társadalmi-politikai válságban sokan érezték szükségét, hogy a tisztázás re-

ményében ehhez a kollektív, szimbolikus cselekvéshez csatlakozzanak. Nem azért tehát, mintha szilárdan kialakult ellenzéki politikai meggyőződésüket akarták volna kifejezni, hanem éppen fordítva, azért, mert bizonytalanok érezték magukat.

A rítusnak sokértelműsége révén hatalmas lehetősége van, hogy a résztvevőkben fölkeltsse az összetartozás, közösség élményét. A résztvevők különböző kulturális környezetből jöhetnek, magának a rítusnak a mondanivalóját is értelmezhetik különböző módon, ennek ellenére átéli összetartozásukat. Ez az élmény hasonló lehet ahhoz, ahogy az emberek a nemzet egységét elképzelik, illetve a rítusban az osztályokat, műveltségi rétegeket átfogó összetartozás-tudatnak a megtapasztalása kézenfekvően idézheti az emberek tudatába a hasonlóan átfogóan elképzelt nemzet fogalmát. Mészöly Miklós a *Hitel* március 29. számában arról írt, hogy a tüntetésben a nemzetet „föl-emelően éretnnek” találta „egy mindent átjáró, végső próbára kényszerítő válsághelyzetben”. (Vagyis: a fegyelmezetten tüntető ellenzéket további bizonyítás nélkül, magától értetődően azonosnak tekintette a nemzettel.)

A közösségi tudat, a hovatartozás érzésén túl azonban magatartásokra, morális választásokra (határookra) is tanítja a rítus a résztvevőket. „A rítus megtanítja az embereket, hogy kulturális alapelvekben higgyenek, mert olyan élményeket hoz létre, amelyekben[ezek] fölfoghatóak számukra” (Valeri 1985:X). A tüntetés tehát nemcsak megmutatta az ellenzéket, hanem tétovázó résztvevőiből a hosszú menet alatt létre is hozta.

TÖRTÉNELEM — SZIMBOLIKUS MEZŐBEN

Végül — még ha vizsgálatunkat a március 15-i tüntetés kulturális-szimbolikus aspektusaira korlátozzuk is — meg kell kísérelnünk ennek az epizódnak az elhelyezését a magyar rendszerváltás folyamatában. Ilyen kísérletet tett már Bruszt László és David Stark (1991). A két szemben álló fél képét megrajzolva rámutattak, hogy, a közhittel ellentétben, az MSZMP ereje-uralma gyenge volt (vö. Post-Communist Eastern Europe 1990:157), vezetését „a társadalomtól való félelem” töltötte el és a rettegés 1956 kísérletétől. Ha a kétféle — a hivatalos és az ellenzéki — demonstrációt mint párbeszédet fogjuk fel, illetve megpróbáljuk rekonstruálni, miként értelmezte a hatalom az ellenzéki megmozdulásokat, ezt a gyengeséget nagyon is figyelembe kell venni. Az igen széttagoltan induló ellenzéki szervezeteket viszont március előtt éppen a pártvonal keményedése terelte egy táborba s győzte meg arról, hogy a kompromisszumos reformok kialakítása helyett a teljes konfrontációra kell áttérni. Ekkor jött március 15-e. „A március 15-i tüntetés volt az a megjelenítő akció, amely lehetővé tette egy olyan ellenzéki identitás kölcsönös fölismerését, mely állap a tüntetésben részt vevő különböző szervezetek határain... A (tüntetés) indította el a politikai tér határvonalaikat újrajrrolását, a hivatalosság és az ellenzék szembenállása jegyében. ...A tüntetés volt a nyilvános jeladás arról, hogy a másként gondolkozók a konfrontáció politikáját is játszani tudják.” (Bruszt — Stark 1991:24)

Március 15-e után — mint ismeretes — rendkívüli mértékben felgyorsult mindkét oldalon a politikai tevékenység. Nyolc nappal később, március 23-án a Független Jogászszövetség védnöksége alatt 8 alternatív szervezet megalakította az Ellenzéki Kerekasztalt. Nemsokára megindultak a tárgyalások az MSZMP-vel is. A párt oldalán megerősödött a reformszárny, Németh Miklós április 25-én függetlenítette magát a pártvezetéstől, Kádár Jánost május 8-án fölmentették pártelnöki, politikai bizottsági tagságából. A márciusi tüntetés bevezette a párhuzamos tömegtüntetéseket mint a politikai reprezentáció új formáját. Május 1. ismét az ellenzék szimbolikus fölényét hozta. Közben „egyre hangosabban ketyegett az idő-bomba” (Bruszt—Stark 1991:30).

Június 16., október 23. közeledtével a pártnak választania kellett: vagy szert tesz az együtt-ünneplést biztosító arculatra, vagy szembenéz a katasztrofális népszerűségvesztéssel, erőszakos elfojtási kísérlet esetén pedig 1956 szellemének szabadon eresztésével.

Konfrontációk, hosszú tartamú, mély, a társadalom fő szervező elveit érintő válságok lefolyásának vizsgálatára Victor Turner a „társadalmi dráma” modelljét dolgozta ki. Mint a „processzuális antropológia” képviselőjét, Turner elsősorban az eseményeknek, a szimbolikus formák bevetésének időbeli dinamikája érdekelte és a konfliktus kibontakozásának, és megoldásának „dramaturgiája”, időbeli szakaszai. Alapkutatásait afrikai falvakban végezte, de később modelljét a középkori angol, izlandi történelem egyes eseményeire is alkalmazta, a mexikói forradalom, sőt a Watergate-botrány példáin is kipróbálta, és úgy ítélte meg, általános érvénye van (Turner 1974, 1989; Vincent 1990:353—357).

Turner a társadalmi drámákban négy szakaszt különböztet meg (részben van Gennep *Rites de passage* elmélete nyomán): 1. törés, 2. mélyülő krízis, 3. helyreállító akciók, 4. újintegrálás vagy a szakadás nyilvános elismerése. A szakaszok („felvonások”) egymásutánja általános érvényű, bár vannak befejezetlen társadalmi drámák is. Mindegyik szakaszhoz eltérő nyelvezet, kifejezési mód, retorika tartozik, sőt azonos szimbólumoknak is változik a jelentése és értéke a dráma újabb szakaszaiban.⁵

Ebben a vázlatos ismertetésben Turner elképzelése túlságosan sematikusnak, leegyszerűsítőnek tűnhet. Nem is az a célom, hogy a magyar átmenet eseményeit, március 15-ét megpróbáljam besorolni ebbe a modellbe. Érzékeltetni szeretném csupán, hogy az események egymásutánjának van (lehet) bizonyos sajátos dinamikája, vissza nem fordítható rendje, logikája. Az események tapasztalatai akumulálódnak s meghatározzák a következő helyzet megoldási lehetőségeit. Példánknál maradva, a március 15-i tüntetés még határozottan a törést, a krízis felszínre hozását szolgálta. Ezzel szemben Nagy Imre temetésén már nagy szerephez jutottak az újintegráló törekvések. Így szerintem nem indokolt június 16-át a válság, a konfrontáció csúcspontjaként értelmezni — sokkal inkább tekinthető, egy már eldőlt küzdelem után, az 1956-os platformon induló integrálódás ünnepélyes, szimbolikus visszaigazolásának.⁶

A társadalmi drámák maradandó nyomot hagynak az emberekben — írja Turner. A lefolyásuk során kialakult konfrontációt, szakadást, kiegyezést kifejező metaforák, rítusok megmaradnak az emlékezetben és bekerülnek abba a forgatókönyv-repertoárba, amit egy következő dráma megoldásánál elővehetnek. Ez az elképzelés közel áll ahhoz a felfogáshoz, mely a kultúrát „szerszámosládának” tekinti, benne szimbólumokkal, történetekkel, rítusokkal, világfelfogásokkal, amelyekből szükség szerint különféle konfigurációkban „cselekvési stratégiák” állíthatók össze. Az egyes társadalmak kulturális szerszámosládájának más-más tartalma, s ez befolyásolja cselekvésüket. A kultúra eszerint nem annyira azzal irányítja az emberek cselekvéseit, hogy célokat, „értékeket” tűz ki eléjük, hanem eszközkészletet, cselekvési stratégiákat ad a kezük ügyébe, s az emberek — így az elmélet — hajlandók olyan célokat választani, amelyeknek eléréséhez el vannak látva a szükséges kulturális eszközökkel (Swidler 1986).

A korábbi levert (mégis győztes) forradalmak emléke így (talán) nem pusztán hatásos metaforákat adott az ellenzéknek 1989-ben, hanem — szinte a politikusok (mindkét oldalon) szándékaitól függetlenül — mintákkal szolgálhatott az adott krízishelyzet érzékeléséhez, értelmezéséhez és a cselekvési stratégiák kialakításához (benn volt a szerszámosládában — márcsak azért is, mert például a március 15-i tüntetés ráirányította a figyelmet). Annak eldöntése, hogy egy politikai demonstráció békés marad, vagy véressé válik, a hatalom kezében van. 1956-ban a tüntetők épp olyan békésen indultak, mint 1848-ban a márciusi ifjak. Ennek ellenére ez a kulturális háttér a hatalom szemében kísértetiessé tehetette a derűs, magabiztos menetet. A történeti előzmények tudata, szimbolikája így tényleges alakítója lehetett annak, ami történt s ami nem történt.

Más visszatekintő kommentárok a történeti tüntetések szimbolikájában a „hatalom — társadalom”, „pártállam — civil társadalom” nyílt konfrontációjának vállalása helyett valamely „jelmez”, megkerülő, kisebb értékű megoldást látnak. 1989 őszének jóval későbbi nagy külföldi tömegtüntetéseiben szintén fölfedezhetjük a várható erőszakkal szembeni védekezés szimbolikus gesztusait. Az NDK-ban, Csehszlovákiában, Bulgáriában a tüntetők az égő gyertyákkal „azoknak a templomoknak egy-egy darabját vitték magukkal az utcára, ahol a politikai tiltakozás oly hosszú időn át menedéket talált”. A gesztus nemcsak kifejezte, meg is kívánta a békés magatartást, hiszen aki fél kezében gyertyát tart, másikkal ernyőt formál mögé, nem tud utcakövet feszegetni (Warneken 1991a:9).

A magyar rendszerváltás szembetűnő történeti szimbolikája sajátos magyar vonásnak tűnik (összekapcsolhatónak a magyar nemzettudat sajátos történeti hagyományjaival — de nemcsak azzal. Vö. Sugár 1969). A „nemzeti stílus a rendszerváltásban” téma más oldalról is megközelíthető. S. N. Eisenstadt az összehasonlító makro-történelem szemszögéből mutatta ki, hogy az egyes európai (és tengerentúli) társadalmakban a különböző konstellációkban összekapcsolódó elitek és a periféria viszonya különböző tartós, strukturális mintákat mutat. A szereplők és eszméik változnak a centrumban is, a peremeken is, de a viszonyuk hasonló marad. Abban az újra- és újraismétlődő folyamatban,

melynek során a hátrányos helyzetű perifériák megindulnak és birtokba veszik a központot, a forradalom „nemzeti stílusai” alakulhatnak ki (vö. Eisenstadt et al. 1987). Kelet-Közép-Európa esetében számolni lehet nemzeti „rendszerváltó rutinok” kialakulásával is, ami a forradalmak mellett a külső beavatkozással végrehajtott rendszerváltozásokat is felöleli. Ezzel kapcsolatban nem kell valamely lélektani, földrajzi-történeti meghatározottságra gondolni, a variáció föltehetően a kulturális szférán belüli különbségekkel értelmezhető.

Ezt a gondolatmenetet alátámaszthatja egy másik kelet-közép-európai átmenet példája is. Az *East European Politics and Society* című folyóirat 1990. tavaszi körkérdésére adott válaszokban olvasható: „Csehszlovákia zökkenőmentesen váltott egyik rezsimről a másikra. Ugyanaz a csehszlovák parlament, mely 1989 őszéig egyhangúlag Európa legkonzervatívabb kommunista rendszerének intézkedéseit szavazta meg, most egyhangúlag az ellenzéki Václav Havelt választotta elnöknek. Van-e egyáltalán bármilyen különbség ennek az országnak 1918-ban Habsburg-uralomról saját uralomra, 1938-ban demokráciáról tekintélyelvű uralomra, 1945-ben megint demokráciára és végül 1948-ban a kommunizmusra történt egyaránt sima átmenetei közt? Az infrastruktúra mindegyik alkalommal sértetlen maradt, az államigazgatás a helyén maradt, kevesebb áldozat volt, mint bárhol másutt” (Post-Communist Eastern Europe 1990:156).

Hasonló gondolatokon töprengett már korábban Jacques Rupnik, akít különösen megrendített a sztálinizmus önkéntes bevezetése 1948-ban — anélkül, hogy az ország katonai megszállás alatt lett volna és a rendszerváltást szovjet nyomás erőltette volna. Szerinte szimbolikus öngyilkosság volt az is, ahogy a Dubcek-vezetés 1968-ban ellenállás nélkül bevárta irodájában, hogy letartóztassák (Rupnik 1982). Rupnik kétségtelenül szívesebben látott volna kevesebb készséget a rendszerváltások elfogadására, bár nem lehet tagadni ennek a racionális gyakorlatnak a társadalmi előnyeit.

Ez a dolgozat rá kívánta irányítani a figyelmet a magyar politikai átmenetben a tömegmegmozdulásokra, a közvélemény átalakulására, a történeti tudat és a nemzeti-társadalmi identitás szimbólumaiért vívott harcra — általában a „szimbolikus mező” jelentőségére a hatalom megszerzésében s elvesztésében.

A tömegdemonstrációk és az előttük, utánuk, körülöttük zajló közéleti harcok sokkal aktívabb, dinamikusabb kezdeményezőbb képet mutatnak a magyar társadalom viselkedéséről, mint amelyet a jelentős részben fanyar hangulatú magyar tranzitológiai irodalom rajzol. Ha az átmenetet, a rendszerváltást szükségyszerűnek tartjuk, abban a tényben, hogy Magyarországon a tömegek ehhez szükséges mobilizálását, a hatalommal való konfrontációkat a szimbolikus mezőben lehetett nagyrészt lebonyolítani (erőszak nélkül), ebben a kulturális kreativitás és egy hajlékony kifejezőkészséggel rendelkező politikai kultúra, tárgyalóképesség megnyilvánulását láthatjuk. A magyar átalakulás — a lengyel mellett — így elől járhatott a régióban, és jelentős politikai segítséget adhatott

azoknak az országoknak, ahol később a néptömegeknek kezdetlegesebb, artikulálatlanabb formák közt kellett a hatalommal szemben a konfrontációt vállalni.

A bemutatott gondolatmenet általában aláhúzza a szimbolikus, kulturális szféra jelentőségét a politikai folyamatokban (vö. Wilentz 1985). Olyan rítusok, szimbolikus cselekmények, mint a március 15-i budapesti ellenzéki tüntetés, lényeges eltolódást hoztak a hatalmi viszonyokban, a korábbi konszenzus alapját tevő alkalmazkodási, meghunyászkodási szerződés tömeges felmondásában.

Mindez messzemenően igazolja, hogy a szimbolikus szféra a társadalmi, politikai folyamatoknak nem pusztán járulékos, mintegy díszítő eleme, nem csupán ruha a valóság testén, hanem a valóság cselekvő módja, az a közeg, amelyben a történelem történik.

JEGYZETEK

* A dolgozat külföldön, idegen hallgatóság számára készült, célja az volt, hogy tájékoztatást adjon a magyarországi átalakulás kulturális és társadalmi kontextusáról. Ebből a változathból, amely az MTA Politikai Tudományok Intézete Politikai Tudásszociológia programjának keretében készült, igyekeztem kihagyni a magyar olvasó számára magától értetődő részleteket. Sajnos, a március 15-i tüntetés résztvevőinek összetételéről, politikai nézeteiről, hangulatáról nem áll rendelkezésünkre olyan kiváló forrás, mint Lipcsében, ahol a keletnémet Zentralinstitut für Jugendforschung legalábbis három tüntetési napon 2000-2000 résztvevőt társadalmi pozíciójáról, iskolázottságáról, politikai véleményéről kikérdezt, és Kelet-Berlinben, Lipcsében, ahol rendszeresen dokumentálták a transzparenszeket, szavalókórusokat, összegyűjtötték az amatőr fotókat és számos személyes visszaemlékezést jegyeztek le. (Warneken 1991a:11). Megköszönöm Dr. Szent-Iványi Istvánnak, aki 1989-ben kollégám volt az MTA Néprajzi Kutatóintézetében, a tüntetés szervezéséről adott felvilágosításokat, Nagy Piroskának, hogy betekinthessem a demonstrációról készített fényképeibe. Mindezek ellenére a kíváncsnál jóval nagyobb mértékben kell támaszkodnom személyes benyomásokra, empátia alapján tett intuitív értelmezésekre.

¹ Ezt a benyomást erősíthette, hogy Nyugat-Európában az utcai tiltakozó demonstráció időközben mintegy a kormányok és a néptömegek párbeszédének bevett, békés formájává vált. A nyugatnémet Belügyminisztérium 1968-tól „tüntetésstatisztikákat” ad ki, évente többezres tételszámokkal (a csúcs 1983, 9237 tüntetéssel, Warneken 1991a; Balistier 1991:259). A békés utcai demonstrációkat a század elejétől a munkásmozgalom vezette be a politikai gyakorlatba, az utóbbi évtizedek tüntetésesei azonban, mint a német példák mutatják, már főként emberi jogi, környezetvédelmi, fegyverkezéssel ellenes célokért indultak — mégpedig nagy számban annak ellenére, hogy legtöbbjük nem tudta a kormányzat döntéseit befolyásolni, megváltoztatni (Balistier 1991). Az élénk nyugatnémet tüntető gyakorlat fényében az NDK-ban, Magyarországon — kezdetben ugyancsak ökológiai okokból és emberi jogok konkrét megsértései ellen indított — tüntetéseket mintegy a nyugati divat továbbharapódzásának is lehetne tekinteni. Gyökeresen eltérő politikai-társadalmi minőségük azonban világosan kitűnik „rendszerrobbantó” hatásukból (Warneken 1991a:7).

² „Fejtí György, az MSZMP titkára azt a hírt, hogy a Televízió előtt a felvonulók *jelképesen* lefoglalják az intézményt, úgy értelmezte, hogy nem le, hanem *elfoglalják*, s azt üzenete vissza, hogy 'ne játsszanak a tűzzel'. Az ilyen üzenetek mögött persze ma egész Kelet- és Kelet-Közép-Európa hatalmi hiszterizálódása húzódik, a Baltikumtól Koszovóig...” (Sándor 1990:36).

³ A tüntetés kifejező erejét növelte, hogy egy „hivatalos” megemlékezéssel szembeállítva került rá sor. Nemzeti egységet kifejezni hivatott emléknapok kettős, megosztott megünneplése különösen erős jelképes eszköz elvi szakadás, szakadási szándék kifejezésére. Tanulságos

összevetést kínál például Franciaországban a második világháború után: a kommunista és gaulle-ista vetélkedő megemlékezések „az emlékezetért vívott csata” története (vö. Namer 1983; Herberich-Marx — Raphaël 1989 — 1990).

⁴ Akkor is, ha mint Hável példájában, össztársadalmilag a „politikai lojalitás”, a meghunyászkodás az elfogadott.

⁵ Az egyes szakaszok jellemzői a következők:

1. *Törés*. Ez indítja a „társadalmi drámát”. Egy személy vagy csoport szándékosan megtöri az adott társadalom valamely alapvető normáját, mely a részek közötti viszonyt, érintkezést szabályozza. Ez az engedetlenség nem feltétlenül minősül bűnnek, bár hasonlíthat hozzá. Mindig van benne ugyanis altruisztikus vonás, a bűn viszont egoisztikus. A szimbolikus törés szembe fordulást vagy összeütközést vált ki a társadalmon belül. Nem lehet visszavonni.

2. *Mélyülő krízis*. Az antagonizmus lépcsőként fokozódik és nyilvánosságra hozza a szemben álló felek közti, addig rejtett, informális módon a magánszférában kezelt ellentéteket. Nő a veszélyérzet, a fenyegetettség tudata, az izgatottság. Turner alrikai vizsgálatai azt mutatták, hogy az ellentéteknek ez a kibontása nem áll meg addig, míg el nem éri az adott társadalom valamely alapvető szerkezeti feszültségét, törésvonalát.

3. *Helyreállító akciók*. A krízis elhatárolására, lassítására és új nyugalmi állapot előkészítésére alkalmazkodó, újrendező mechanizmusok lépnek működésbe. Az eljárások lehetnek formalizáltak, például jogi aktusok, nyilvános rítusok. A szemben álló felek folyamodhatnak erőszakhoz, harchoz, forradalomhoz, elfojtáshoz.

4. *Újraintegrálás vagy a szakadás nyilvános elismerése*. A társadalom megzavart rendjének módosított helyreállítása vagy a helyrehozhatatlan szakadás tudomásulvétele. Ez utóbbi jelentheti, hogy a konfrontációban alul maradt fél kiválik (a ndembuk közt például a faluból kiköltözve új települést alapít). Turner rámutat azonban, hogy még a „társadalom” ilyen szétszakadása esetén is fennmarad a szétváló felek közt a „communitas”, amely az ő szóhasználatában a szervezett, strukturált társadalommal szemben tág és laza, informális, egalitáriánus összetartozás-tudatot jelent. A politikai, rituális szakadás tehát nem szünteti meg minden kohéziót és kontinuitást: konfliktus és kohézió az érem két oldala (Turner 1974:45), néhány generáció után a disszidensek visszaköltözhetnek.

⁶ Nagy Imre temetésén a tömegben látható táblák, zászlók, jelvények már mintegy azt jelenítették meg, hogy a magyar társadalom földrajzi, foglalkozás szerinti, társadalmi hovatartozását tekintve mennyire különböző csoportjai vannak jelen — az egész társadalom képviselőitében. Ugyanezt fejezték ki a tv által hosszan közvetített koszorúzási ceremóniák. A ravatal mellett díszőrséget állt Németh Miklós, Pozsgay Imre is.

⁷ A forradalom mint kulturális forma — rítus, jelvények, intézmények stb. — is megteremti hagyományát. Franciaországban az összes későbbi forradalom az „elsőszőr színre vitt darab” új előadása volt. A francia példa hatása egyébként az ország határán túl is érvényesült, így az 1848-as forradalmakban, Magyarországon is, vagy az októberi forradalomban 1917-ben (Ozouf 1989, Deme 1991).

HIVATKOZÁSOK

- Ash, Timothy Garton 1990. *The Magic Lantern. The Revolution of '89 Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin and Prague*. New York: Random House.
- Bakuniak, Grzegorz — Krzysztof Nowak 1987. The creation of a collective identity in a social movement. The case of „Solidarnosc” in Poland. *Theory and Society*, 16. 401—429.
- Balistier, Thomas 1991. Strassenprotest in der Bundesrepublik Deutschland. Einige Entwicklungen, Besonderheiten und Novitäten in den Jahren 1979 bis 1983. In: Warnken (Hg.) 1991:257—281.
- Beck László 1989. Tüntetés és reprezentáció. *Mozgó Világ*, 4. 51—54.
- Bourdieu, Pierre 1985. Az identitás és a reprezentáció. *Szociológiai Figyelő*, 1. 7—22.

- Bruszt László — Simon János 1990. *A (le)csendes(ített) többség*. Budapest: Társadalomtudományi Intézet.
- Bruszt László — David Stark 1991. Remaking the Political Field in Hungary: From the Politics of Confrontation to the Politics of Competition. Cornell Project of Comparative Institutional Analysis. Working Papers on Transition from Socialism, No.90.10. Ithaca, N.Y.
- Dávidházi Péter 1990. A hatalom eredetmondái Petőfi utóéletében. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 94. 341—359.
- Deme László 1991. Echoes of the French Revolution in 1848 in Hungary. *East European Quarterly*, XXV,1. 101—115.
- Eisenstadt, S. N. — L. Roniger — A. Seligman 1987. *Center Formation, Protest Movements, and Class Structures in Europe and the United States*. New York: New York University Press.
- Erdősi Sándor — Dankánics Mária 1989. Fiatalok 1956-ról 1981-ben. *Mozgó Világ*, 4. 55—60.
- Foucault, Michel 1979. *Discipline and Punish; Birth of the Prison*. New York: Cornell University Press.
- Foucault, Michel 1984. The Subject and Power. In: Wallis, Brian (ed.) *Art after Modernism: Rethinking Representation*. New York: New Museum of Contemporary Art. 417—432.
- Fulbrook, Mary 1987. The State and the Transformation of Political Legitimacy in East and West Germany Since 1945. *Comparative Studies in Society and History*, Vol.29. 211—244.
- Gadó János 1989. Két tüntetés. *Mozgó Világ*, 4. 52—53.
- Gal, Susan 1991. Bartók's funeral: representation of Europe in Hungarian political rhetoric. *American Ethnologist*, Vol. 440—458.
- Glatz Ferenc 1988. *Nemzeti kultúra — kultúrát nemzet*. Budapest: Kossuth.
- Hann, C. M. 1990. Socialism and King Stephen's Right Hand. *Religion in Communist Lands*, Vol. 18. 4—24.
- Heller Mária — Némedi Dénes — Rényi Ágnes 1990. Vázlat a nyilvánosság-fogalom értelmezéséhez. In: *Tükör által homályosan. Tanulmányok az ideológiáról*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete.
- Herberich-Marx, Geneviève — Freddy Raphaël 1989—1990. La Construction de l'oubli dans la France contemporaine. *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est*, 17. 192—210.
- Jakubowska, Longina 1990. Political Drama in Poland. The Use of National Symbols. *Anthropology Today*, Vol.6, No.4.10—13.
- Kende Péter 1991. *A párizsi toronyból*. Budapest: Cserépfalvi.
- [Krassó György] é.n. [1991] *Maradj velünk! Krassó György írásai*. Magánzárka Kiadó.
- Kurti, László 1990. People vs. the State: Political Rituals in Contemporary Hungary. *Anthropology Today*, Vol.6, No.2. 5—8.
- Kubik, Jan 1989a. Polish May Day Celebration in the 1970s and in 1981. An Essay on the Symbolic Dimension of a Struggle for Political Legitimacy. *The Polish Review*, Vol. XXXIV, No.2. 99—116.
- 1989b. *John Paul II's First Visit to Poland and the Collapse of the Official Marxist-Leninist Discourse*. Harvard University, Center for Research on Politics and Social Organization. Working Paper Series
- Leach, Edmund 1984. Conclusion. In: Stuart Plattner—Edward M. Bruner. (eds.) *Text, Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society*. 1983 Proceedings of the American Ethnological Society. Washington: American Ethnological Society. 356—364.
- Lengyel László 1991. *Micsoda év!* Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó.
- Margócsy István (vál. és szerk.) 1988. *Jöjjön el a te országod. Petőfi Sándor politikai utóéletének dokumentumaiból*. Budapest: Szabad Tér Kiadó.
- La Mémoire des Français 1986. Quarante ans de commémorations de la seconde guerre mondiale*. Paris: Éditions de la CNRS.
- Namer, Gérard 1983. *Batailles pour la mémoire. La Commémoration en France 1944—1982*. Paris.

- Ozouf, Mona 1989. Revolution. In: François Furet — Mona Ozouf (eds.) *A Critical Dictionary of the French Revolution*. Cambridge MA-London: Harvard University Press. 124—136.
- Post-Communist Eastern Europe 1990. Post-Communist Eastern Europe: A Survey of Opinion. *East European Politics and Society*, Vol.4, No.2. 153—205.
- Rockenbauer Zoltán 1989. Nemzeti ünnep. Budapest. *Beszélő*, 26. 83—84.
- Rupnik, Jacques 1982. The Roots of Czech Stalinism. In: Raphael Samuel — Gareth Stedman Jones (eds.) *Cultures, Ideology and Politics. Essays for Eric Hobsbawm*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sándor Iván 1990. *Vízkeresztől karácsonyig. A nyolevankilences esztendő*. Budapest: Forrás-Gondolat.
- Schöpflin, George — Rudolf Tőkés — Iván Völgyes 1988. Leadership Change and Crisis in Hungary. *Problems of Communism*, Vol. XXXVI, No.6. 23—46.
- Slotkin, Richard 1986. Myth and the Production of History. In: Sacvan Bercovitch — Myra Jehlen (eds.) *Ideology and Classic American Literature*. Cambridge University Press, 70—90.
- Sugar, Peter F. 1969. External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism. In: Peter F. Sugar and Ivo J. Lederer (eds.) *Nationalism in Eastern Europe*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Swidler, Ann 1986. Culture in Action: Symbols and Strategies. *American Sociological Review*, Vol.57. 273—286.
- Turner, Victor 1974. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- 1989. *Vom Ritual zum Theater: der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Valeri, Valerio 1985. *Kingship and Sacrifice; Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vincent, Joan 1990. *Anthropology and Politics. Vision, Tradition and Trend*. Tucson: University of Arizona Press.
- Wolf, Eric R. 1990. Distinguished Lecture: Facing Power — Old Insights, New Questions. *American Anthropologist*, Vol.92. 586—596.
- Warneken, Bernd Jürgen 1991a „Die Strasse ist die Tribüne des Volkes“. Ein Vorwort. In: *Massenmedium Strasse*. 7—16.
- 1991b „Die friedliche Gewalt des Volkswillens“. Muster und Deutungsmuster von Demonstrationen in deutschen Kaiserreich. In: *Massenmedium Strasse*. 97—119.
- Warneken, Bernd Jürgen (Hg.) 1991. *Massenmedium Strasse. Zur Kulturgeschichte der Demonstration*. Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Wilentz, Sean 1985. Introduction. Teufelsdröckh's Dilemma: On Symbolism, Politics, and History. In: Wilentz, Sean (ed.): *Rites of Power. Symbolism, Ritual, and Politics Since the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1—10.
- Wuthnow, Robert 1987. *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley: University of California Press.
- Wuthnow, Robert — Marsha Witten 1988. New directions in the study of culture. *Annual Review of Sociology*, Vol.14. 49—67.

