

AGAntropológia



AGAntropológia

MAKAT Könyvek

3.

Sorozatszerkesztő

BALI János – POVEDÁK István – MÉSZÁROS Csaba – SZÁSZ Antónia

AGAntropológia

A.GERGELY ANDRÁS EMLÉKEZETE

Szerkesztette

POVEDÁK István

SZÁSZ Antónia közreműködésével

Magyar Kulturális Antropológiai Társaság

Budapest, 2023

A borítón látható fotó Pivarnyik Balázs felvétele

Olvasószerkesztő
Povedák István, Szász Antónia

© Szerzők és szerkesztők, 2023

Minden jog fenntartva!

ISBN 978-615-6319-04-3
ISSN 2630-8592

Felelős kiadó:
Povedák István, a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság elnöke

A kötet megjelenését a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság
és Deáky Zita támogatta.

TARTALOM

TARTALOM	5
POVEDÁK ISTVÁN: Képben maradsz.....	7
A KÖTETBEN KÖZÖLT ÍRÁSOK EREDETI MEGJELENÉSI ADATAI	9
Faluantropológiáról – Másképpen Szólva	11
ANTALÓCZY TÍMEA – BICZÓ HENRIETT: Pápacs!.....	11
A.GERGELY ANDRÁS: Faluantropológiáról – Másképpen Szólva	13
Kisvárosi tradíciók és kívülről jött „modernizáció”	28
BALI JÁNOS: Nem jönnek a mondatok	28
A.GERGELY ANDRÁS: Kisvárosi tradíciók és kívülről jött „modernizáció”. Mily harmonikus a história. .!.....	29
Hány rétegű az identitás? Árnyalatok és víziók a regionális kutatás alanyai ürügyén	42
BICZÓ GÁBOR: Nyelv és világkép AGA írásaiban.....	42
A.GERGELY ANDRÁS: Hány rétegű az identitás? Árnyalatok és víziók a regionális kutatás alanyai ürügyén	44
A térszerveződés szimbolikus üzenetei. Tér-átélés és politika a kilencvenes évek elején	59
BÍRÓ A. ZOLTÁN – BODÓ JULIANNA: Terek, szimbólumok a politika antropológiai értelmezésében	59
A.GERGELY ANDRÁS: A térszerveződés szimbolikus üzenetei. Tér-átélés és politika a kilencvenes évek elején.....	61
Medicina, lélekfilozófia, kutatástörténet	74
CSORBA JÁNOS: Az Andrásírás nehéz, de gazdag írás	74
A.GERGELY ANDRÁS: Medicina, lélekfilozófia, kutatástörténet	76
Imaginált városok, láthatatlan teremtmények	88
DEÁKY ZITA: Ki írta ezt az esszét?.....	88
A.GERGELY ANDRÁS: Imaginált városok, láthatatlan teremtmények	91
Útmutató a közösség-közeli apokalipszisokhoz. Végóra-reprezentációk a cseh szépprózában..	104
HUBBES LÁSZLÓ ATTILA: Késői válasz és törlesztés egy eltékozott ajándék kapcsán	104
A.GERGELY ANDRÁS: Útmutató a közösség-közeli apokalipszisokhoz. Végóra-reprezentációk a cseh szépprózában	105
„Koccanások és koccintások”. A sebesség és erőszak igazságértéke	114
KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR: Koccanások és koccintások	114
A.GERGELY ANDRÁS: „Koccanások és koccintások”. A sebesség és erőszak igazságértéke	117
Az ember mint nemformális intézmény	130
KISS MÁTÉ: AGA mint intézmény	130
A.GERGELY ANDRÁS: Az ember mint nemformális intézmény	132
Kutatói beszéd a kutatási elbeszélések között. Kontaktus-példák Ilyés Zoltán szövegeiben	143
KOTICS JÓZSEF: AGA, a konszenzuskereső interpretátor	143

A.GERGELY ANDRÁS: Kutatói beszéd a kutatási elbeszélések között. Kontaktus-példák Ilyés Zoltán szövegeiben.....	144
Autentikus és inautentikus diskurzusok a kortárs magyarországi afrozenében és koncert-platformon	149
POVEDÁK KINGA: ZeneAGAntropológia	149
A.GERGELY ANDRÁS: Autentikus és inautentikus diskurzusok a kortárs magyarországi afrozenében és koncert-platformon /Zeneantropológiai esettanulmány/	150
Hatalom és cselekvés a politikai antropológia nézőpontjából.....	175
SZABÓ MIKLÓS: A. Gergely András és politikai antropológia: A cselekvőképes ember hatalma.....	175
A.GERGELY ANDRÁS: Hatalom és cselekvés a politikai antropológia nézőpontjából.....	177
Lények és tények, melyek megtámadták Magyarországot. Nemzeti összvédekezés a politikai diskurzusmezőben	188
SZÁNTÓ DIANA: Mítosz és szöveg.....	188
A.GERGELY ANDRÁS: Lények és tények, melyek megtámadták Magyarországot. Nemzeti összvédekezés a politikai diskurzusmezőben	191
Márkus István és a parasztpolgárosodó Magyarország emlékezete	210
SZUHAY PÉTER: AGA és Márkus István emlékezete	210
A.GERGELY ANDRÁS: Márkus István és a parasztpolgárosodó Magyarország emlékezete.....	211
Időiség és emberélmény. Antropológiai szempontok a társadalomtudományok időfelfogásáról	217
TIBORI THEODOSIA TIMEA: Olvasmányélmény – térben és időben.....	217
A.GERGELY ANDRÁS: Időiség és emberélmény. Antropológiai szempontok a társadalomtudományok időfelfogásáról	219
Antropológiai – etnológiai – kultúratudományi kislexikon	235
LAJOS VERONIKA: „Legyen ez idővel majd a mindannyiunk számára elfogadható első szaklexikon...!”	235
A MAGYAR KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI TÁRSASÁG KORÁBBI KIADVÁNYAI	236

POVEDÁK ISTVÁN

Képben maradsz...

Roppant kis esélyét látom annak, hogy olyan érdeklődő nyissa meg ezt a kötetet, aki A(ngyalföldi) Gergely András, AGA munkásságát, több mint kétezeröttszáz – még halála után is gyarapodó – publikációja közül néhányat ne olvasott volna. Ha mégis akadna ilyen személy, akkor vagy még csak az első lépéseit teheti meg a kultúra iránt érdeklődőként, vagy épp most fedezi fel, hogy csak tévedésből töltötte le kötetünket. Előbbieknek – a bátorítás mellett – üzenem, jó helyen keresgélnek! Bármilyen iránt is érdeklődnek a bölcsészet- és társadalomtudományok kapcsán, AGA bizonyára írt róla. Utóbbiaknak pedig, hogy nem, nem tévedésből, ennek így kellett történnie, folytassák csak az olvasást! AGA, tudtommal, még senkinek sem ártott és ez elmondható az írásairól is.

Azt azonban már nem merem állítani, hogy minden egyes mondata könnyen felfogható, emészthető, szórakoztató, vagy éppen hat sornál rövidebb lenne. És azt sem, hogy ne találkoznának olyan magyarnak látszó szavakkal, amelyek érthetőnek tűnnek és akár létezhetnek is, de hogy más helyen még sose látták előfordulni, az biztos. Az 'akaródzások', 'eszélyesség', 'köz cibálat', az olyan jelzős szerkezetek, mint a 'lapidárisan relativizáló', a 'gravaminális kivagyiság', a 'politikai felhőkakukkvar' vagy az átlagnál lényegesen gyakrabban előforduló nyelvtani szenvedő szerkezetek mind-mind AGA szövegeinek szerves részei, amelyeken első olvasatra lehet, hogy furcsállva elcsodálkozunk, ám jobban belegondolva – szerencsés esetben – rájövünk, hogy 'tényleg!'. És ekkor jön a kétszeresen megszégyenítő érzés: 'vajon, honnan tudott ilyen mondatokat írni Ő és miért szenvedek én még a megértésével is?', illetve, hogy 'vajon más sem értette meg tökéletesen elsőre, vagy csak velem van gond? Akárhogy is, ezt jobb lesz titokban tartani'... Vigasztalásul azért elmondható, hogy AGA szövegek nélkül nem értelmezhető, szimbiózisban létezett velük. Mint zsigeri grafománnak, szubsztanciája, létfeltétele volt a szövegekhez való intenzív és konstans megtermékenyítő viszonyulás. Azt hiszem, több mondatot írt vagy olvasott el egy nap, mint ahány lélegzetet vett. Szövegek nélkül – bizonyára – megfulladt volna.

Csak keveseknek adatott meg, hogy AGA lakását belülről láthatták, de akik jártak nála, igazolhatják előző feltevésem. A könyvek mint mellkasig érő felhőkarcok sorakoztak feltornyozva egymás mellett, közöttük csak keskeny sikátorokat hagyva a közlekedésre. Vendégfogadásra hely nem igazán volt, hiszen a szűk ösvények nem fogtak – AGA egyik gyakran használt kifejezését használva – 'teredésbe', hanem csak csomópontokba torkolltak. Két személy egyidejű, helyváltoztatással járó mozgása tehát kisebbfajta logisztikai tervezést igényelt. A kamrában, a szekrényekben, az előszobában, az ablakpárkányokon, minden rejtett zugban egy-egy tematikusan gondosan rendezett könyvtorony. Hogy mennyi kötetről beszélünk, megbecsülni sem merem. Az biztos, hogy már jó előre aggodott későbbi sorsuk felől. Mikor 2020-ban költözött, mintha már előre érezte volna a sors 2023. április elsejei kegyetlen tréfáját. Sorai legalábbis erről árulkodnak: „Most, hogy költöztem, [...] gondoskodnom kéne, hogy mi lesz a 'hagyatékom' sorsa. Ez nekem nagyobb vírus, mint a koronavírus... Egyszóval ettől vagyok betegbb, mintha intenzíven lennék. De intenzíven pakolok..., az elmúlt hat hétben szinte semmit sem csináltam, csak dobozoltam és cuccoltam két ingatlan között, mert az utóbbi egy szobával kisebbre sikeredett, a könyveim száma viszont alig csökkent...” – írta levelében. ... A könyvek és dokumentumok helyzete végül – hála az ELTE BTK Néprajzi Intézetének és a Wesley János Lelkészképző Főiskolának – megoldódott.

2023. március végén, csak pár nappal eltávozása előtt még a tőle megszokott gőzerővel dolgozott. Kézdi Nagy Géza könyvhagyatékát próbálta menteni, közben írta a 2509., 2510. és gyaníthatóan a 25011., 2512. és 2513. tanulmányát, illetve könyvrecenzióit is egyszerre. Közülük legalább egyet nekem szánt egy készülő tanulmánykötetbe, amivel – tőle szokatlan módon – már egyhónapos csúszásban volt: Ajjaj..., avagy ajjajok...! – írta – István, most látom egy kilógó fecnín, hogy február

vége volt az előadások leadási határideje! Igaz ez? Maradt még pár órámm?? – Nem kell kapkodni, van még idő! Nyugodj meg, várok rád! – válaszoltam, s megkönnyebbülve, hogy akkor nem kell megszegnem ígéretét és nem fog most sem cserbenhagyni senkit, csak ennyit írt: Hujjaj, az gyönyörű! Képből vagyok-maradok! Csákó, addig is!!!

Azután már nem jött több levél... A tanulmány nem készült el és az újabb recenziók sem... Azóta nem jönnek a „Könyvek még hat (öt, négy, három, egy) napig letölthetők!”, „Hátha érdekes...! Letölthető kötet!”, „Antromókus új szám...!”, „kis zsörti”, „könyvreci” tárgyú levelek, amelyekből mindig jól tudtuk, hogy vagy valami rejtélyes módon megszerzett könyvválogatást tartalmaznak majd, vagy citációs indexünk újabb javulását várhatjuk tőlük, vagy Andrásnak a kultúra és gondolkodás szabadságának csorbulása okán érzett félelmeit és felháborodását tartalmazza ... És azóta nem jönnek a hajnali levelek sem, hogy „Volna-e indulásod pár oldalnyit írni ebbe a rovatba??? Határidő egy hónap múlva. De aki fél évet akar ülni három-öt oldalon, az majd kerül talán a következőbe...! :))))))”

Habár mindig várom, de már nem tűnsz fel az utcán könyvekkel telezsúfolt hátizsákkal, jellegzetesen kicsit az ég felé (talán épp a világok dolgait analizálva, azokon elgondolkodva, rájuk csodálkozva) néző fejtartással, kilométer távolságról is felismerhető járásoddal, kezedben fél liter tejeskávéval.

Úgy mentél el, hogy közben itt maradtál. A világot teleszórtad gondolataiddal, aggályaiddal, féltéseiddel, félelmes folyamatokra felhívásaiddal, megfigyeléseiddel, értelmezéseiddel, zenéddel, dobszóval. Szimbiózisban léteztél a szövegekkel, amelyeken keresztül továbbra is itt maradsz velünk. A veled való párbeszéd nem tűnt el tehát, csak most nekünk kell megtalálni a módját, hogyan beszéljünk veled. Mert a szövegeid továbbra is aktuálisak, néha megdöbbenően azok, mintha te már korábban érezted volna, hogy merre is haladunk, hova juthatunk, mit kell féltünk és őriznünk, mert „a mentális haderőtartalékok konstans készenléti állapotba helyezése és hadtápellátása” zajlik és szükségeltetik.

Végezetül egy sor elnézés, bár sosem láttam, hogy bármin is megsértődtél volna. Bocs, hogy most egy kis emléket állítunk neked. Te nem tennéd... Bocs, hogy kicsit áradozunk rólad. Te ezt sem tennéd... Bocs, hogy sok írásodat, csak később fedezzük fel és csak túl később kezdjük igazán értékelni... Bocs, hogy nem tudtuk tartani veled a tempót és néha úgy érezted, magadra maradtál... Bocs, hogy sírunk-picsogunk, miközben te most is azt mondd hosszú, felhőszakálladat túrva, nagy szemekkel, mosolyogva: „Na ne, gyerekek, figyü, most nem kell ez, ne csináljátok! Hát ez ajándék volt, jó volt, ez a lényeg, nem? Meg hát, amúgy sincs vége, csak most más lesz.”

December 5-e van. A 71. születésnapod... Az első mióta nem vagy velünk fizikális valókban... De hiszem, hogy csak abban nem... Alig egy hét múlva, december 11-én találkozunk. Akkor lesz az emlékested... Sokan várjuk, hogy újra láthassunk, hallhassunk... És miközben írtam e sorokat, megnyitottam a Tőled az elmúlt tizenpár évben kapott leveleket. És leragadtam olvasgatásuknál... És már tudom, hogy fogom lezárni az eseményt. Hát persze, hogy a Te soraiddal: „akkor legyen Veletek a jószerencse, vagy legalább egy sereglet zene...”

Na ugye, hogy itt vagy! Kösz a segítséget... ismét... gondolom, nem utoljára! Addig is :-))))))

A KÖTETBEN KÖZÖLT ÍRÁSOK EREDETI MEGJELENÉSI ADATAI

- A.GERGELY András: Faluantropológiáról – másképpen szólva. *Kultúra és Közösség*, 2012 (3–4): 7–21.
- A.GERGELY András: Kisvárosi tradíciók és kívülről jött „modernizáció”. Mily harmonikus a história...! *Kultúra és Közösség*, 1988 (3): 3–19.
- A.GERGELY András: Hány rétegű az identitás? Árnyalatok és víziók a regionális kutatás alanyai ürügyén. In: A.Gergely András: *A komplex kultúrakutatástól a politikai antropológiáig*. MTA PTI, Budapest, 2006, 75–90.
- A.GERGELY András: A térszerveződés szimbolikus üzenetei. Térátélés és politika a kilencvenes évek elején. In: Szabó Márton (szerk.): *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Budapest, Scientia Humana, 1997, 287–304.
- A.GERGELY András: Medicina, lélekfilozófia, kutatástörténet. *Kaleidoscope. Művelődés- Tudomány- és Orvostörténeti Folyóirat*, 2023 (26): 202–217.
- A.GERGELY András: Imaginált városok, láthatatlan teremtmények. *Kultúra és Közösség*, 2022 (4): 133–144.
- A.GERGELY András: *Útmutató a közösség-közeli apokalipszisokhoz. Végóra-reprezentációk a cseh szépprózában. Ebben a kötetben jelent meg először.*
- A.GERGELY András: „Koccanások és koccintások”. A sebesség és az erőszak igazságértéke. (Megfigyelések a közlekedési rituálék jelentéstartalmairól). In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *Menyeruma. Tanulmányok a 70 éves Boglár Lajos tiszteletére*. Szimbiózis könyvek 8. Az ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék évkönyve. ELTE BTK Kulturális Antropológia Tanszék – Szimbiózis Kulturális Antropológiai Alapítvány, Budapest, 1999, 262–275.
- A.GERGELY András: Az ember mint nemformális intézmény. In: A.Gergely András: *Tudományterületi át(-)tekintések: Alkalmazott antropológiai és társ-tudások*. MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont, Budapest, 2006.
- A.GERGELY András: Kutatói beszéd a kutatási elbeszélések között. Kontaktus-példák Ilyés Zoltán szövegeiben. In: Gulyás Klára – Kántor Barbara – Kotics József – Lajos Veronika (szerk.): *Változás és változtatás. Kihívások és válaszok interdiszciplináris megközelítésben: III. Ilyés Zoltán emlékkonferencia tanulmánykötet*, Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék, 2022, 329–336.
- A.GERGELY András: Autentikus és inautentikus diskurzusok a kortárs magyarországi afrozenében és koncert-platformon. /Zeneantropológiai esettanulmány/. In: A.Gergely András (szerk.): *Zene és/vagy politika. Zeneantropológiai megközelítések*. MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont, Budapest, 2010, 136–179.
- A.GERGELY András: Hatalom és cselekvés a politikai antropológia nézőpontjából. (2022). *METSZETEK – Társadalomtudományi folyóirat*, 2022, 3(3): 3–17.
<https://ojs.lib.unideb.hu/metszetek/article/view/11758>
- A.GERGELY András: Lények és tények, melyek megtámadták Magyarországot. Nemzeti összvédekezés a politikai diskurzusmezőben. In: Povedák István – Hubbes László Attila (szerk.): *Tapasztalatból hallottam... Alternatív világképek, összeesküvés-elméletek*, MTA SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, 2018, 257–279.

A.GERGELY András: Márkus István és a parasztpolgárosodó Magyarország emlékezete. Eredetileg a *Forrás. Irodalom-Művészet-Tudomány*, 30(4): 41–47. Azután átdolgozott és bővített szövegváltozatban 2017-ben, Márkus István halálának 20. évfordulóján *A magyar parasztszociológus emlékezete: Húsz éve hiányzik Márkus István* címmel a *Jászság Évkönyve*-ben (2017, 234–241.)

http://epa.oszk.hu/02200/02295/00025/pdf/EPA02295_jaszsagi_evkonyv_2017_234-241.pdf

A.GERGELY András: Időiség és emberélmény. *Kultúra és Közösség*, 2000 (2–3): 5–18.

Ezúton szeretnénk kifejezni hálánkat az eredeti tanulmányok kiadóinak, hogy hozzájárultak A.Gergely András írásainak újraközléséhez!

A kötetben megjelent írásokat minden esetben az eredeti hivatkozási rend alapján közöljük újra, csak az egyértelmű nyomdahibákat javítottuk. Egyéb tartalmi vagy nyelvtani módosítást nem alkalmaztunk.

Hasonlóképp, az AGA tanulmányai elé írt személyes ajánlók tartalmán, a szerzők Andráshoz és az adott írásában megfogalmazottakhoz kötődő személyes véleményén sem változtattunk; legfeljebb apróbb nyelvhelyességi javításokat tettünk.

Faluantropológiáról – Másképpen Szólva

ANTALÓCZY TÍMEA – BICZÓ HENRIETT
Pápacs!

AGA reneszánsz ember volt, talán az utolsó. Nyomdaipari szakmunkásból lett fotós, rádiós, kameraman, szociológus és a politikai antropológia egyik megteremtője.

Univerzalitásra, sokoldalúságra törekedett, áthatotta a kíváncsiság. Szüntelenül a dolgok mély rétegeiben munkált, hogy érvényes válaszokat és újabb kérdéseket találjon a különböző felvetésekre, látásvizonyokra, pragmatikus megközelítésekre. Megállíthatatlanul kérdezett, marginális határvilágokról, hatalompolitikai manipulációról, korrupcióról, faluról, városról, etnoregionalizmusról, öregségről, toleranciáról és sok minden másról.

Lépten-nyomon a diskurzust kereste, akadémikusokkal ugyanúgy, mint az utca emberével. Végtelenségig szerény, műveltségét folyamatosan tökéletesítő polihisztor volt, aki egy újságírói kérdésre még a tetoválás szubkultúrájáról is átszellemülten beszélt.¹ A Lehel téren, sörrel a kezében, cigarettával a szájában elmélkedett azon, hogy „én például, ha magamra tekintek, egészen biztos, hogy a tetkós szubkultúra közegeiben úgy vagyok megnevezhető, mint akinek evidens módon nincs tetoválása. Ha kopasz lennék és 143 kiló, majdnem biztos, hogy rám tennének valamit a haverjaim.” (A. Gergely, 2016)

Persze (egyik) szíve csücske mindig a magyar falu volt és maradt, kereste, hogy milyen értékrendi tartalmakat hordoznak ezek az egyre periférikusabb mikrovilágok, „(...) a „hazátlanná” vált agrárvilág és a mindegyre inkább földtelenné váló paraszttársadalom (...)”² (A. Gergely 2015: 286). Aggódott a magyar faluért, ami „(...) a rendszerváltoz(tat)ás körülményei között egy új hűbérúri rendszer kialakulásának, refeudalizációs birtokviszonyok stabilizálódásának, udvari beszállítók rendjében hatalmi státuszt nyerő szereplők gyarmatszerzési törekvéseinek (...)” az áldozata lett.

Mindezek ellenére hitt a humanizmusban, a közösség erejében, ami átüt a réseken, a politika destruktív és demoralizáló működésén. Évtizedeken át kutatta a „közösségeket, egyének által, saját települési terükben”, nem egy idealizált képet kergetett. Szentül hitte, „(...) hogy nincs személyiség, nincs egyén sem, közösség sem, sőt résztvevő vagy hallgató közösség sem, melynek közvetlen hasznára válna a róla szóló furfangos rábeszélés, a csalímese, az „érte szóló” ideákból tákolt eszmezuhatag – miközben hétköznapi valósága homlokegyenest más”. Éppen ezért fontosnak tartotta, hogy a kutatók közösségei visszatérjenek „(...) az életvilágok megismerésének alázatos, társadalomközei formájához, lokalitások megértésének mikroszintjeihez, közösségek értékének újrafölismeréséhez akkor, ha még képesek tartani a megismeréstudományok alapfeladatát, a megértés és az értelmezés kötelezettségét, a megnevezés felelősségét, a még egyáltalán létező, újraformálódó vagy újonnan keletkező közösségek értékének megbecsülését”.

Örömmel hallotta, amikor négy évvel ezelőtt a Moholy-Nagy Művészeti Egyetem 31 hallgatója, a MOME Falukép kurzusa keretében kérdőíves adatfelvételt, interjúkat készített, filmet forgatott a Nivegy-völgyben fekvő, alig több mint 500 lelkes településen, Szentantalfán.³ Az ajánlott irodalom egyike AGA „Faluantropológiáról – másképpen szólva” című írása volt, amely 2012-ben a KÉK hasábjain jelent meg.

¹ Rab László: Te mégis csak egy Istenő vagy! *Népszabadság Hétfője Életmód*, 2016. január 23. 9.

² <http://www.antroport.hu/wp-content/uploads/2015/04/Antroport-konyvek11.pdf>

³ <https://chillantalfa.hu/szentantalfa>

Az egyetemisták a klasszikus módszertant használták, berendezkedtek a faluházban, és belevetették magukat a terepkutatásba. Többek között azt vizsgálták, hogy mennyire élhető ma a falu, hogyan élnek egymás mellett különböző kultúrák, vallások, miben rejlik, miben mutatkozik meg a falu ereje, sikere, kreativitása.⁴ A közvetlen adatfelvételen túl is folyamatosan jelen voltak a falu életében, bármikor nyitottak voltak a helyiekkel folytatott beszélgetésre, fő hadiszállásuk, a faluház ajtaja mindig nyitva állt. Volt közös főzés, filmklub, a régebbi korokat is megidéző fotóműterem, ahol Szalontai Ábel fotográfus vezetésével hallgatói portrék készültek az oda betérő helyiekről, közel 150 emberről. Először a fiatalok jöttek, aztán idősebbek, sőt egész családok is. Utóbbiak közül sokan – a falu közel felét kitevő – nazarénusok, Jézus legrégebbi követői, akik erősen hisznek a munka és a közösség életető erejében is. Szerves részei nemcsak Szentantalfa, hanem a környező települések életének, mert olyan értékrendet képviselnek, ami a nem nazarénus öslakosokra és a betelepülőkre is erős hatással van. Hagyományos közösséget építenek, ahol a szorgalomnak, a segítségnek, a közös ötletelésnek és az együttműködésnek van létjogosultsága. Ez utóbbi vizsgálatának erős motivációja hívta életre a 2019-ben lezajlott kutatást, amely aztán – jól érzékelhető módon – elősegítette a fiatal művész-, illetve menedzserhallgatók és a falubeliek közötti mélyebb kommunikáció kialakulását, az egymás dolgaira, életére való rácsodálkozást. Éppen azt, amit AGA a terepmunka egyik legfőbb értékének tartott és maga is gyakorta művelt. A közösségek közötti párbeszéd kialakulását és elmélyülését segítették – AGA nyomán is – a kapcsolódó kulturális események, például a tájhoz kötődő helyi borászok (Kiss Csaba, Dobosi Győző), fesztiváligazgatók (Márta István), teoretikusok (Bojár Iván András) előadásai vagy éppen a közös filmnézés is. Egy ilyen alkalommal a helyi, sokak által szeretett és tisztelt Sebi gazda társaságában jelen lévő unokaöccse, Geri – megpillantva Jiří Menzel *Az én kis falum* című örök opuszában, a két főszereplőt, Pavelt és Otíkot, boldogan és hangosan, minden jelenlévő számára hallhatóan nyugtázta: „De hiszen ezek mi vagyunk, bátya!”

Ilyen és hasonló relevanciók okán a MOME égisze alatt longitudinális vizsgálatot tervezünk, amelynek keretében kutatók és hallgatók hamarosan visszatérünk a terepre. Talán AGA is velünk tartana, hogy érezze egy kis közösség lüktetését. Egyszerre szemlélődne és lenne ott minden diskurzusban, a végén pedig csak ennyit mondana: „Pápacsil!”. És mélyet szippantana a cigarettájából.

⁴ Kókai Zsófia – Sipos Máté (szerk.) (2021): *MOME Folder*. MOME, Budapest.

A.GERGELY ANDRÁS

Faluantropológiáról – Másképpen Szólva

Faluról, falusi lakosságról és falukutatásról a múlt évtizedekben mérhetően egyre kevesebb forrásunk keletkezik, sőt egyre ritkábban marad meg érvényes ismeretként, egzakt tudásként, jövőbiztos információként mindaz, amit a közösségek megismerése, építése és értelmezése terén összeszedünk. A falvak helyzetének „felmérése”, ismertetése és releváns tudásként továbbadása ugyanakkor kivételesen fontos terepe lehetne a kortárs társadalomtudományoknak, közösségtanulmányoknak. Óvakodva attól, hogy tucatnyi diszciplína falu-felfogásáról elnagyolt képet alkossak, vagy mindezt a közösségépítési víziók mentén kontrasztosabbá tenni igyekezzek, próbálok távol maradni attól a tévképzettől, hogy jólétesült volnék, s próbálok nem úgy tenni, mintha a faluképek vagy falu-kapcsolatok inherens és network-alapú feltárásában képes lennék eligazodni. Igaz, fél évtizede, midőn a szociológiai kontextusú magyarság- és nemzet-képek listázása volt soron, magam is elkövettem egy tematikus „gyűjtést”, amely a falukutatók történeti eredményeinek valamiféle kultúrakutatói vagy -tudományi összegzése kívánt volna lenni az antropológiai horizonton kínálkozó olvasatok szempontjából (A.Gergely 2005), de kétségtelen, hogy a limitált terjedelem akkor sem igen tette lehetővé minden ide illő aspektus figyelembevételét vagy lajstromozását. Emiatt nemcsak a térhasználatok, változó belső tagoltságok, adaptációs vagy munkamigrációs stratégiák, perifériák, mozgásdinamikák, közösségfogalmak és idegenség-felfogások átalakuló kontrasztjait nem voltam képes áttekinteni, de a legszükségesebb szerzők és forrásmunkák földelésében is hiányosságaim maradtak. Még zavaróbb a törekvésem egykori célja (bemutatni a falukutatók hagyományos és mostani, szociografikus-szociologikus és antropológiai aspektusait a folytonosság vagy tradíció-követés felől nézve) és a lehetséges körülhatárolások elvégzése mellett mindezen olvasatoknak valóban mai antropológiai tónust adni, hisz bárha ez szándékom volna, de ennyi valóban antropológiai típusú falukutató nem is létezik talán. Ugyanakkor még súlyosabb kérdésnek vélem a bárhol-bármilyen-bármikor faluképek széles körén belül annak tematizálását, hogy a falusi lakópolgár miképpen válik részévé valamely elvont közösségvízióknak, ezen belül pedig miként lesz egyre gyakoribb aktor a „*közösségi idegen*”, miként kap mindegyre nagyobb hangsúlyt a szomszédság mint a *társasság* feltétele, és hogyan ölt változó alakot a közösség mint *önálló entitás*, „személyiséggé” válni képesség. A divatos elemzési szcénákra és folyamatvázlatokra támaszkodó közösség-felfogások, melyek részletesen taglalják a legalapvetőbb fontosságú vagy árnyaltságú szemléletmódokat, épp e *narratívák narratívái* lehetnének ugyanis, mellesleg a másságtételezésekben és az idegenség-konstrukciókban, az előítéletes, fikciós, ritualizált retorikákban is inkább „a Mások” reprezentálására vállalkoznak, amikor a legváltozatosabb átbeszélések révén az átélésre épült mentális közelség bizonyosságaival bánnak. Maga a „*falu mint közösség*” átértelmeződése izgalmas tehát számomra, már csak azért is, mert a kutatók (nemegyszer funkcionálisan, véletlenül vagy programosan is) valamiféle közösség-konstruálásban vesznek részt. Hogyan épül hát föl a *települési közösség mint egység*, hogyan tételezzük a szociálisan is barátságosan intim szférát, amikor közös érdekről és még *közösebb* értékekről, normákról szólnak. Van-e stabil garanciája a KÖZnek, KÖZÖSnek, közhasznúnak, össznépi harmóniának vagy univerzális egybehangzásoknak, s ha van, miért hiányzik ez egyre jobban? Ekörül járkálnék, néhány kétely formálásával, hogy a falu-interpretációk egy kiegészítő, vagy szűkítő, vagy talán „ideologikus” konstruktumát megérteni próbáljam.

Egyénről és Közösségről, nagybetűvel írva, színesben vagy prózaian, az Ember és a társasság méltóságára, fennköltségére, építő hasznára vagy fenntartó erejére utalva, érvényesnek tetszik a fohász vagy illúzió, egyedi fölmagasztalás vagy közösségi önkép építhetősége, amely azonban – legalább részben – csalóka. Ennek belátásához szélesebb kontextusban, előképekkel és olvasatokkal, aggályokkal és tapasztalati vagy megfigyelési árnyalatokkal együtt kellene átláthatóbbá tegyem, mire is gondolok, mikor a *közösségi egyén* vagy a *közösség mint egyéniség* szerepére utalok, s

midőn az „előpolitikai” (vagy politikát a *local community* oldaláról feltételként meghatározó) körülményekről kínálok értelmezéseket.

Szentül hiszem ugyanis, hogy nincs személyiség, nincs egyén sem, közösség sem, sőt résztvevő vagy hallgatag közönség sem, melynek közvetlen hasznára válna a „róla szóló” furfangos rábeszélés, a csalímese, az „érte szóló” ideákból tákolt eszmezuhatag – miközben hétköznapi valósága homlokegyenest más. Jól tudjuk, a személy(iség) és a közösség együttes léte éppenséggel nem is mindig harmonikus vagy szépecske, sokkal többször zord és mogorva, kiszorító vagy bekebelező, társadalom- vagy csoportlélektani szempontból adekvát, avagy csak egyszerűen „politikus”, annak minden ígéretével, reménykeltésével és hiteltelenségével. Márpedig ezzel szembeállítható, hogy nincs közönség és nincsen közösség sem, egyén sem, melynek/ akinek hasznára volna, ha félrebeszélnek fölötte vagy vele szemben, róla vagy általa. Nincs társaság, kör vagy magányos lélek, kit a *megtévesztő szavak* jobbra hangolnának, nemesebbre építenének, s üdvéhez ténylegesen hozzájárulnának. Vannak persze eszmények, melyek nagy (települési, térségi, nemzeti, vagy világ-) egység megteremtésére serkentenek, s vannak körülmények, melyek sokszor ennek megépülését lehetetlenné teszik. Vannak követelések, ideák, dédelgetett képzetek is, melyek akár megvalósulhatnak, ha az értelem töltené ki az „üdvjavak” terét, s ha a közjó filozófiája hatna át mindenkit a kollektív összhangon belül. Be kell azonban látnunk: a társadalmi nyilvánosság és együvé tartozás nem egyformán hatja át a híveket sem, nem bizonyosan építi egytónusúan a társadalmi vallás politikai építményét, s ezért nem is teszi lehetővé, hogy mindig csak értelmes keretben, a valóság távolságtartó reflexiójaként szóljunk, utólagos visszajelzést kiépítve gondolkodjunk ezekről a belső tagoltságokról. Lehetne feladatnak tekinteni, hogy megvalljuk, leleplezzük: a társadalomtudós tevékenysége nem csupán „reflexió”, hanem maga is formálója, része, rekonstruálója az ember megértésének, „rehabilitációjának”, egyfajta újjáteremtésnek és életre élesztésnek, valamely közösségnek is. De feladata nem kevesebb, mint értelmező keretet, elbeszélő módot adni a történő történelem eseményeihez, megértési kísérletet formálni a szcénákra és folyamat-vázlatokra támaszkodó közösség-felfogásokból, melyek részletesen taglalják a legalapvetőbb fontosságú vagy árnyaltságú szemléletmódokat, múltbéli példákat és átbeszélési gyakorlatokat. Sőt, épp e mai kísérletek valamiféle összefoglalásra, lényegmegragadásra adnak alapot, így elbeszélhető *narratívákká* lehetnének... – de meggyőződésem, csak akkor, ha érvényességükre ráismernek mindazok, akik benne élnek, ha a kutató nemcsak távlatos képet formál róluk, hanem önmagára is rákérdez, midőn valamely rendszer-jelleget (struktúrát, funkciókat, dinamikát, ellenpolitikai gyakorlatot, egységképző harmóniákat, belső határformálást, külső keretezést, stb.) lát érvényesülni, s fölmerül benne a társadalomkritikai én, a nyilvánosság tisztelete és a tudományos közösség értékelő felfogásához kapcsolódó önkritika is.

Talán messziről indulok... – de olyan egyénről, a személyiség olyan dimenziójáról fogok röviden, kételkedően szólni, s egyúttal olyan közösségről fogok beszélni, amely távolról vagy „magasról” nézve lehet teljes, lehet harmonikusnak tetsző, lehet idealizálható is – de mihelyt beljebb lépünk intímabb miliőjébe, ott a „települési közösség mint egység” tartalma azonnal felbomlik, előviláglanak a szomszédság mint társaság nehézségei, konfliktusai is, és kiderül, hogy a település lakója sokszor egyszerűen csak „közösségi idegen”, már korántsem az egység tagja, hanem a széthúzás eleme, száműzött ismerős, „migráns turista”, a belsőleg kialakított perifériák lakója is egyúttal. Vele szemben viszont ott áll a lakosok együttese, vélhetően-képzeltetően *közössége*, amelynek közös tartalma a legkülönbözőbb egyedek számára is kétesen közös ugyan, de megmarad a közösség mint olyan *köztes univerzumának*, amely ha önmagát meg tudja jeleníteni, legott saját személyiségjegyeket mutat föl, összehasonlíthatóan más lesz, mint a többi más hasonló – egyszóval személyként viselkedik, egyéniséget formál, sajátlagossága csak távolról lesz „ugyanolyan”, ténylegesen épp a másság adja nevét és önfelmutatásának lehetőségét is.

Mert hát hogyan épül föl a *települési közösség mint egység*, ha végülis *hiányzik* a maga konkrétságában, vagy csak bizonyos szereplők kollektivitás-érületében kaphat helyet? Mégpedig nem szerintem hiányzik, hanem saját önképük szerint, az ő körülményük szerint, a korhangulat alaptónusa szerint

és sokszor az élő közösségi jövőképek szerint is. Azt állítom, hogy a közösség mint *eltérő egyének egyége*, leginkább „kifelé”, afféle mutatóványként tűnik kollektív entitásnak, ám belső normái alapján már sokkal inkább a *másságok rendje* az, melyet benne tetten érhetünk. Kívülről tekintve egyfajta rendszerben összhangok sorozatai élnek együtt (példaképpen házak sorában, lakások képében, utcák rendjében, települések szerkezetében, falvak vagy városok tömegében, stb.), vagyis a másság és idegenség ellenében saját és lokális Mi-tudat formálódhat ugyan – de önkörén belül mindenki egyszerre részese a sokszereplős, belülről építkező dramaturgiai folyamatnak, ugyanakkor mások számára idegen is, akinek szomszédsága-társassága közvetlenül behelyettesíti-megszemélyesíti a Közösséget, mely túl nagy ahhoz, hogy elemeihez vagy kisebb egységeihez-csoportjaihoz viszonyulva egyénként vállalni tudjuk teljes odatartozásunkat. A „Közösség mint Egység” egyszerre konstruktum és képzet, talapzat és védekező bázis is – ugyanakkor mégsem közös az értékrendje (leginkább csak valakik ellenében az!), nem közös a sorsa (csak más sodrások közepette), nem azonosak normái (csak közhasználatra ajánlva kínálnak belső harmóniát és univerzális visszhangot), s végsőképpen leginkább talán csak nevében Közös.

A települési *közösség-fogalmak* kissé túlburiánzóak és keveredettek is ma már – fölsorolni őket parttalan vállalkozás volna. Ha nem szükségképpen valamely nagy rendszer („nemzet”, „ország”, „lakosság”, „civilizáció”) egységeiként, de arra mégis utalni lehetne, hogy a közösségi gondolkodásmódok alaptípusai két különböző szférára osztják a világot: a nyugati szubjektum-ideál mint a *személyiség abszolút tere* definiálja magát, ezzel szemben a keleti közösségideál oly módon rejti magába az egyént, hogy annak nincs leválási szándéka róla, *önmagát a közösségen keresztül* jeleníti meg, nem pedig vele szemben – így maga a közösség mint személyiségjegyekkel rendelkező kollektív entitás integrálhatja az egyént anélkül, hogy az ettől elveszve, megfosztva, önállótlanul érezné önmagát. Ugyanakkor már talán azért sem lenne érdemes pusztán e két szférára osztani az univerzumot, mert mindkettő sodró átalakulások fázisában van a közelmúlt (vagy már a régesrég) idők óta. Kelet-európai átmeneteink például a keleti típusú kollektívizmus felől a „zárva vár” nyugati felé tartanak (Kovács 2002), ahol épp ez a sajátosságunk értékes mássága volt és lehetett volna hivatkozási alapja a strukturális megújulásnak, politikai önszerveződésnek, polgári ideálok, nyilvánossági terek és kollektivitások, interkollektív hálózatok és kooperációk szempontjából – ugyanakkor most mi épp a kollektivitás hiánya felé törekszünk nagy erővel, fölszámolva így azt is, mi hozott örökségünk, kulturális mintánk volt már jó ideje. Rendszerváltásaink értékválságai, a közelség mint ideologikus konstruktum, az együttműködést felváltó individuális versengés nem különben olyan hatáseggyüttesek lettek, melyek a „se ide, se oda” tartozás látszatát adják immár, hiába siratjuk közben az elvesztett értékeket. Így lett a hamis egységből (a „boldog békeidőkből”, a „trianoni Magyarországból”, a „reális szocializmusból”, a „nemzeti újjáépítésből”) mint örök megvalósítandó értéknormából mostanra *kinyilvánított közakaratszerű közösség*, de közben fogyatkozásnak indultak a másságtűrés energiái, megjelent a „zéró tolerancia” ideája ott is, ahol a testvérháborúk még vagy már nem is dúlnak, s lettek ismét az egyén hovatartozásának kérdései olyan protopolitikai anomáliák,¹ amelyre sem válaszunk, sem megbízható megoldási módunk nemigen van. Így hát most ezek teszik nyűgössé és ellenhangolttá a „község mint egyénekből álló egység” kérdéseit, a Bibó megnevezte „szabadság kis köreit”, s mindegyre közelebb kerül már hozzánk az egyén nyugati típusú szerepválasztéka, versengő éneje. Követendő modellé lett a nyugati típusú politikai demokrácia, vagyis éppúgy határolt jogérvényesség veszi körül a köz érdekeit és egyedi tónusait, nehézkesen keresi helyét a térségi identitás is, útjavesztettebb az egyén és a csoport is, miközben a kortárs község-politikák, jelentésszisztemek ennél sokkal rejtettebbek, időlegesebbek, hullámhatásoknak kitettek, községi oldalról egyre nehézkesebben kezelhetők. Magam húsz-harminc éve kutatok községeket, egyének által, saját települési terükben, sokféle községi egyént és egyéni (szinte azonosítható személyiségjegyekkel rendelkező) társas miliőt ismerhettem meg úgy, hogy szinte mindegyiknek közös vonása volt *egyedisége*. Valószínűsíthetőnek tartom, hogy *nincs is más közös vonás a községekben, mint az egyediség...* De ez jelen korszakunkban

¹ Proto = első, elő-..., előtti, ősi (görög, πρωτο-).

igencsak fogyatkozóban, elmaszatolódóban van, rejtekezve, félszekkel körülvéve, a külső hatások viharaitól félénkségekkel védve. Sőt, maguk a közösségfogalmak is soványodóban, lerombolódófélben vannak, párhuzamban az egyén közösségi kapcsolatrendjével, normáival, a csoportlélektani közállapotokkal, ellenségképekkel és mentális vagy strukturális énképekkel.

A közösség *önálló univerzumkénti* felfogása viszont újra teret hódít. Már nem először a modernitás korában, de ténykérdés, hogy napjainkhoz egyre közeledve (vagy az elmúlt évtizedek közösségfogalmainak hullámszerű természetrajzát tudomásul véve) ez sokszor inkább csak logikai fikció, másságok közötti sziget, retorikai képződmény. Viszont stabilitásának képzelete vagy garanciái a lokális szervezeti léptékre mindenképpen igazak: kifelé már sokarcú, a tükör másik oldalához igazodó, önmagát már egyre nehezebben fölismerő belső norma lett a közösség ideájából. Hiányt pótolni hivatott hevület. A társadalomismeret éppen ezért tekinti nemegyszer feladatának, hogy egyéneket, egyének sorozatait, csoportokat, közösségeket, s végül a Társadalmat magát ezen eltérőnek láttatott elméleti és empirikus-gyakorlati szinteken megismerje, megnevezze. E felfogásban, mely feladatokat, funkciókat és struktúrákat tekint érvényesnek a társadalmi egyének szervezetében vagy rendszerében, egyúttal van egy normatív értékszempont is: a közösség mint *önálló entitás, személyiséggé válni képesség* kiteljesíti az egyén terét, megszemélyesíti a kollektivitás még talán átlátható léptékét, szinte fölnagyított mintaként/vágyképként az önbeteljesítő jóslat felé vezeti a kollektivitás új eszméjét. S ez az a gyakorlati pont, ahol a társadalomismeret már nem csupán a társadalmi cselekvések rendszerét kívánja átlátni, szcénák és dramaturgiák okait tudakolni, hanem elméletei mellett empirikus megismerési orientációt, mi több: olykor kifejezetten normatív, befolyásoló, konstrukcionista hatáskört tulajdonít magának. A Társadalom és Közösségeinek meghatározása ettől nyilván visszahat az Egyénekre, befolyásolja a döntéshozókat, provokálja a társadalmi tervezőket, orientálja a politikusokat, s elszánttá teszi a „szakértőket”, a média befolyásolási eszköztárát kezükben tartókat, az individuum helyét elképzelésekbe illeszti, kollektív képzetté parfümálja, látványpiacra és fogyasztói pultra viszi mint kínálatot.

Ámde, mivel a tudományos nézőpont és az értelmező közösségek feladattudata is világos különbséget tesz a politikus és a tudós közé, a szakértői közreműködés felveti a tudomány felelősségét is a társadalom orientációinak, legitim működésmódjainak, politikai kiszolgáltatottságának terén. Persze sajnálatos, hogy bár a politikus tevékenysége demokratikus legitimitációt feltételez, mégis, a tudományos belátás nézőpontjai képesek ettől elrugaszkodni, függetlenedni, s nem számítani társadalmi jóváhagyásra – mert hiszen elvben a kutató vagy értelmező szinte egyedül a tudományos közösségnek tartozik felelősséggel a tanácsadói, orientáló, civilizatorikus értéknormákat égboltra vetítő tevékenységében. S ez hiba, az önhittség hibája, mert közben nem számít a társadalmi jóváhagyásra vagy közösségi beleegyezésre, nem függ a megértéstől, az elfogadástól, a támogatottságtól vagy bármely helyi kritikai reflexiótól. Másfelől, a tudományos közösség felől nézve, az számít mérvadó mércének, mennyiben maradhat szabad az ember a tudományos szféra elkülönült mezőjében, a mesterkélt habzású civilizációban, a reflektálatlan társas térben. Holott tudjuk jól, a szociológiai mérce, a kortárs társadalomismeret nehezen nélkülözheti az önnön létére és milyenségére vonatkoztatott, önreflexív kritikát, tehát a szociológiai, politikatudományi, szociálpszichológiai vagy kultúratudományos gondolkodásnak nemcsak a szocialitást, hanem a megismerő én szerepvállalását és felelősségét is át kell látnia, ezzel pedig e gondolkodás és megismerési út határait, értelmét, céljait is meg kell határoznia. Jobbára kívülállóként teheti ezt, ám akkor meg épp a tárgyául választott *társadalom, közösség és egyén lesz tőle távoli, idegen*. Kevés olyan társadalomtudományi terület van, amelyen belül maga a „társadalmi tárgy” lehet, sőt kell is legyen reflektálható, élő közösség. Van viszont számos olyan nézőpont, mely ennek a belátható dimenzióknak, tudományos vállalásnak is azt a feladatot adja, hogy legyen realitásközel. A Társadalom így nem marad pusztán egzakt „tárgya”, hanem élő alanya lesz az ismeretközvetítő tudásoknak, és a tudomány állításai nem korlátozódnak csupán a tudósok körére, hanem ki tudhatnak lépni a társadalmi nyilvánosságba, a közösségépítő törekvésekbe, a kollektivistikus létmódokat segítő gyakorlatba, az értelmező közösségek tágabb, kontextuális világába.

Ehhez azonban hosszú út vezet. Mindenesetre: ha egy (mondjuk falusi) közösséget építeni kell, akkor az nem létezik magától, léte nem fakad pusztán biológiai-fiziológiai szükségletekből, hanem szociális struktúraformálás eredménye, intézményesült alakzata is kell legyen. Az intézmény fogalmára még szeretnék visszatérni alább, előbb azonban korunk és közelmúlt időink közösség-konstrukciós tematikáinak néhány példáját keresem elő, majd napjaink „sokféle modernitás-felfogásainak” javai közül vett alkalmi mintákból idézek föl ehelyütt. Ennek a közösség-orientált kultúráképnek elméleti és egyúttal gyakorta empirikus anyaga irigyelni valóan (vagy a pusztán szakmai ismeretekre építve valamiképpen) „az élet értelmének” ismeretét közvetíti, a *kortudat tematizálását* láthatja el. Egy-egy történelmi korszak tudományos közelítése (példaképpen a közösségelméletek, a válságtanok, a humanista deklamációk kulturológiai programossága, vagy számos esetben a lokalitás helyének és szerepének körvonalazására vállalkozó kisebbség-, politika- vagy történettudomány is) rendszeresen magára veszi az önként vállalt, esetleg a reá kirótt felelősséget, hogy az Emberről, a települési térről, a Közösségek ezt megtöltő szerepéről úgy beszéljen, mintha egy üres tartály állna rendelkezésére, melyet rendszerrel, tartalommal, célokkal, értékekkel és normákkal kívülről lehetne mintegy „megtölteni”. Nem fölsismerni, leírni, belátni, elfogadni – hanem kimunkálni, megépíteni, elfogadtatni... Számos elmélet a kultúrát és a közösséget valamely kognitív térképnek tekinti, mely „leképezhetőséggel” bír, miképpen az egyén mintázata vagy a csoportszerkezet is. Ennek pedig ebben a felfogásmódban nem saját maga, hanem a kutatói hivatástudattal közeledők a hitelt érdemlő szakemberei (így mondjuk a pedagógusok, értelmiségiek, politikusok, közösségfejlesztők, lélekpásztorok, művészek, stb.). A szociológia- vagy politikatudományok számos korszakban ezt a „megismerési” célt és funkciótudatot vették magukra, még mielőtt rájöttek volna, hogy a szaktudomány legott kilép medréből, ha például a szabadság, a közvetlenség, a társadalmi távolságok, a kollektív értékek, a normatív hagyományok belső szabályrendszerét kívánja (úgymond „lélek-mérnökséggel”, „társadalmilag formálható szabadsággal”) megtölteni. Az ötvenes-hatvanas évek szociálpszichológiája, a hetvenes évek amerikai és német szociológia-tudománya, a nyolcvanas-kilencvenes évek nyugati politikatudománya (de még akár a kelet-európai szociológia normatív szerepvállalásának számos irányzata is) igen közel állt ehhez a mesterkélt, „modell-alkotó” feladattudathoz, s csupán kevesek kezdtek rákérdezni arra, vajon a szocialitás feltételeinek reflexiója lehet-e vállalt szerepköre magának a kritikai szociológiának, empirikus politikatudománynak, aktív-attraktív szociálpszichológiának, s vajon nem a tudomány pusztán legitimációjáról, térkereső és térfoglaló szereptudatáról van-e itt szó, mellyel maga is részt kíván magának a tudható tudások, a szocialitás belátása és az értelem szabályozása feladatát egyfajta megismeréstudományi programmá változtatni akaró törekvésekből. Még sűrűbben így van ez a falu esetében és a faluantropológia nézőpontjában.

Ennyiben persze – s ezt a „visszakereső” modell-nyomozást vállalva – az egyén és közösség, az egyéniség beágyazottsága, a személyiség és miliójének viszonya nem mai, hanem matuzsálemi korú történelmi kérdés. A kritikai tartalmú közelítések, bíráló vagy közösség-konstruáló tudományos felfogásmódok (Simmel, Durkheim, Ortega y Gasset, Weber, Marx, Tönnies, LeBon, Goffman, Spencer, Freud, Fromm és megannyi más teoretikus példái) némiképpen válaszul is szolgáltak a polgári fejlődéstörténet kurrens kérdéseire, s nem elégedve meg az értelmezéssel, olykor ellenpontoszni is törekedvén a személyiség mind erőteljesebb kiszolgáltatottságának gazdasági vagy jogi, mentális vagy történelmi státusz-képét a maguk orientáló vízióival elősegítendő, a még szélesebb idői perspektíva alkalmazását vagy a még részletezőbb *közösség tanulmányok* alapozását vállalták. A közösség mint „totális egység” felfogástörténetébe ékelődő más interpretációk a felvilágosodás-kori „rend- és szabadság-képzetek” kantiánus programossága felől indulva, a reflexív társadalomkutatás vagy negyedszázadon át tartó legújabbkori vitáit követően (nagyjából a háborús éveket és közvetlen időközöket leszámítva a 19–20. század fordulójától a korai hatvanas évekig) a szocialitás és a szubjektivitás együtt-tematizálásával egyfajta „értelmekritikai társadalomelmélet” megfogalmazására törekedhettek számosan. Ebbe erőteljes hatással tört be Európa egyik oldalán a monolitikus-kommunisztikus személyiségideál nagyrégiói kiterjesztése, másik oldalon, a Nyugat beteljesült „alkonyataként” az a féktelenné vadult individualizálódás, melynek akár közösség-elvű,

akár egyén- és személyiség-mentő ellenideológiái (Sartre, Arendt, Riesman, Marcuse, Derrida, Foucault, Habermas, Offe, Luhmann, stb. művei) sem voltak elegendőek ahhoz, hogy közös és univerzálisan érvényes európai vagy euro-amerikai (rá)ébredést hozzanak a tömegek szerepét továbbra is macchiavellista felfogásba szorító hatalompolitikák kontrasztjaként. Ez a fő törekvés, önigazoló szándék vagy korszakos feladattudat a hatvanas évektől (szinte napjainkig) elnagyoltan két nagyobb csoportba tagolható interpretációt tett érvényessé: a struktúra-orientált és a kultúra-orientált felfogásmódok kialakulását segítette elő. Az egyén, a csoport, a közösség és a társadalom mintegy másfél vagy egy évszázados változása már egyre kevésbé tette lehetővé, hogy a társadalomtudományok huszadik század során legrangosabbnak számító képviselői, Max Weber, Tönnies, Durkheim, Schütz, Spencer és mások teóriáit mint a kortárs világokban mindenütt konkrét példákon visszakereshető ismeretanyagot alkalmazzák vagy fedezzék fel újra meg újra. S mert a saját korukban vizsgált társadalmak maguk is jócskán megváltoztak közösségeik, egyedeik, csoportjaik, tagoltságaik, kiterjedéseik, szabadságaik vagy intézményeik köreiben, ezáltal a modernitás korában immár egyre inkább lehetetlennek tűnt, hogy változatlan elvontságban még ugyanazon „általában vett” társadalmi világokról szóljanak továbbra is a kutatók. Főképpen ha közösségkutatók. A közösségnek az a 19. századi értelme, amely még Tönnies szövegkontextusában éppúgy tartalmazta a „kölcsonös támogatást és igenlést, mint kölcsonös gátlást és tagadást”, illetőleg „kölcsonös és közös, összekötő érzületet, a közösség egységes akarátát egyetértésnek (consensus) tekintette, /.../ különös társadalmi erő és rokonszenv” rendszeréről szól, mely „az embereket egy egész tagjaként tartja össze” (Tönnies 1983: 26, 30), s még „az egyetértés bensőséges ismeretén nyugszik” (u.o. 31.), de annak hangsúlyozásával, hogy „a baráti és ellenséges hangsúlyok és szenvedélyek alapját ugyanazok vagy hasonló feltételek képezik”, háttérben „a közösség nagy alaptörvényeivel”, megértéssel és egyetértéssel, rokonsággal és barátsággal, természetes érzelemmel és tartós viszonyokkal (u.o. 31-33). A közös szokások és hitek, amelyek a nép tagjainak „s életének egységét, békéjét jelentik, de semmiképp sem biztosítják”, igencsak átalakultak a „birtoklás és élvezet, védelem és óvás” révén (u.o. 34). A második világháború utáni fejlődési koncepciók közösség-verziói egyre többször eltértek a háborútól nem érintett térségek/ világrészek teóriáitól (pl. a „primitívek” leírásaitól), a mind ismertebbé váló és nyugati féltekére is kiható keleti közösség-elméletek részben alternatív képzetet is formáltak a növekvő individualizmus-élményekkel szemben, a szocialisztikus képzeteknek viszont sokat ártott az orwelli társadalmak vagy a szolnszenyicini gulágok felvilágosító természetrajza. A nyugati „szervezet-ember” és a kelet-európai „falanszterlakó” különbségei ezért nem is csak a szociálpszichológiai elméletekre vagy politikai lélektani megfigyelésekre voltak súlyos hatással, hanem a szépirodalomra éppúgy, mint a közösségsszervezésre, a hagyománytartó falusi világra ugyanúgy, mint a városi proletár vagy polgári kiszolgáltatottság, értelmiségi „rétegtudat” vagy a struktúra más szereplőinek életszférájára. A (falusi, tanyai, pusztai, szaharai, esőerdői vagy hegylakó) „hagyományos közösségek” újrakeresésének, egyfajta neofolklorizáció kezdeteinek éveit is voltak ezek a hatvanas-nyolcvanas évek, s noha nem okvetlenül váltak a társadalmi rétegződés(-elméletek) közösségi komponenseivé, de újbóli témává avatásuk megerősítette az alapkérdést: a posztfeudális, „reális szocializmusban kifejlődő” vagy később a „posztmateriális” *közösségek kollektívítások-e még a mélyebb és tartalmasabb értelemben*, vagy csupán szerkezeti elemek ezek a társadalmi gépezetben, cementlapok az „alapban” vagy strukturális hordozóka „felépítményben”...?

A (különösen sok térségben lokális világok relatív teljességét bemutatni próbáló) faluantropológiai közelítésmódok mindezen problematikákkal már nemcsak az értelmezés, hanem a hipotézis, a megközelítés szintjén is kontrasztosan találták szembe magukat. Az Egyén mint társadalmi szereplő, aktor helyének és „funkciójának” redukált képletét kínáló funkcionista vagy posztmaterialista felfogásmódok a közösségi szerepkeresés terén egyre növekvő szkepszissel regisztrálták az emberszerep kész mintáinak halványodását. Ugyanakkor a *Közösség mint a társadalmi egyének mozgáspályáit behatároló univerzum* formális funkciójának meghatározása (v.ö. a hazai nyolcvanas évek vitáit az akkor kezdődő „helyi társadalom kutatások” határaitól és tapasztalati anyagáról), s mégoly gyakori „triviális” vagy idealizált képletekbe kényszerítése ugyancsak félrevitte

a két főszereplő viszonyrendszerének ábrázolását. Az „ösztöneitől cserben hagyott lény” (az Ember) iránykeresési, értéktételező, stabilitásra berendezkedő, összehangolt együttműködést tételező felfogásmódja (lásd Gehlen 1968: 62-65; Malinowski 1974: 227-230) a kutatásokban és teoretikus-ideologikus megközelítésekben már részint rendszermodellekben látszott leírhatóvá lenni (pl. Parsons, Myrdal, Hogbin, Papp Zsolt, Kolosi Tamás, Kulcsár Kálmán, Pokol Béla), részint pedig intézmény-elméletekben, melyek az egyén szerepét a struktúrában betöltött helye szerint regisztrálták, de nem csupán helyi értéke, hanem hasznos tevékenysége, társas kapcsolatai (jobbadán persze: ideológiái!) alapján. A polgári filozófia legragyogóbb teoretikusai például nem csupán valami „univerzális mintán” dolgoztak a nyolcvanas évektől kezdve (sem nyugaton, sem Kelet-Európában), a krízisteóriák nem tiszta és elvont kategóriákba tagolták regionális felfogásmódjukat, hanem a társadalmak saját világainak tudományos felfogásmódját egyre inkább áthatotta a cselekvések racionalitását az *individuum felől* tekintő felfogás-irányzat is: „mi jó Nekik”, „mi a hasznos vagy ésszerű Szerintük”, stb. A másik, jobbára korábbi hagyományra épült irány, mely a *társadalmi cselekvések elméletét* tükrözte, az Én és Te viszonyát, a közösségek természetrajzát immár nem e kölcsönviszony átélése, „szubjektivitása” felől közelítette meg, hanem az individuum szerepét, a „társadalom mint egész” és a „közösség mint totalitás” lehetséges megismerését a *közösségeiben földoldódó személyiség képletére* vetítette ki – ezáltal a társadalmat nem mint szociális rendszert kezelte, hanem valamiféle „funkcionális absztrakcióként” beszélte el (erről Karácsony András írt izgalmas és részletes ismertetőt Helmut Schelsky „antiszociológiáját” elemezve, 1995). Schelsky és az intézmények/személyek cselekvéslogikáját fi rtató kutatók (Gehlen, Claessens, Craig) nemegyszer funkcionálisan/antropológiailag értelmezték a cselekvéseket, fölsoztották az életvilágokat szociális rendszerekre, rendszerhez kapcsolódó cselekvésekre, valamint úgymond „minden egyéb másra” – így intézményesülési állapotokra, funkcionális szerepekre, absztrakciós fokokra, „alapokmányokra”, „abszolút motívumokra”, konszenzusra, legitimációra, stb. A német társadalomtudományban korszakos hatású jogantropológiai szemléletmód, amely nem pusztán „jogeszmenyekre” utal, amikor egyedről, személyről, „önmagának abszolút célokat kitűző” lényről beszél, éppen Schelsky kritikai szociológiai álláspontja alapján tanúskodik arról, hogy a társadalom – miként a „lélek” a pszichológiában, vagy a „szellem” a filozófiában – már inkább egyfajta metafora, nem pedig az elmélet egzakt tárgya. Az ilyes felfogásban szereplő egyén Schelskynél olyan lény, „akinek döntésétől függ a tudatos, célmegvalósító emberi cselekvés ’abszolút végcélja’, de szükséglet számára, hogy ezt a döntést meghozza” (Schelsky 1979: 168).

Ámde, mondhatja-e bárki és bárhol, hogy a mi közösségünk, falusi milliónk puszta metafora? Vagy, hogy talán számadatai alapján már nemcsak az, hanem családok hálózata, település, kisváros lakossága, kisebbség vagy „súlyozott többség” inkább? Úgy vélem nem, s valamely „elvont”, akár idealizált közösségről okoskodni én éppen az egyén szerepe és terepe, léte és környezetével való szimbiózis, integráltsága alapján nem tudok, vagy nem látom érdemesnek, ha közben respektálnám mégis. Viszont azt tapasztalom, a szociológiai, demográfiai, statisztikai, s akár a történeti vagy kisebbségkutatási dimenziókban efféle „számszaki közösségmeghatározás” oly gyakori, hogy ezekről épp az egyén „nevében” kell most tagadóan fogalmaznom. Talán túl direkt bizalmatlanság jele ez a kvantitatív kutatásokkal szemben, de ezek adatszerű felelőtlensége idejekorán eluralt a társadalomtudományos (látszat-) „objektivitás” szerepkörét, s oda be nem engedte jó időn át a kvalitatív kutatásokat, emberközeli szempontokat, lakos-párti település-leírásokat vagy szerepek és kölcsönös viszonyok alapján Közösséget tételező (megengedő, kimutató, feltáró, belátó) felfogásmódokat. Nem mindenki teszi meg ezt a minőségi/mennyiségi, kívülről/belülről, elszigetelten/ komplexen, pillanatfelvételnél vagy kontinuitást vállalóan elvű distinkciókat, de napjainkhoz közeledve a tudománytörténeti átalakulások mindegyre határozottabban hajlanak a minoritás-központú, kisközösségre fókuszált, struktúráközi belátásokat vagy „neo-tribalizmust” kereső elméleti irányvonalakhoz – s ez is megfontolásra érdemes, vajon miért teszik, kik, hol és hogyan teszik...

A korszakos jelentőségű Arnold Gehlen például, az ember „világra nyitottságával” és épp ily súllyal „hiánylény” mivoltával kapcsolta össze az intézmény problematikát, ezzel antropológiai jelentőségük alapján értelmezve a korai intézményelméleteket. Egykori strukturális antropológiai alapkönyve (Gehlen 1941) a funkciófogalom révén „a társadalmi élet folyamatait mint a konstans, az emberi természetben megalapozott igények és szükségletek számára létrejött teljesítményeket ragadja meg. A jogszociológia ezen megközelítése a jogot mint az antropológiailag megalapozott emberi szükségletek teljesülését magyarázza (némiképp hasonlóan a ’prehistorikus’ közösségekre fókuszált angolszász kutatásokhoz). A modern antropológia (Scheler, Plessner, Gehlen) és mélypszichológia (Lorenz) már nem beszél az ember ontológiailag egyértelmű, ’rögzített’ természetéről, hanem a biológiailag megalapozott szükségleteket a megvalósulásukban variábilisnak látja. Az ember ’hiánylény’ – vallotta Gehlen. Világra nyitott, nem specializált, így intézményekre van szüksége. A társadalom funkciója, hogy az ember biológiai ösztöneit ellenőrizze és irányítsa. Az intézmények funkciója: az ösztönként hiányos emberi viselkedés irányítása. Amennyiben az intézmény a jog forrása, akkor az antropológiai jogszociológia a jogra mint az embert ellenőrzőre, irányítóra tekint” (Karácsony, i.m.). S a mindennapi életet, élő közösségek normatív rendjét struktúra-értelműen meghatározó közösségfelfogások alapján a jog antropológiailag megalapozott szükséglete ugyan látszólag távol a közösségtanulmányok témakörétől, ám a *kulturális szükségletként* értett jog mint a közösség intézményeinek létindoka mégis komoly súllyal van jelen a második világháború utáni európai társadalomtudományok fogalomtárában, az itt jelzett korszak társadalomtudományi kutatásaiban (Gehlen 1968; Landmann 1968; Plessner 1968). Sőt, épp a tradicionális értelemben, „kulturális embertanként” felfogott antropológia fontosabb ismeretkincsei és kutatási „derivátumai” szolgáltak a szociológus-jogelméletc Schelsky számára kiindulópontként az *intézményeket mint az emberi szükségletek objektívációit* megnevező felfogásban. Nem minden Malinowski-hatást nélkülözően, s a Scheler-intenciókat sem mellőzve Schelsky azt tettezte, hogy az örök ideák és a társadalmi szervezetek stabilitása valamifajta változatlan statikusságot kölcsönöz az intézménynek. S noha a pozitivist emberkép formálódásának újkori víziói között bőven találhatóak voltak eltérő mintázatok (Kant, Herder, Hegel, Ratzel, Windelband, Ranke, Rickert, Dilthey, stb.) még a német modernítástalajon is, (engedtesék itt nem idézni, de legalább utalni a Bujdosó Dezső által mintegy 1300 oldalon összeállított *Német kultúraelméleti tanulmányok* három kötetét épp e klasszikus felfogás-előzményekről, Bujdosó 1999), ám a Gadamer révén lefektetett hermeneutikai-kritikai attitűd, s utóbb Gehlen a maga ember-derivátumában nemcsak szisztematikusan ismertetni törekedett a „lélek” ’történeti’ alakulását (a példa kedvéért a modernség szubjektivitását, a romantikus historizmustól megszabadított előítéletek, időiség és nyelv-logosz univerzális aspektusait), de intézményelméletében ezt a szempontot nem következetesen alkalmazta, ezért Schelsky úgy vélte: Gehlen társadalomfelfogásában az időtlen intézmény fogalmának központi helye nem teszi lehetségessé az intézmény és jog viszonyának objektív tematizálását. Ahogyan ezt Karácsony értékeli: nem sokkal később Habermas nézőpontját már mint Gehlen „intézményellenes” felfogásának ellendiskurzusát nevezhetjük a kor irányadó beszédmódjának. Talán máig legfontosabb nyilvánosság-történeti opuszaiban „már szembeállította a ’funkcionalizálódott’ közvéleménnyel az informális, személyes, nem-nyilvános csoportok kommunikációs folyamatait, s a diskurzus már akkor fontos kategóriaként jelent meg. A diskurzus nem intézmény, hanem inkább ’ellenintézmény’. /.../ Ettől eltérő módon, de ugyancsak a jogi problematika figyelmen kívül hagyásával jellemezhető Dahrendorf társadalomelmélete, /aki/ az osztály- és szerepelmélet összekapcsolásával szerzett hírnevet. A szocialitás alapegységének, a szocialitás építőkövének az uralmi viszonyokat tartotta. A modern társadalmak osztálykonfliktusainak alapszerkezetét a mindenféle uralmi viszonyban fellelhető ’uralmi helyzet’ és ’alávett helyzet’ közötti szerepek elválasztásban ragadta meg. Nemcsak a weberi ’hatalom-uralom’ megkülönböztetésén lépett át, hanem a hatalmi érdekekben feloldotta a jogot is” (Karácsony i.m.).

S ha mindez mint korszakosan kibontakozó, mára azonban tudástörténeti távlatokba sodródott teoretikus civakodás látszatra távol esne a *Közösségkutatás – új módszerek, problémák és források* intim viszonyától, érdemes számításba vennünk, hogy a hatvanas években még a „morálként felfogott

politika”, az „ésszerű politika”, az „igaz társadalom” antik hagyományokra kacsintgató vagy aktuálpolitikai tónusú felfogásmódja a *közösséget valamiféle „nem-egyéneként” fogta fel*, a hatalmi kormányzást jogi kérdésnek, a társadalmi legitimitációt pedig az uralmi rend elismerési vagy elismerés-megtagadási gyakorlatának vélte, melynek közvetítő eszköze mindig az *intézmény*. Magáról a fogalomról is egész kultúratörténeti szakmunka lenne írható, s erre még vázlat-szinten sincs mód, de engedtessek földéznem annak háttérmagyarázatát, ahogyan én az *intézményt* fogalmilag konstruálom... A világ megosztottságának növekvő ideológiai veszélye, mely a „forró”, majd a hidegháború időszakának lezárultával korántsem tűnt el nyomtalanul – csak hibernálódott és parciális arcot öltött – már pusztán értelmezés-történetileg is roppant mód szerteágazóvá lett: nemcsak a kulturális értékek új atlaszának megformálását kényszerítette ki, hanem a globális kapcsolatteremtés, kommunikáció és szimbolikus vagy metabolikus politika új „szoftvereinek” kialakítási, programozási esélyeit is igényelte. Ebben a kultúraközi globális szférában nem föltétlenül a világháló network-építési kísérletei az uralkodók (még talán nem!), de csak akkor nem, ha a nemzeti kultúrák és a kultúraközi kölcsönhatások a sztereotípek, etnocentrizmusok, dogmák és xenofóbiák mellett a nemzet-alatti szintek kooperációjára, mentális programok egyenlőségi elveibe, lokalitások és globalitások keresztszeteiben kialakuló interkulturális találkozásokra épülnek. Ennek kultúra-, gazdaság- és hatalomtörténeti terekben mindig is megvolt a maga logikája, ha olykor alkalmi praktikuma is. De a közösségi és szervezeti kultúrák rendszerénél, a humánus létmódok és életformák méltó belátásánál, az etabliozott intézmények és interkulturális találkozások lehetőségét figyelembe véve is izgalmas transzformáció megfigyelőivé válhatunk: Geert Hofstede és Gert Jan Hofstede a kultúrát mint mentális programot, relativizmussal és változásában értékelendő, de *mérhető értéket* tekintti, s ha lehet ilyet mondani a több mint félezer oldalas kötetükről, a kultúra átélése, sokkja, közvetítése és a multikulturális megértés lehetősége sugárzik felfogásukból (Hofstede – Hofstede 2008). Méltatlan lenne a hangzatos fejezetcímek, amerikai-as-németes precizitással és ironiával tálalt témajegyzék egy-egy apró szegmensét földéznem – talán a leginkább azt kellene erősítenem: aki ma kultúraművelő, kultúrakutató vagy közösség-elemző szempontjai közepette nem mereng el annak talányain, amiből nemcsak a tudásköztség és tudományköziség sejlik föl, hanem maguknak a kutatóknak önreflexív világa, „mi-tudata”, a hetvenes-nyolcvanas években interpretált közösségiségről, annak az emberismereti logikákban, nézőpontokban *rejlő üzenet* fog hiányozni eszköztárából, mivel mindez olyan megvalósult víziókat és detektált másodpolitikai folyamatokat enged sejteni, amelyek a közösségek mai kérdések közt legsúlyosabb túlélési problematikáját húzzák alá. A kötet roppant ambíciózusan rendszerszemléletű kultúra-képe is sugározza a nemzeti kultúrákon belüli és azokon kívüli, nemzetközi egyenlőtlenségek imázsait, az interkulturális sokk folytonosan jelenlévő kommunikációit, a feltáró megismerés esélyétől egészen a szerzői konklúzióig, mely szerint a mentális programok médiák, szülők, menedzserek és kutatók számára javasolt kezelhetőségi módjai kultúrák és szervezetek konvergenciáira, divergenciáira, erkölcsre és morális befektetésre épülhetnek csak, ezek nélkül az értékrendszerek csakis a drámai robbanásokra, közös szimbólumok devalválódására, a mentális szoftverek korlátainak hardver-szintű kezelésére lesznek kárhoztatva, vagyis a tudatos kontroll elemi szükségességére figyelmeztetve bennünket, a szervezeti kultúrák relatív (vagy relativista, relativizáló) magasrendűségét kísérő esendőségére emlékeztetnek, kozmopolita gondolkodásunk jövő esélyét és kiterjeszthetőségét, toleranciáját remélve.

Félő persze, hogy a fentebb említett romantikus hermeneutikai, institucionalista, társadalomszerkezeti vagy kapcsolathálózat-elemző felfogásmódjai, majd a neofolklorizmus, posztgyarmati identitáskereső vagy neo-törzsi értelmezésmódok, esetleg a kultúra mint vírus terjedési modellje és a szervezetek mint élő intézmények feltárása egyképpen elvont magasságokba ível, messze maga mögött hagyva a települési, falusi, lokális közösségeket és globális külvilágukat is. Talán ezért is izgalmas még tovább idézni Schelsky-t, aki e téren a hatvanas évektől már új paradigmába kapcsolja be a *falu-léptékeű* települési együttélési formát. Szerinte e tekintetben a kulturális antropológus Malinowskihoz kell visszanyúlnunk, akinél az *intézmények* mindig *szerűségeleteknek*, másképpen nevezve: sajátlagos strukturális funkcióknak *színtézisei*, vitális

szekvenciák komplex egységei, melyeket hierarchizál, „magasabb fokú” vagy „levezetett” kulturális szükségletekké alakít a rendszerléptékű felfogás, biztosítva ezzel a stabilitást, a biológiai alapösztönöktől a közösségi értékekig és életmódig terjedően. Shelsky-nél tehát az intézmény nemcsak stabilitási tényező tárháza, hanem a folytonos változás, sőt belső dinamika fenntartója is, melynek révén a társadalmi közösségek új szükségleteket s ezzel új meg új intézményeket hoznak létre, elégitenek ki, körkörösén generálva egymást. Ennekutána már szinte kézenfekvő, hogy mert az intézmény alapfunkciója szerint is egyén és közösség szükségleteiről gondoskodik, köztük meglévő/ hiányzó harmóniákat, dinamikákat formál, biológiai és szervezeti stabilitást biztosít (és generál maga is), ezúton hierarchizálja ezeket, változásokat eszközöl, ha szükségesek, majd új szükségletté galvanizálja mindezt. „Schelsky (1965: 33-55) intézmény alatt olyan szociális képződményt értett, aminek az időszerűsége és stabilitása mélyebben megalapozott a tervező célszerű cselekvésnél, és aminek a funkciója kevésbé helyettesíthető a társadalmi élet számára, mint a tudatos célokból és érdekekből gyorsabban létrejövő szervezetek funkciója. Intézmények ugyan létrejöhetnek szervezetekből, de e kettő nem azonosítható” (Karácsony i.m.).

A hatvanas-hetvenes években megszorodó intézmény- és szervezet-elemzések (nem utolsósorban a modernitás funkciójának és etatizált biztosítékainak kritikai narratíváinak hatásként) a szükségletek teljesülésére, funkcionális sikerességére, szocializációs és integrációs hasznára fókuszáltak, utóbb kézenfekvően ráébredtek, hogy mindez társadalmi viselkedésmódokat, eszméket, tudati struktúrákat is generál, szolgáltatási funkciót is magára vesz, „élménytársadalmi” piacot alakít ki az elvárásrendek változásai révén... – elég, ha e téren a kapcsolati kultúrákat Goffman alapján a mindennapi kulturális egzisztálódás intézményeinek tekintjük, s akkor még megalapozottabban kell a viselkedéstudományi kategóriák felől az interperszonalitás felé „le”ereszkednünk. Shelsky már ez intézmények „tudati oldalának” meghatározásával a modern kritikai és reflexív szubjektivitást szorgalmazta, jelezve, hogy a modern intézmények stabilitási garanciái csak akkor állnak fenn, ha egyfajta „felfokozott szubjektivitás szükségletét” reprezentálják, ide értve a célképzeteket, eszméket – azaz minden, „az individuumból (az én-te viszonyból) kiinduló weberi, schützti elméletet és a rendszerszemléletet, a társadalmi cselekvést” együttes érvénnyel és kölcsönhatásokkal próbál magyarázni. Éppúgy, mint Lévi-Strauss, aki számára intézmény volt s lehetett tárgy vagy szokás, eszmeképzet vagy érték, hit vagy tudattalan struktúra is, „Schelsky azért is részesítette előnyben az ’intézmény’ fogalmát a ’szociális rendszerrel’ szemben, mert az előbbi absztrakciós foka alacsonyabb, s így a realitásközeli szociológiai megismerésmód számára alkalmasabb fogalmi eszköz. Az intézmény értelmezésének történetében Spencer az intézmények statikus elméletét fejtette ki, majd a szükségleteket funkcióként megragadó Malinowski elmélete jelentett fordulatot, aki a cselekvések során kielégített funkciók, aktivitások csoportosuló szerveződését nevezte intézménynek. /.../ Az intézmény és a szabadság kérdését nem egymást kizáróként, hanem összekapcsolódóként látta. Az intézményelméletnek éppen az az alapkérdése, miképp lehet szabad az ember az intézményektől és az intézményekkel szemben. A személy autonómiáját – Riesmannal vitatkozva (Schelsky 1965: 41) – nem a társadalomkívüliségben látta megalapozhatónak. A társadalom és a személy szembeállítása nem reális ellentét, hanem analitikus különbségtétel, mégpedig azért, mert a társadalomban egyaránt megtalálhatók a személyt védő és a személlyel ellenséges szociális folyamatok, struktúrák. /.../ Az anonimitásba, speciális racionalitásokba, atomizálásba az ipari társadalom munkahelyein, a reklám uralmába és a személyes tapasztalatok helyett álló kép és hang által közvetített világismeretbe a médiában, bürokratikus szuperszervezetekbe a tervező és igazgatott társadalomban, az ember lelki és szellemi életét megváltoztató uralmi technikákba a társadalomtudományokban (pszichológia, pszichiátria, pedagógia, publicisztika, közvéleménykutatások). A kiszolgáltatottság hálójában miként talál támogatást a szabadságára törekvő ember? A szabadság nem adható fel, mert ’a szabadság az emberi egzisztencia kontrafaktuális életcélja’ (Schelsky 1979: 211). Schelsky szilárd meggyőződése, hogy a személy autonómiája csak ’társadalmi’ cselekvő lényként reális. Az ember ’jogi’ személyként képviselheti cselekvési igényét másokkal, a társadalommal szemben. Az autonómia alapja, hogy ’jogi’ személy, azaz személyének lényege: ’társadalmi’. Amikor Schelsky az individuális

szubjektivitás és a szociális objektivitás összekapcsolásával alakította ki intézményfelfogását, akkor ebben egyértelműen kifejeződött az antropológiai megalapozás igénye. Ez nem csak azért kapott fontos szerepet, mert Schelsky szenvedélyesen érdeklődött az amerikai 'kulturális antropológia' (mindenekelőtt Malinowski) újszerű művei iránt, hanem ebben a német idealizmus hagyományával való szembehelyezkedése is kifejeződött, vagyis az, hogy nem akart az 'empirikus' megalapozásról lemondani. A filozófiától az antropológián keresztül vezetett a társadalomtudományig ívelő híd, s ezen a hídon Schelsky igencsak tudatosan kelt át. Schelsky elhatárolódása a parsonsi rendszerelmélettől nem magyarázható azzal az egyszerű tétellel, hogy Schelsky az 'egész ember' védelmében szólalt fel, s így szükségképp problémát jelentett számára az 'individuum eltüntetése' (Karácsony u.o.).

Schelsky szemléletváltozásának aprólékosabb idézése itt most látszólag indokolatlannak tetszhet. Ám érdemes figyelembe venni, hogy a magunk poszt-szocialista közösség- és egyén-képe korántsem független a társadalomtudományok által definiálni kívánt egyén-fogalmaktól vagy közösség-fogalmaktól, illetőleg e teóriák változás- vagy fejlődéstörténetétől, sőt a falu és kistelepülés mint politikai egzaktum pusztán létét is már-már definiáló interpretációktól. /Ez utóbbi értelmezéstörténet konokul szembe megy a kelet-európai lokalitások esszenciális felfogástörténetével, s – részben történeti, jogelméleti, hatalmi igazgatási okokból – főként német felfogásmódokat követ. A társadalomföldrajz nézőpontja, az igazgatási eszélyesség, az uralmi racionalitás Lajtán inneni logikái még a hazai társadalomnéprajz és igazgatás-szociológia 20. századi turbulenciái ellenére sem váltak képessé a közösség-elvű lokalitások respektálására, létjogaik elismerésére, politikai képviselőik biztosítására. Épp ezért izgalmas, hogy miként a magyar (és más kelet-európai, példaképp: erdélyi, vajdasági, felvidéki, román, lengyel) társadalomkutatások, szociográfiai feltáró munkák többségében, legjobb hagyományaiban jelen van *az ember mint szuverén lény és közössége mint önálló entitás* nagybecsülése, úgy Schelsky korszakos hatásában benne van Gehlen kritikai értékelése is. Ama felfogásé, amely Luhmann teóriájával áll szemben, vitatva, hogy a rendszerelmélet konzisztens volta (vagy képzete) csak a rendszerfunktionalitásból és ennek perfekcionista képletéből áll. Helyette azt húzta alá, hogy a cselekvő lények és „környezeti funkcióik” csak részben építkeznek politikai integrációs viszonyrendszerből, de Malinowski nyomán már sejthetően a biológiai ösztönök ellenőrzése és irányítása alapján az intézmények irányító és ellenőrző funkcióin túli jellegére is érdemesnek tartotta utalni. Ebben az értelemben gondolhatott Schelsky az antropológiailag megalapozott szükségletek keretében a célszerű cselekvés tudatosságára, az intézmények ebben kialakított kreatív szerepére, az individuum befolyásolásában a fölérendelt társadalmi erőkre is. Értelmezésem szerint épp ez az a politikai vagy kulturális tőke, amely egyén és közösség közötti határterületeken, cselekvési folyamatokban, szituációs játzmákban a szabad és tudatos lét feltételrendszereként érvényesül, és áttételesen befolyásolja a szociális viszonyok összességét, egyúttal az antropológiai falukutatások tematikus horizontját is körvonalazza. De úgy látom, bizonyos kötöttségekkel. Ezek közül az első az, amikor az egyén képes (és tudatos szabadságépítő aktivitása révén hajlandó is) megkonstruálni a maga társadalmi határait, egyén és csoport, csoport és másik csoport, csoport és közösség, közösségek és ösztársadalom közötti viszonylatokat, sőt mozgásokat, a települési térből kifelé és oda befelé irányuló hullámvázások figyelembevételével. E téren *az egyén már magában állóan is intézményként viselkedik* – ha nincs is székháza vagy adószáma, igazgatósági tanácsa vagy portása, privát vécékulcsa és VIP parkolóengedélye. Már Schelskynél is látható az egyén terébe vetített „viszonosság”, mely a partnerek közötti (csoport, család, törzs, közösség, stb.) reciprocitásról, interakciós tartalomról szól, s ez (hogy jókorát szökelljek az időben és értelmezési térben), éppen Appadurai révén tér majd vissza később.

A települési interakcióban persze sosem a társadalom egésze, csupán nagyobb vagy kisebb csoportjai kerülnek viszonyrendszerbe, *csakis az individualizált partnerkapcsolatok* formálják a tényleges kölcsönhatásokat. Ugyanitt vizionálja ez a felfogásmód a jog „személyre-vonatkozását” és a jövőre-vonatkozás kiszámíthatóságát, vagyis a *stabilitás* igényét (Malinowskinál is

alapkategória!), amely a különbözőségben meglévő egyenlőségeket, az uralkodók és az alávetettek társadalmi-politikai ellentétét, az uralkodó cselekvésében kifejeződő „kollektív” joggal szemben álló „individuum jogát” úgy interpretálja, mint „a kötelezettségeknek az uralom egyenlőtlensége közepette a jog révén elérendő egyenlőségét” (Schelsky 1980:134). Ennek révén a személyre vonatkoztatott jog épp a szabadság-cselekvés feltétele, az „egyenlőség a különbözőségben” elv részeként, meghatározottan konkrét történelmi helyzetben és feltételek között – ugyanakkor csakis ez teremtheti meg az ellentétes helyzetű egyének kollektív uralmi rendszerét, továbbá a hatalom jogát az uralkodásra, vagyis a legitimációt is. Enélkül a hatalom jognélküli, a szubjektum tehát hatalmi forrás és ellensúly is. Ezért állítom, hogy akár (szimbolikus vagy környezeti interakció értelmében) az egyén *intézmény* is. Személyéhez kötött (jogiasult alapú) szerződésviszonya az állammal nem pusztán „objektív” és „szubjektív” jogok kontrasztjában gyökerezik, hanem (legalábbis a felvilágosodás óta és a modern polgári fejlődéstörténetben mindenképp) magában az uralmi formában megjelenő társadalmi kényszerekkel szembeni alapállapot, a szerződéselméletek bázisa, a személyek integrációjának alapja, hisz ezáltal teszik az egyént a szerepek hordozójává, önálló döntéshozóvá, kooperatív partnerré, s maga a társadalomszervezet elemi részévé is a létezés lokális dimenziói között. Schelsky, majd (nem okvetlenül őt követve, de a korszellem hangját hallatva) Serge Moscovici, Annick Perscheron, Harald Eidheim, Fredrik Barth, Eric Hobsbawm, Clifford Geertz olykor ennél tovább is megy, midőn az egyén integráltságának és autonómiájának feltételévé teszi a szervezettel szembeni cselekvést, mely a szociális funkciók horizontján nemcsak társadalmi- vagy csoport-integritás kérdése, hanem védelemre szoruló szerepkör is, sőt az egyén védelmének jogossága kifejezetten kihat az uralommal szembeni cselekvés terén túl a funkcionalitás szempontjából jól szervezett társadalomban együtt élő megannyi csoport, társadalmi szervezet és közösség belső dimenzióira is, melyeknek az egyén nemcsak szereplője, de alkotója nemkülönben, nyilvánosságának és kollektív funkcióinak garanciáit jelentő *auktora*, formáló hőse tehát. Faluban, falun kívül, közösséggel maga mögött vagy annak hiányával verve, belső kontroll kényszerével vagy azon túllépve, külső erőhatásoktól gerjesztve vagy azoknak települési térben ellenállni próbálva is.

Még bevezetőmben állítottam, hogy *nincs is más közös vonás a közösségekben, mint az egység*..., s azt is, hogy ez viszont jelen korszakunkban igencsak fogyatkozóban van. A települési közösség *önálló univerzumkénti* felfogását is ezért az egyén és közösség viszonyát belülről meghatározó természete alapján idéztem föl. A rugalmas kölcsönviszony tételezése annyiban tehát nemcsak logikai fikció, hogy *az egyéni másságok mint közösségek közötti szigetek* formálják a stabilitás képzetét vagy garanciáit, de egyúttal a másság-tételezésekben és az idegenség-konstrukciókban is meghatározó jelentőségre tesznek szert, az előítéletes, fikciós, ritualizált retorikákban inkább „a Mások” reprezentálására vállalkoznak, amikor a legváltakozatosabb átbeszélések révén az *átélésre épült mentális közhelység bizonyosságaival* bánnak, egyszóval: valamiféle közösség-konstruálásban vesznek részt.

Az átélés mint közösségi konstruktum eszköze és alakzata nem ismeretlen a szociálpszichológia és a személyiséglélektan elemzői számára: a racionális érdekvezéreltség kontrollja, a csoporthoz-tartozás mentális tartalmainak korszakos lehetőségei vagy akadályai, az „in-group” és a csoport-pozíció mindig is alaptétek az egyén közösségi érvényesülésében, kiegészülve az idői momentummal, a psziché alakulásával, a körülmények szorításával, a csoportkohézió formálódásával és az interperszonális vagy csoportközi vetélkedések túlélési esélyt kínáló feltételeivel. Az érzelmi hovatartozás, önbesorolás szentimentális logikát követve mindig énhatárait is keresi, mikor közösségre talál, s fordítva is: nincs csoport, nincs közösség egy egyén kiteljesülési küzdelmeinek, énhatárai kiterjesztésének feltétel-együttese nélkül. Ha az idő nem kedvez a közösségnek, ha a nagyobb társadalmi cselekvési terek és normák csak retardálnak, a racionális-pragmatikus elvek kerülnek túlsúlyba, leépítve a közösségi szolidaritás, kölcsönhatások, kapcsolati kultúrák hálózatát is, akkor megbomlik a közösség, csoportokra esik az egység, egyénekre mállik szét a csoport is. Ez az a pillanat, mikor lehetőség nyílik a közösségi és szervezeti kultúrák rendszerét, a humánus létmódok és életformák méltó belátását *intézmények és interkulturális találkozások lehetőségeként vagy akadályaként definiálni*. Ez lenne talán a faluantropológia konvenciókra

épülő felfogásmódját megújító szemléletmód alapja is mostantól... (Szabadjon jelezni, hogy a társadalmi mixitás steril fogalmak és egyensúlyhelyzetek alapján elgondolható megjelenítése éppoly reménytelen és elvont kísérlete a társadalomtudományoknak, mint „a renddel, a szerveződéssel és a struktúrával jellemzett mechanikus rendszermodellek, amelyek egy rendszer komplexitását szigorúan okszerű jelenségeként igyekeztek leírni, csak korlátozott sikereket értek el...” – ahogyan következő írások egyikében Biczó Gábor megközelítése ezt korrektül tükrözi).

Alaptétele az volt előadásomat megelőzően, hogy a lakótéri (városi, falusi, szubkulturális, korosztályi, életmód- vagy értékközösségi) reláció-rendszer olyan emberi sokaságok funkcionális mivoltában kiemelt vagy struktúráját tekintve piedesztálra került *helyszíne*, ahol a legfőképpen érintettek egyéniségének éppen számosságuk, tömegük okán nincs egymással érdemi kapcsolata, vagyis egymáshoz és közösségeikhez képest folyamatosan idegenekké válnak. Idegenségük nem okvetlenül a félelemmel és bizonytalanságokkal körülvett *ellenségre* jellemző vonás, hanem pusztán léthelyzet, biztos pozíció a struktúrában, amely azonban nem egykönnyen és korántsem mindenki számára egyformán áttekinthető. Egyszóval, alighanem már a falu is *mint tételezett közösség*, kollektív entitás, eleve magában hordja ama képtelenséget, hogy szervezett egésznek, társadalmi térben lehatárolt egységnek tessen, noha éppen határtalanságai vagy határátjárásai adják alapvonását. Ugyanakkor mindama felismerhető jegyek, amelyek tanyán, faluban, erdőben, pusztán vagy sziklaszirteken már messziről jelzik egy idegen *idegen-voltát*, itt furcsa mód éppen a térbeli közelség miliójében öltenek idegenség-álarcot. Olykor persze valódi arcuk ez... Mintha-ismerősök, kvázi-közösségek tehát, látszatra „kezelhető közelségben” vannak egymáshoz, s minden érintett szereplő jól tudja, hogy alapvonásukként *tételezhetően idegenek*, de más, kívülálló okok miatt vállalniuk kell, hogy e térbeli entitás valamiféle önálló közös vonással bír, mely vonás felismerhető, kezelhető, definícióra alkalmas, olyasmire, mint a szomszédság, társas-kapcsolati besoroltság, lakosi státusz, (lakó)polgári identitás, stb. A filozofikus távolságból ez egyén és közössége *konkrét miliójába* közelítve tisztán láthatjuk, milyen globalizációs fenyegetettség veszi körül vagy fosztja meg olykor bármely falu, kistelepülés népét is, milyen belső korosztályi, vallási, életmódbeli, értékrendi és más kritériumok formálják végül, s hiába áhítjuk, szociálpszichológiai vagy történeti értelemben mégsem láthatók át a távolról egységesnek tetsző belső körei, az entitások csak egymásra rakódnak, a státuszok nem írnak le valódi sorsokat, csupán egyénekre épített szerephelyzeteket kínálnak, a mozgások kiteljesednek a térbeli mobilitás felszabadító és felszabdalo hatásaival is. Léptéket tévesztünk tehát, ha csupán a lokalitás miliójának egészében gondolkodunk, ha a falut nem azon belüli *intézmények, intézményesült szokások, struktúrák, normák, víziók, életmódok, értékrendi elemek reprezentálójaként* érdemesítjük figyelmünkre.

Településről, faluról szólva szívesen és következetesen megkülönböztetem a tény-értékű, az értékalapú, a lehetséges és a konstruált vagy elbeszélte *közösségséget*, melyeket állandósult kölcsönviszonyok szüntelenül változó alá- és fölérendeltségi játszmái hoznak létre – mint jeleztem, megismeréstörténeti messzeségek és sokféleségek narratívái révén is. Olyan *másságok*, mint az uralomviselők, az elit, az *underclass* vagy a proletárosodó középpolgárság, a migránsok vagy a hajléktalanok különbségei nemcsak városi létmódok megjelenítői immár, nem „globálisabb” szerephordozói a rájuk ruházott szerepeknek, hanem reflexív, esetleg interaktív formálói is e szerep-képleteknek, de egyúttal fölismerhetővé teszik azt is, hogy a település mint társadalmi univerzum olyan önérvényesítési attribúciók gyűjtőhelye, olyan másságot befogadni kész helyszín, amely az *interferenciák* sajátlagosan nagy tömegét képes hordozni hosszabb időtávon is. E felfogásmódban a település mint érték-konstrukció a közösség és az idegen konstrukciójának is terméke. Olyasfajta szabályok, kategóriák, tervek és normák összessége, melyek alapján az emberek értelmezik a világukat, melyben legközvetlenebb szcenáriók formájában a maguk szándékait kivitelezgetik. S bár a világ népességének egyre nagyobb hányada immár nagyvárosi entitásba olvad, de a falu mint *kollektivitás* közismert képzet maradt annak példázataként, ahol több generáció él lokálisan definiálhatónak tűnő térben, ahol a rokonsági hagyomány átláthatóbbnak tetszik, s e nézőpontból a város az *individualitás* szinonimájává lett, ahol mindezek hiányoznak.

Megkockáztatnám azonban a képzetet, hogy ugyanakkor a helyi lakópolgárok összességére tekintő szemléletmódra akkor és ott, azoknak és akként van szükségük, akik a nem-csoportszerű, nem is egyénre szabott kommunikációban érdekeltek: a jöttment és „bebíró”, az idegenkénti definíció valójában egy hétköznapi, de konstans jelenség megmutatkozása, kizárást és bekebelezést érvényesítő szemlélet minden (akár falu-méretű) térben is. A tárgyiasított „közösségi ember”, a személyközi kommunikációk és kultúrák közti kölcsönhatások egyvelegéből kiragadott lakos viszont épp a tárgyiasítási folyamatban nyeri el úgymond közösségi tagságát, mert hisz anélkül talán csupán szám, adat, pozíció lehetne végülis. A *közösség keresése mint szerepmagatartás* a pszichológia régóta ismert jelensége, melyben az egyén énkövetési és önmegfogalmazási gyakorlata olyasfajta szereptudat ébresztésére alapozódik, melyben a környezet kicsinylése lesz garanciája az én növekedésének. Ezáltal lehetséges, hogy a napi interakciók tömege az egyének többsége szempontjából úgy hat, mint ami „maradéktalanul elfogadja a kulturális sémák által neki felajánlott személyiségformát, így aztán szakasztott olyanná válik, mint a többiek, amint ezt el is várják tőle. Az 'én' és a világ közötti különbözőség eltűnik, s ezzel együtt a magányosságtól és a tehetetlenségtől való tudatos félelem is megszűnik” (Fromm 1978: 63).

A városi terekre és közösség-csoportokra kivetített különbözőség-fogalom ugyanakkor ma már a falvakban is olyan kiszolgáltatott individualizációs állapotot mutat, amely nem vetíthető a lokális szférák belső világába valamely triviális tükörrel. Magam mint kisvároskutató azt tapasztalom, hogy a messziről idealizálható kellemes kisvárosi állapot a belső kapcsolatrendben megannyi súlyos konfliktus, interperszonális függésrend, normák és szokások, kényszerek és nyomások mentén alakul rendeződik vagy keletkezik újra, s maga a település mérete, a lakosok közérzete vagy aktivitása nem közvetlenül ettől függ csupán, de meghatározó közösségi hiányok okozóivá épp ez a folyamat válik a falusi térben s így a *falukutatásokban* is. Mi több, ma már egyre nehezebben hisszük egyértelműnek, hogy globális rendről, homogén modelltől volna szó, s nem inkább valami egymásba átfolyó, keveredést okozó, fragmentumok játékából keletkező kölcsönhatások rendszeréről (Niedermüller et al. 2008: 10-11). Ennek immár a hazai falukutatásokban is megvan a hagyománya, város és vidék, falu és birtoktere, faluközi kapcsolatok szférái, tér és társadalom megannyi konstruktív dimenziója függ össze egymással szerves alakulatként, interkulturális entitásként. Viszont épp azért, mert ez a „sokféle modernitás”, „patchwork solutions” a leghétköznapi konvergenciákat és divergenciákat (közelítő és távolító mozgásokat, hömpölygő hatásokat) generálja, szinte tudható, hogy az azonos vagy eltérő nyomás, a kapcsolódások sűrűsége és tartósságának ereje vagy gyengéi a legkülönbözőbb helyzetekhez való kreatív alkalmazkodás kényszerét eredményezik, a résztvevő szereplők a legkülönbözőbb helyi szcénákat használják ki a maguk eszközeivel, hogy más-más sebességgel, változó tartalommal és hatókörben teljesítsék ki a mindennapi élet aktusait, scénárióit. Appadurai korszakosnak tekinti a közösségeken belül a képzelet szerepét, a társadalmi kapcsolatokat vezérlő víziókat, az elképzelt közösségek átélési élményét, illetve mindazon virtuálisan konstruált tágakat is, melyeken belül az egyén a maga kollektív reprezentációit (Durkheim) vagy szociotájakat kulturálisan megteremti (lásd Appadurai 2008: 240-242).

Fontos lenne ezért a kutatók közösségeinek visszatérnie az életvilágok megismerésének alázatos, társadalomközeli formájához, lokalitások megértésének mikroszintjeihez, közösségek értékének újráfölismeréséhez akkor, ha még képesek tartani a megismeréstudományok alapfeladatát, a megértés és az értelmezés kötelezettségét, a megnevezés felelősségét, a még egyáltalán létező, újraformálódó vagy újonnan keletkező *közösségek értékének* megbecsülését. A globalizációs folyamatok, játszmák, tétek és több menetes mérkőzések sem állhatnak csupa meta-társadalmi verzióból, formalizált intézményi struktúrák állapotrajzából vagy prognózisából, hanem a szükségképpen lokális világok sokszínűségének, az egyének és sorsok, csoportok és kölcsönhatások, határok és határátlépések mélyebb dimenzióinak, „intézményeinek” fölismerésére kell vállalkozniuk mindazoknak, akik faluról, közösségről, szomszédságról, kollektivitásról, lokalitásról formálnak elbeszélést. Talán épp úgy, ahogyan konferenciánk előadói egy-egy sors, egy

elbeszélő közösség, egy identitás-helyzet, egy életút, egy kertész vagy egy település, egy irodalmi hős vagy alkotó életvilágának megnevezésére vállalkoznak. Kíváncsi vagyok, hogy itt is, most is (de nemcsak itt és ma) sikeres legyen ez a megismerési kísérlet, konferenciánk érdemben tudjon hozzáadni a közösségi életvilágok, miliók, egyének és csoportok, kollektivitások és társadalmak mind ritkább harmóniájához olyan szempontokat, melyek nemcsak a települési térben élők számára, hanem maga a társadalomtudományi kutatói közösség számára is belátható távon érvényesnek tetszik majd...

Hivatkozások

- Appadurai, Arjun 2008 Különválások és különbségek a globális kulturális gazdaságban. In Niedermüller Péter – Horváth Kata – Oblath Márton – Zombory Máté szerk. *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiái és modelljei a globális világban*. L'Harmattan, Budapest, 239-261.
- Bauman, Zygmunt 1998 *Globalization: The Human Consequences*. Polity Press, New York (Globalizáció. A társadalmi következmények. Szukits Könyvkiadó, Szeged, 2002.)
- Bourdieu, Pierre 1985 The Social Space and the Genesis of Groups. *Theory and Society*, 14, no. 6 (November), 723-744.
- Bujdosó Dezső szerk. 1999 *Német kultúraelméleti tanulmányok, I-III*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
- Delaporte, Yves 1993 D'un terrain l'autre. Réflexions sur l'observation participante. In Pétonnet, Colette – Delaporte, Yves ed. *Ferveurs contemporaines*. L'Harmattan, Paris, 321-340.
- Fromm, Erich 1978 Menekülés a szabadságból. In Zrinszky László szerk. *Magatartásminták – azonosulás*. Gondolat, Budapest, 63-75.
- Gehlen, Arnold 1976 Az ember. Gondolat, Budapest. Gehlen, Arnold 1968 Antropológiai kutatások. Az intézmények értelme. In Balogh József szerk. *Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény, V. kötet*. Tankönyvkiadó – ELTE Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 48-65.
- A. Gergely András 2005 Falupolitika – faluantropológia. In Bognár László – Csizmady Adrienne – Tamás Pál – Tibori Tímea szerk. *Nemzetfelfogások 3. Falupolitikák*. Új Mandátum Kiadó – MTA Szociológiai Kutatóintézete, Budapest, 108-117.
- Hofstede, Geert – Hofstede, Gert Jan 2008 *Kultúrák és szervezetek. Az elme szoftvere*. McGrawHill – VHE, Budapest.
- Karácsony András 1995 Helmut Schelsky „antiszociológiája”. *Elméleti Szociológia*, 2. sz. Miskolci Egyetem Szociológia Tanszék, 5-16. On-line: Magyar Elektronikus Könyvtár, <http://ebooks.gutenberg.us/Wordtheque/hu/AAACGI.TXT>.
- Kovács János Mátyás (szerk.) 2002 *A zárva várt Nyugat*. 2000–Sík Kiadó, Budapest.
- Krockow, Christian Graf von 1990 Adalékok az azonosságtudat antropológiájához és szociológiájához. *Szociológiai Figyelő*, 2:63-74.
- Landmann, Michael 1968 Filozófiai antropológia. In Balogh József szerk. *Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény, V. kötet*. Tankönyvkiadó – ELTE Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 66-98.
- Malinowski, Bronislaw 1974 A funkcionális elmélet. In Huszár Tibor – Somlai Péter szerk. *A szociológia története 1917–1945 között. Szöveggyűjtemény, II. kötet*. ELTE BTK – Tankönyvkiadó, Budapest, 219-236.
- Niedermüller Péter 2008 Sokféle modernitás: perspektívák, modellek, értelmezések. In Niedermüller Péter – Horváth Kata – Oblath Márton – Zombory Máté szerk. *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiái és modelljei a globális világban*. L'Harmattan, Budapest, 7-16.
- Plessner, Helmuth 1968 Az organikus fokai és az ember. Bevezetés a filozófiai antropológiába. In Balogh József szerk. *Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény, V. kötet*. Tankönyvkiadó – ELTE Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 99-125.
- Schelsky, Helmut 1965 *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Diederichs, Düsseldorf-Köln. (Utalja Karácsony 1995)
- Schelsky, Helmut 1979 A jogszociológia antropológiai és perszonális-funkcionális megközelítése. In Sajó András szerk. *Jog és szociológia. Válogatott tanulmányok*. KJK, Budapest, 155-170.
- Tönnies, Ferdinand 1983 *Közösség és társadalom*. Gondolat, Budapest, 7-31.

Kisvárosi tradíciók és kívülről jött „modernizáció”

BALI JÁNOS
Nem jönnek a mondatok

Nem jönnek a mondatok. Csak a szavak. Benczúr utca – könyvek – iratok – szakáll – tejeskáv – póló – farmer – kék pulóver – Piarista köz – könyvek – szakáll – tejeskáv – város – politika – antropológia – kutatás – leckekönyv – kék pulóver – kék farmer – etnoregionális – kutatóközpont – tejes kávé – Országház utca – Akadémia – könyvek – iratok – dossziék – még több – városantropológia – MAKAT – kék pulóver – póló – Szimbiózis Fesztivál – farmer – KÉK – szín és folyóirat – lexikon – tanulmányok – borkóstolás – hajnali üzenet – reggeli üzenet – mindig üzenet – na, pááá – :)))))) – Lágymányosi campus – 60. születésnap – kocsma a Nyugatinál – póló – farmer – pulóver – szakáll – Csenger – M3-as a Skodával – Glenn Gould – dob – még több dob – Afrika – betegség – kórház – alig szakáll – ijedelem – aggodalom – jobban – több szakáll – még több szakáll – tejeskáv – póló – farmer – kék pulóver – könyvek – szállítás – OTDK – Kossuth Klub – 70. születésnap – kötet – öröm – megírod? – mikorra? – persze! – irodámban – 5 nap még – szombat reggel – bolondok napja – üzenet Zitától – üresség – Új köztemető – mindenki – Povedák – búcsúztató – tejeskáv (nincs) – póló (halványuló) – könyvek, iratok – Wesley – költöztetés – kánikula – készülődés – kötet – emlékülés. Nem jönnek a mondatok. Csak a szavak.

Reményik Sándor: Férfi-erdő

*Eltűnt az üde smaragdragyogás,
A lomb sűrűbb, sötétebb.
Április ment,
Május nyomába lépett,
És közeleg a nyár.
Az ifjú erdő komoly férfi már.*

*Összeborult a lomb,
Mélyzöld kupola lett.
Visszhangoz töprengő kérdéseket,
És önmagának harsogva felel.
A vihart addig nem engedi el,
Míg búgó hangon meg nem áldja őt.*

*A fák: keményderekú gondolatok,
Az ősi földből szólnak őserőt.*

*Koronájukat égnek emelik.
Ha van Isten, ha nincs:
Mindegy nekik.
Mert nekik úgy kell élni, mintha volna!
Viharban, csendben rájuk lehajolna.
Mert nekik nőni kell -
És nőni - csak az ég felé lebet.*

*Eltűnt az ifjú smaragdragyogás,
Sötétebb lett a lomb.
Amit harsogva mond:
Riadó, érces, telthangú beszéd,
Meggondolt felelet.
Vagy ünnepélyes, komor hallgatás.
Az erdő férfi lett.*

Kolozsvár, Hója, 1921 június

A.GERGELY ANDRÁS
Kisvárosi tradíciók és kívülről jött „modernizáció”
Mily harmonikus a história...!

A fejlődésfolyamatot időpontokban és eseményekben láttató emlékezet így vázolja a mai B. város sorsát: Galerius császár idején (i. sz. 298—311) villák és fürdők épülnek itt. 907-ben Kál Horka fia, Vér Bulcsu kapja szállásterületül. 1272-ben vásáros hely lesz, 1331-ben törvényszéki hely, a Zalától keletre eső részek központja, az első nádori közgyűlés helyszíne. 1421-ben mezővárosként említik, 1459-ben királyi sókamarai székhely, 1569-ben szabadalmas végvár. 1711-ben a conscriptio ötven gazdát, huszonkét mesterembert, nyolc méhészt, két kereskedőt, harminc pestises halottat összegez. 1763-ban itt születik jeles testőr költőnk. 1787-ben 2480 lakosa van 430 lakóházban: 72 nemes, 2 kereskedő, 1260 asszony nép. 1840-ben Török János, a Magyar Gazdasági Egyesület előadója, agronómusképző alapítója, ismeretterjesztő könyvkiadó, folyóiratszerkesztő, Széchenyi tanácsadója majd titkára, köztársasági szónok. 1850: a Berger-féle Borkereskedő Cég is megalakul, húsz évvel a Leszner Mór és Fia Cég alapítása után, bécsi és budafoki lerakattal dolgoznak. 1863-ban izraelita iskola nyit, neogótikus zsinagógát avatnak. 1865 — Takarékpénztár Rt. és téglagyár, Művegyészeti vállalkozás és Kereskedelmi Iskola indul. 1883-ban nyomda, könyvkereskedés nyílik, majd ipartestület alakul. Utcarendezés indul, a járdák kiépítésébe kezdenek. 1896-ban a lélekszám csökkenése miatt (5829 lakos) elveszti a városi rangot, nagyközségi besorolásba kerül. 1902 — a B.-i Lapok indulása. Barlangfeltáró Társulat alakul, Gazdasági Egyesületet alapítanak, majd Leccsapoló Társulatot, Katolikus Kört, Kereskedőifjak Önképzőkörét. 1907 — villanyvilágítást kap a város. 1910 — szálló épül, és idegenforgalmi akció indul a Tavasbarlang hasznosítására. 1912 — Festőiskola nyílik, tárlatok és mozielőadások indulnak. 1917 — a híres patikusdinasztia tagja, a háromszorosan megválasztott községbíró, a hatalmas községfejlesztési aktivitásáért császári-királyi kitüntetést elnyerő lokálpatrióta temetése. 1918. december: a polgárság tömeges belépése a Szociáldemokrata Pártba; felhígul a Párt. 1919 május: szesztilalom, mozi-államosítás, gyermekfürdő létesítése. Szeptemberben tíz zsidót vernek agyon. 1922 — Bányarészevénytársaság alakul. 1927 — az első vízvezeték építése. 1930 — a lakosság 9,3%-a izraelita vallású, ők a kereskedelem lebonyolítói, 1940-ben már 140 kereskedés van, 1944-ben nyolcszáz zsidót deportálnak. A várt felszabadulás előtt amerikai szőnyegbombázás éri B.-t, a tűzben a templomi harangok is megolvadnak. 1945 május — 1946 május: pártbíróságok alakulnak; egy munkás a heti béréért két tojást vagy egy spulni stoppolócérnát vehet. 1947 — SzDP-tisztogatás; cipész KTSz alakul, a szocialista ipar első hírnöke. 1950 — a járás területét Veszprém megyéhez csatolják. 1952 — védetté lesz a Tavasbarlang, a világ első barlangfilmje itt készül. Fölszámolják a Hitelszövetkezetet. 1956 — megyei pártaktíva-ülés (aug. 6.) a dogmatizmus-szektásság ellen. Iskolakörzetesítés egy hónap múlva. 1962 — a régi Tópart kiépítése. A Badacsonyi Állami Pincegazdaság bővíti B.-i pincéit. Leszerelik az utolsó működő malmot. 1963 — négylakásos társasház épül. 1965 — évi 100 000 látogató a Tavasbarlangban. 1966. január 1. — a Bakonyi Bauxitbánya Vállalat központját B.-be helyezik, irodaháza épül. Három hónap múlva B. járási jogú város lesz. 1968 — elkészül a BBV új központi irodaháza. Barlangterápiás részleg nyílik a városi kórházban. 1969 — elkészül az áruház, a Bauxit Étterem és Presszó, valamint az új Pártszékház. 1970 — megjelenik a Bauxit című havi üzemi lap. Óvoda épül az új városrészben. A Regionális Vízmű megoldja a város ivóvízgondjait. Két új gyártelep kínál munkát. 1972 — elkészül a Bauxitbányász Sporttelep. 1973 — a halimbai bánya megnyitásával a hazai bauxit 67%-a már a BBV-től jön. Szoborcsoportot avatnak a BBV székháza előtt. 1977-ben új posta épül, 1979-ben a BBV Munkásművelődési Központját avatják. 1980 — az MSZMP városi küldöttértekezlete áttekinti az elmúlt öt év munkáját, és felvázolja a jövő tennivalóit.

Eddig a Városi Könyvtár helytörténeti krónikája, szemelvényekben. Bertha Bulcsu így összegzi a közelmúlt folyamatot: „Ez a város elkapott egy jó pillanatot a magyar gazdasági élet zűrzavaros

hullámverésében, ami szerencsés volt és felemelte. Bauxitváros lett úgy, hogy megőrizte régi hagyományait”.

Egy tájélmény és egy turista-kétely

B.-ben könnyen úgy járhat az utas, mint aki Párizsba a Défense felől érkezik, s csak később jut el a Montmarte korhatag zugaiba. Mert amint a gyorsvonat finom ívben megkerüli a Balaton-felvidék talán legszebb magaslatait, Badacsony mögött átfut a Szentgyörgy-hegy és Szigliget mellett a Tapolcai-medence lapályára, a nézelődő szeméből még alig tűnt el a bazaltoszöld orgona-zuhatok látványa, máris az ég alá magasodik B. híres Y-házainak lenyűgöző képe. Engem ez a nyugat-európaias élményt kínáló épületegyüttes rögtön arról győzt meg, hogy nem zártkertes-ólas poros faluba érkezem, hanem városi rangját nagyságával, fontosságával és teljesítményeivel kiérdemlő pompás poliszba. Persze, mit tagadjam, rögtön belémszökött a kétely: vajon a nagyvonalúság nem pusztá kirakat-e, s az égre magasodó, szemhatárt fogó látvány nem takar-e az alvégen megbújó putrikát, sanyarú emberi sorsokat, megbánást színlelő városvezetőket vagy rosszul gazdálkodó főépítészt? Vajon nem találkozom-e hamarosan a látatlanul is „megjósolható” tipikusan kisvárosi helyzetekkel: a beszűkült értékrenddel, a helyi érdekű döntések reménytelenségével, melyeket felülről, a megyei és még magasabb központokból érvénytelenítenek? Vajon nem látszik-e majd rögtön a településfejlesztési és regionális „konceptciók” keserves nyoma, az anyagi gondok penészfoltja a modern csodaházak falain? Nem találkozom-e mindjárt a patriarchális és joviális kiskirálykodás megannyi sérültjével, az „ellenzékinek” minősített patrióták illegalitásba vonult és kiszolgáltatott csapatával? Azután „bekúszott” a filmélmény, a helyben is és országosan is indulatokat kavarázó *Vörös föld* alapjában kétes, de meggondolnivaló helyzetértelmezést nyújtó emléke: egy vājár háztáji malaca előbb túrja ki a bauxitrögöt, mint a telepített kutatóintézetek szakemberei, s utóbb mégis őt hurcolják meg...

Az impozáns tájélményt már a szálláshelyemül szolgáló MÁV munkásszállás is cáfolni látszott, de mint hamari ítéletet elvettem. Hisz egyetlen város sincs önnön települési előzményei nélkül, s pechemre éppen a másik szögletébe vetődtem B.-nek, ennyi az egész...

Hagyomány és értékvíta

Már bizony több mint egy év telt el azóta, hogy egy értelmiség-szociológiai kutatás interjúkészítőjeként képet alkothattam e városról, s a történeti irodalom olvastán sokat is árnyalódott ez a képem, de az alapképletre — úgy tűnik — sajnos, jól ráéreztem akkor: a választékhiány, az életút-válság, a kényszerpályákon terelt vagy épp mellékvágányon veszteglő életek látványa megrázó ellenképe maradt az Y-házak színes és magas együttesének. A közeledő vonaton még nem tudhattam, hogy e levelezőlapra illő hajdani Balatonközeli „városias” üdülőhely, színét és fényét veszítve, kereskedőpolgárai nélkül, vasúti csomóponthelyzete nélkül miként lett afféle fejlődésében megállt nagy falu. Akkor még nem láthattam, hogy a „haladás” folyamata, melyben iparvárossá lett, nehezen élhető át az Y-házak lapostetőiről, hisz onnan a bányák mélyére látni ugyan, de az elszalasztott lehetőségek is szembeszökőek. Már kevés beszélgetés, néhány interjú után is be kellett látnom, hogy a hajdani nagy helyi remény, mely szerint a Bakonyi Bauxit Vállalat mint új ipari centrum köré odaseregglő emberek majd jóféle színességet, új és friss erőt, éltető lendületet hoznak a faluba, bizony nem vált be.

Mert helyette összemarkolhatatlan konglomerátum, „kezelhetetlen emberanyag” gyűlt ide, ki börtönévek utáni munkára kötelezve, ki menekülési lehetőséget remélve unott cégjétől, ki pedig új karriert és sikert vagy ígéretesen gyors szakmai jövőt álmodva... Sokan épp a környékbeli tradicionális szőlőművelést hagyták ott a városi lakásért, új életvitelért, a biztos anyagítól csábítatva, esetleg a presztízsnövekedés reményéért. Ez a vegyes embertömeg nemhogy egységes politikai-társadalmi aktivitást, de a sorstársak iránti minimális megértést sem mutatta föl az első évtizedben.

A régi és az új B.-iek viszont összebeszélés nélkül is egybehangzóan jellemzik városukat: B. régi malomtavával, ipari műemlékeivel együtt állóvíz lett, öntudat nélküli település, rendezetlen halmaz, reformra éretlen mintha-város, ahol mondvacsinált célok helyezik a hasznosat a jó fölé, ahol „társadalmi” tevékenységnek csak a lapátolás számít, de a szellemi munka és a kollektív érzület nem.

A bauxitbányászat csábos ígérete azonban sokszínű, kiismerhetetlen emberi sokféleséget eredményezett, s az ideérkezők nehezen vetik el máshol szerzett, falun vagy épp Pesten gyűjtött tapasztalataikat, s épp emiatt nehezebben is hagyják jóvá a helyi értékrendszerben fogant döntéseket, az „ennek így kell lenni” kényszerét. *Hozott értékeik* vannak, így olykor elavultnak látják az „úri” gesztusokat, megmosolyogják a színpadias döntési rítusokat, leszólják a régi megbízható trotórcipősök munkastílusát, s egyáltalán nem hajlandók vállalni a személyes vagy közérdekű törekvésekért kapható „anonim” pofonokat, a „valahonnét felülről” korlátozott lehetőségeket. A „nyugisan élni” kisvárosi vágyálmát sem vallják magukénak, s ott kezdik a jövő élettervek kidolgozását, ahol a régi B.-iek reménytelen reményei végződnek; ők már mozgásban vannak, mikor a városba költöznek, a helyiek élcsapata pedig sokkal nehezebben jut el a továbbmoccanásig.

Akadnak azért, akik a helyi értelmiségből mégis tenni próbálnak valamit; ezek már-már különcszámba mennek, mint például a városi főmérnök, aki néhány évvel ezelőtt még kívülállónak, „gyöttmentnek” számított, terveit a „gyökértelenséggel” megvétőzva lehetett félrerakni; de ma már ismeri a praktikákat, átlát az akadályokon, s amúgy pestiesen nem törődve a kisszerű félelmekkel, lényegében azt csinál, amit akar, „B-ibb” lett a bennszülöttnél, városvédőbb Minervánál is. Egyszerűen „átrágtá” magát a helyi aggályoskodásokon, s bár jól tudja, hogy B. nem a lehető világok legjobbika, de úgy érzi, hogy önnön munkájával majd valamelyest azzá teheti. Hite van félelmek helyett, s magabizó erővel vállal közérdekű föladatokat is.

Az ilyesmi persze ritka B.-ben. Az intoleráns hatalmi működés, a felülről beszűkített mozgástér az elmúlt évtizedek folyamán megérlelték a gyanúsítgatás, az idegen-ellenesség furcsa kisvárosi mániáját, s a leszólását is, mely a „túl sokat” akarókat fogja vissza. Az átlagból való kilógást itt is szégyenfoltnak tartják, a személyiség önkorlátozását, aktivitásának visszafogását viszont kevésbé érzik kellemetlennek, őszinte emberi kiteljesedést már nem is remélnek, s aki „begyűttként” is megőrzi magamagát, az tartalék energiát hozott magával, melyet a „beszoktatás” ellen működtethet. Aki az ellene mozgósított erők, indulatok, sunyiságok elől nem búvik, a konfliktusokat vállalja, s nem kerül, az nem válik önállótlaná, s azt se bánja, hogy „deviánsnak” minősítik.

A B.-i értelmiség egyharmada, a városba mostanában költözötteknek fele minősíthető „politikailag aktívnak” (31% és 53%). A „gyanús” idegenek, ha könnyen elérhetik is a „kezelhető ember”, „jó munkatárs” státusát, igazi döntéshelyzetekhez csak nagysokára juthatnak. Persze érdemes belegondolni, hogy a frissen odakerülő már kész, bevett értékrendszert és a szokások szintjén megállapodott magatartás-modelleket lát, már működő kapcsolatokhoz kell alkalmazkodnia, s tudása, hozott értékrendszere olyan mérlegre kerül, melyen az lesz a súlyosabb, amit a város annak tart. Saját normáit, egyéni értékrendjét csak úgy érvényesítheti a „bevándorló”, ha megpróbál nem beledarálódni a helyi viszonyokba, ha ismeri a B.-i állapotok okát, múltját, történeti és környezeti „determinánsait”, s a lokális döntéseket tágabb szférában méri meg, s nem tartja egyedül-érvényesnek. Szerepviselkedési konfliktus, identitásválság elé került — illetve kerülhetett — a B.-i értelmiség ezen a módon, lévén, hogy többségük „gyöttment”, mert a várossá avatás, az ipartelepítés óta érkezett a városba. 1960-ban 8500 lakosú volt a város, 1985-ben már 19 200 lakosú, s a vándorlás adataiból kiderül, hogy a hatvanas években a tapolcai járás ötven településéről több mint háromezer ember költözött el, kétharmaduk a járáson kívülre; a hetvenes évek folyamán pedig a nagyarányú iparosítás hullámában (az öt nagyobb ipari üzem megnyitása vagy bővítése idején) a munkaerőigény és az ígéretes kereseti lehetőségek csábítására háromezernévszáz ember vándorolt be B.-be. A lakónépesség a hetvenes években negyvenkét százalékkal növekedett, s az értelmiség harminc százaléka lakhelye szerint ma sem B.-i. A bevándoroltak között a foglalkozási ágak arányát nézve kiugróan nagy a vezető beosztásúaké: a tanácsai és pártbizottsági dolgozók 82%-a nem helyi születésű.

Magyarán az a furcsa helyzet teremtdött meg, hogy a B.-i városi polgárság régi, *hagyományos értékrendszere* kisebbségbe került a „hozott” értékek sokféleségével szemben. Csak egy példát erre: az a szó: „alkotás” ma itt szinte szinonimája a technikai rutinnak, a praktikus és ötletes megoldásoknak. Elismert szerep itt leginkább a feladatteljesítő, kivitelező műszaki értelmiségnek jut, de nekik is csak a visszahúzó erővel küzdve (pénzhiány, szakemberutánpótlás nehézségei, külpiaci viszonyok és beruházási korlátok szorítása stb.). Az emberi kreativitásnak az a formája vált itt elfogadottá, mely nem értékelvű, nem céltételező, hanem hasznos és talpig praktikus, olcsó és kamatozó, határidős és rizikó nélküli.

Ebben a városban a humán értelmiségi számára a *feltörekvés*, a hierarchikus mobilitás lehetősége igen kevés eséllyel bír. Mert előbbre lépni, följebb jutni, vállalni csak azok tudnak, akik mögött hinterland van, vagy akik előtt ott van egy ugrás bátorító lehetősége. Itt azonban, ahogyan ez egy kisvárosban lenni szokott, a legintenzívebb érdeklődés és érzékenység nem emberközpontú, hanem jóval inkább az ideológiai-politikai széljárásra koncentráló. S ami szomorúbb: a helyezkedés nem céltudatosan nyílt pozícióharccal folyik, hanem sunyi defenzívában, a félelem légkörében. A vállalt magatartások többsége nem valamely ideológiai elkötelezettséghez igazodik, hanem a sugalmazásoknak, kívánalmaknak, sejtelmeknek mélyén megbúvó alkalmazkodáskényszer formáiban érvényesül.

A szerepromlásnak — jóllehet, csupán számszerűen beszédes, mégis érdekesen árulkodó jele, hogy a várossá lett B. értelmiségének iskolai végzettsége (39%-uk egyetemet, 61%-uk főiskolát végzett) közelebb áll a magyar községek átlagához (34 illetve 66%), mint az országos városi átlaghoz (52 illetve 48%). A kívülálló úgy képzelhetné, hogy a helyi értelmiség „fáklyaként” teljesíti föladatát, közelebbről nézve azonban látható, hogy kényszerpályás diplomásmentalitás, türelmetlen önkizsákmányolás, kiszolgáltatottság, klikk-szellem, félelem és fáradtság jellemzi őket. Félni kell itt „valamitől”, amitől senki nem fogalmazza meg, mi az, de igyekszik „nem csinálni olyat”, ami az engedélyezett és elvárt szférán túllépne. A szelídítési technikák és célpontjaik rendszerint kiszámíthatatlanok: az egyik iskola igazgatója egyszer egy komoly évfordulós ünnepélyen hirtelen megbízást kapott: a városvezető helyett ő mondjon beszédet, nem lévén jeles szónok, elővette az aznapi Népszabadságot és a belső vezércikket fölolvasta... Azóta rendszeresen ellenőrzik, figyelik, beszámoltatják, zaklatják... S a helyi értelmiség, főleg a szerves, tradicionális humán értelmiség gyermeteg elbizonytalanításának nem ő az egyetlen helyi példája: a beletörődő legyintések, önmegadó gesztusok, az infantilizált törekvések, a megalázott öntudat vigyorai jellemzik ezt a társadalmi csoportot, s megdöbbenően idézik a „fortélyos félelem” közelmúlt korszakait.

A középvezető-értelmiségi kényszerűségek egyik merevítő görcse éppen abból származik, hogy maguk is érzik: a külső rend, a társadalom, a „magas politika” védi őket — de nem védi meg. A sokfelől jövő elvárások, bátorítások ugyan késztetést jelentenek, de igazából senki sem vár tőlük sokat, felelőset vagy érvényeset. Ráadásul, aki a „megengedett” mértéken felül nyüzsög, helyét vagy tennivalóit keresi, az „ügyeskedő” és „önadminisztráló”, vagyis kétes-veszélyes jövőt hajszol, mert lehet, hogy a buktatókon sikerül fölkapaszkodnia, és szerény tengelytöréssel, lelki defekttel megússza, de a másik, aki csöndben meghúzódik, jobban kiérdemli a bizalmat, s gyorsabban léphet a számléltrán előre. Ebben a kisvárosi atmoszférában, ahol teremtő erő már régen nem fakad belülről, csak előírásra, külső megrendelésre, szinte már létezni is csak úgy lehet, ha az ember avval mér: mije nincs még a másinak, miben van ő már előbbre. Az ellenfelek — legyenek bár különben akár szőlős-szomszédok — mint egy operettbe zsúfolt megannyi primadonna, szinte csak azt fülelik, hogyan nyomhatják el egymást a hangzavarban. Ez a magatartás a hivatalnoki igyekezethez, a hordszékvivők szolgálatkészségéhez méltó alkuképességet takar: a legjobb és legérvényesebb mai modell a „kivárádsdi”, a lassú igyekezet; aki kapkod, teper, gyürkőzik, annak néha kipörög lába alól a talaj, s kezdhet mindent előlről; a ráérős remény azonban jobbára kiérdemli csekély eredményét az egyéntől független, automatikus változásokban.

Múltvesztés jövőreményért?

A város változásához, jövőjéhez fűződő igényekről, elképzelésekről elképesztően kevés impressziót és vélekedést láttam a helyi nyilvánosság elé kerülni. Idegen szemmel észrevehető az is, hogy a város egyetlen ugrásszerű előbbrelépése sem igazi, kiérlelt belső igény, kiküzdött cél vagy megfogalmazott fejlődési szükséglet eredménye volt: az ipar decentralizálásának országos érvényű programja „dobta meg” a város korábbi színvonalát, a bányai ipari célprogramok révén jutott olyan fejlesztési összegekhez, melyekből ez a húsz évvel ezelőtt még nagyközségi rangú település járási jogú várossá lett, ötven alárendelt községgel. A város karakterének „korszerűsödési” folyamatában a változás látványosságai mellett mindenekelőtt a nagy számok játszottak szerepet: tucatszámú ipari üzem települt, monumentálissá nőtt a bauxit és kavicskitermelés, a város népességének évenkénti gyarapodása a száz évvel ezelőttnél kilencszeresére nőtt. 1970 és 1980 között négyszeresére nőtt a lakosság száma, s a munkaképes kor alatti fiatalok aránya 25—28%-ra emelkedett, hiszen rengeteg fiatal jött, akik a frissen szerzett munka és lakás örömeire olyan gyermekszaporulatot produkáltak, hogy B. az ország városai közt az első öt közé került születési arányszámaival.

Az 1970 és 1979 közötti 42,4%-os lakosságnövekedés hozta magával azt is, hogy az elmúlt másfél évtizedben a munkaképes népesség 44%-ról 59%-ra nőtt s a foglalkoztatottság elsősorban ipari jellegűvé vált. A hagyományosan bor- és szőlőkultúrával, szállítással és kereskedelemmel foglalkozó településen ez a „struktúraváltozás” szembeállította az urbánus és patriarchális szemléletet az indusztriális és bürokrata „új kultúrával”. A nyugatias igényeket partnerként kiszolgáló kereskedőtőkés polgárság és borász-mezőgazda réteg hajdanában még jól megfért a műszaki-szállítási értelmiséggel, ma viszont a telepített ipar révén idegyűjtött „fehérgallérosok” nem tekintik kollegiális viszonyt, úri becsületkérdésnek a tradicionális értelmiséggel való városi érdekű együttműködést. Az „új értékrendszert” hozók még csak nem is akarták egyeztetni saját érdekeiket a helyiekével, sőt e konfliktus megfogalmazódásakor sem éltek a kínáló megoldásokkal. Az érdekütközéseknek pedig az eltelt tizenöt év alatt sem sikerült kiegyezésszerű formát találni: a konszenzus képtelenség napjainkban már nem is leplezett helyi probléma, hanem nyílt titok, vállalt merevség. Együtt élnek vele, mint a város alatti borpince-kazamatákkal, mint az ipartelepítés és várossá válás óta megnőtt bűnözési statisztikával.

A helyi nyilvánosság előtt kétségtelen tény, hogy „B.-t a bauxit tette várossá”. Ennek hasznát és örömét persze halványítja, hogy nem a fejlődő hajdani községbe vetett bizalom, nem a B.-iek által kiérdemelt jutalom volt a várossá előléptetés indítóoka, hanem az, hogy a bauxit-lelőhely és a potenciális munkaerő miatt a Bakonyi Bauxit Vállalat letelepítésére esélyes községek közül B.-t vélték „odafönt” alkalmasabbnak. (Nem pedig Sümegyet, a városiasabb falut, s így a vele való régi versengésből B. lépett ki győztesen.) Ipart telepíteni csak alkalmas területre és munkaerőbázisra érdemes — s B.-ben legalább az első megvolt tehát, az emberek pedig azután áramlani kezdtek a környék rosszul gazdálkodó, kedvezőtlen adottságú térségeiből. A távoli Alföldről, Komlórról, Esztergom vidékéről vagy Tatabányáról idecsábított bányamunkások és ipari foglalkoztatottak persze csak föltételekkel jöttek: lakás kell, óvoda, közért, patyolat, mozi, patika. Ezekre pénzt, fenntartási kereteket az ipari üzemek, elsők között a Bauxit biztosított. Hogy végülis milyen áron? Hagy úgy tetszik, olcsón: az új lakótelepek, az impozáns külcsínnel épült Y-házak 3—4000 lakása, az útépitések, a csatornázás, a csupamárvány Munkásművelődési Központ fölhúzása, a sporttelep föllendítő új Bányász-stadionra adakozás egyértelmű (bár nem kevésbé önérdékű) városfejlesztési gesztus volt, ennyit B. önerőből talán negyven év alatt sem hozott volna létre. Cserébe normálisan elvárható volt, hogy az immár közössé lett város vezető testületébe, tanácsi VB-jébe, népfőnökségébe, jog- és pártéletébe, sport- és klubmozgalmába, szakszervezetébe, szórakoztatóiparába, városrendezési akcióiba, egészségügyébe egyaránt be kellett hívni a Bauxit Vállalat vezetőit, képviselőit is.

Mármint, ezt a „hatalomátvitelt” — ahogy többen is fogalmazták — a jó öreg B.-iek furcsamód valamiféle „fényfogyatkozásként” élték át. A BBV térnyerése ugyanis számukra nem elsősorban új munkalehetőséget jelentett, hanem például szaporodó bűneseteket is; vagy az első időkben (míg

lakótelepi ABC nem épült) közértbeli zsúfoltságot, áruhiányt okozott az áldásos ipartelepítés. A vonatok hirtelen tömöttek lettek, a kórházi ágyak foglaltak, a kis zoknimoziiban rendre teltház volt, megváltozott a buszok menetrendje és útvonala, sőt a főutcai részeket éjszakai dalrepertoárja is. Ki kívánta volna — ha kérdezik — ezt a fajta változást? Az ilyen úton városvezetővé előlépett érdekeltek, illetve a városi polgárból végképp városlakóvá demokratizálódott tömegek között ettől kezdve megváltozott az érdekviszony. „Fölöttük” dőlt el a város karakterváltozása, tőlük függetlenül zajlott az értékrendszer módosulása.

Az országos nagy megújulás, az ipari reformszellem és struktúraváltás légkörében nem volt többé becse a hét-nyolcszáz éves városok múltjának. B. mai ipari-nehézipari ellátó „funkciója”, vagyis a termelés abszolutizált és erőszakolt tendenciája nemcsak az összteljesítmény szempontjából fontos munkakedvet, életkedvet s a közéleti aktivitást nyomta el, hanem elidegenedett dimenziók közé szorította az emberi kapcsolatokat is, eltömítette a kommunikáció csatornáit, keretek közé terelte a nyilvánosságot, fölborította a kezelhető értékrendszert, s egyre több külső meghatározó tényezőt iktat (az amúgy sem helyben eldőlő) lényeges kérdések megoldásába. Hogy konkrétabb legyek: a termeléscentrikus városi működés például nem igen képes a társadalmi javak szaporítására; nem vállalkozik rá, hogy az ipari elvárások teljesítése vagy a jövedelmek és az életszínvonal „szintentartása” mellé olyan értéktartalmú elemeket is fölvegyen, mint a közösség-igény, a tájékozottság, a biztonság, a jövőképek vagy remények köre, a kulturális ellátás színvonala, a társasági élet, a szabadságigény, az egyéni perspektívák és alternatívák reménye stb. S bár igaz, hogy a materiális értékek termelésére és elosztására a Bauxit vezetői általánosságban nagy figyelmet fordítanak, de a tényleges emberi szükségletek kielégítésére mégsem jut elegendő szervező erő, kombinatori igyekezet. A látványos Y-házak lakáskínálata például bizonyonnyal számos tételt kipipálhatóvá tett a lakásigénylők listájáról, de nem oldotta meg a beköltözésre ácsingózók, a buszra váró ingázók, a bejárók tömegének gondjait. A tanácsutkár tájékoztatása szerint ezen ma „praktikusan” úgy segítenek, hogy az öregeket és inaktív munkaképteleneket a „szélekre” próbálják telepíteni, s a várost „fiatalítani” igyekeznek, mert a húsz évvel ezelőtt „fiatal munkaerőként” befogadott népesség háromnegyede már jó pár év másutt töltött munkaviszonnyal érkezett ide, vagyis ma már nem is olyan fiatal, s az öregedési mutatók egyre fokozódó szociális gondokat fognak okozni belátható időn belül (az 1970 és 1985 közötti időszakban már 15%-os volt a városban belüli munkaképes koron felüliek népességaránya).

Az „emberanyagot” termelési eszköznek tekintő munkaerő-gazdálkodás ugyancsak jelentős stratégia-változtatásra adta fejét: annak idején, a negyedik és ötödik ötéves tervidőszakban az új célok és nagyreményű termeléseredmények becsábították a munkaerőt. A tervidőszakban gondolkodó, múltba-jövőbe nem tekintő teljesítményelvű bürokrácia azonban ma már félelmesen érzékeli, hogy a hatodik ötéves terv során előtérbe került a női és férfi munkaerő foglalkoztatásának gondja, megkérdőjeleződött a haszonelvű és rövid távú „teljes foglalkoztatottság”-eszmé értelme. A prosperitás időszakában beözönlő munkaerőt jó ideig fölszippantották az új üzemek, a megye városainak női munkaerő-foglalkoztató üzemait nagyságrenddel meghaladó gyár is létrejött (Bakony Művek), vagyis ígéret volt bőven! Ja, hogy női munkaerő mellett bölcsőde-óvoda-iskola is kell? Erre nem gondoltak... S hogy a városba áramló falusiak, ha az öregeket otthon hagyják, előregszik a téesz, leül a mezőgazdaság, (romlik a városellátás, elillan a falusi fizetőképesség, munkaerőhiánnyal küszködik az agrárszféra, hatványaira ugrik a szociális és egészségügyi ellátás gondja? Ez nem volt „tervezhető”... Ami pedig a ma válaszát illeti, a tanácsutkár biztat: megelégtették a város növekedését, s célszerű eszközökkel ösztönzik a kistelepülésre visszaköltözést, megindították az agitációt is, hogy a régió fölélesztésére és a mezőgazdasági munka élethivatásul választására minél több fiatal vállalkozzon a jövőben! ... Sajnos, az adatok még nem igazolják a terveket: az érettségizettek 70%-a felsőfokú továbbtanulást céloz meg, 10% szakmunkásképzőbe megy, s csupán 20%-uk vállal rögtön munkát, s elenyésző (létszámú az agrokultúrában fantáziát látók csoportja. Az elanyagiasodás szelleme is árt ennek az elképzelésnek, és a nyolcvanas évek elején a keresőképessé népségre viszonyítva 9,9%-ról 12,7%-ra nőtt az

inaktív keresők aránya. A környék falusi lakosságának előregedése sem csábítja éppen a fiatalokat, (emiatt a természetes népszaporulat adatai falun jócskán mínuszba fordultak; a kistelepüléseket támogatni sajnos csak akkor lehetne, ha jelentősebb mértékben járulnának hozzá a nemzeti jövedelem termeléséhez — amelyből viszont alig kapnak vissza valamennyit —, így sem az ellátás javítását, sem a közműépítést, járdaépítést, közlekedésbővítést nem lehet megoldani. A redisztribúcióból visszakapott összeg egy falu esetében évi egy méternyi járda építéséhez elegendő, de akkor semmi másra nem jut! Az aprófalvakat, diszfunkcionális településeket így tehát „le kell írni” a térképről.

Faluba a fiatalokkal! A munkaerő menjen vissza oda, ahonnan jött! „Le kell írni” a kistelepüléseket! Izgalmas logikai bakugrások ezek. A járások megszüntetésével, tehát az érdekképviselési, közvetítő politikai eszköztár csökkentésével alighanem még súlyosabb romlás vár a városkörnyéki falvakra. A B.-i pártbizottság járási agitprop-titkárát kérdeztem akkor erről: válaszként elmondta, hogy évente egyszer „jár ki a területre”, többnyire választások, ünnepélyek, beszámoltatások alkalmával, de a problémákról nem igen tud, azok megoldása felülmúlja erejét, igazából nem is érdeklik őt... A városi tanács hivatalban pedig az egyszemélyben pénzügyi, tervezési és munkaügyi osztályvezető állította azt, hogy a várossá alakulás óta, húsz éve nincs a tanácsnak munkaügyi előadója, aki pénzügyi és közgazdasági ismeretekkel tervezni tudná a munkaerő-gazdálkodást. Egyebek között emiatt ma már ott tartanak, hogy a legjelentősebb üzemek túl vannak a belső munkanélküliség tűrhető határain és fokozatos létszámcsökkentéseket terveznek.

Az emberszabású igények, privát polgári vágyak figyelmen kívül hagyása nemcsak a „munkaerő-áru” kérdésében érhető tetten. Egy dunántúli várost, ha nem is jellemzi archaikus mediterrán kultúra, mindenképpen belengi a közműveltség, a mentalitás hagyományos emelkedettsége, vagy legalább ennek mítosza és bizonyos tárgyi formái. A B.-ben sétáló idegen az évszázados polgárházak sorjázása után a Bakonyi Bauxit Vállalat reprezentatív Munkásiművelődési és Munkástovábbképző Központjába botlik, mely az istentudja hány tanteremmel, klubszobával, irodával, aranyozott végélfeliratokkal, színpaddal, homokkő és rézpompázatos homlokzattal mintha egy megváltozott világ ígérete volna. (Igaz, hogy e pazar monstrum szó szerint „bekapta” a műemlék zsinagógát — de ezért talán „fájjon annak a feje, akié az volt”). Ezt a kultúrcsodát azonban csakis a bauxitosok használhatják, más intézmény, illetve a város nem! Hiába kong az ürességtől az év nagy részében, bauxitigazgatói utasításra akkor is csak vállalati érdekeket szolgálhat. Hogy egyébként munkásszórakoztató műsorait javarészt az ötvenféle más funkcióval fölruházott városi (MÁV) művelődési központ szervezi — ez pusztán „együttműködési” kérdés, illetve részben személyi és anyagi függésű dolog; de a városi népnek mindenesetre semmi köze nem lehet a bauxitcsodához. S hogy a B.-i zoknimozi tatarozása miatt a közepes vendéglő csikorgó bútorai és zenéje közé kényszerített filmvetítések élvezhetetlenek, miközben a Bauxit Színházterme hetekig (nemzeti ünnepek között hónapokig is) üresen kong, hát ez pech, vagy legfeljebb egy intézményközi kapcsolat csődjé.

Egyszóval a Bauxit beköltözése után beköszöntő „szép új világ” nem nyerte meg automatikusan a tradicionális, szerves értelmiség rokonszenvét. Amióta B. a technokrácia és az „ejtőernyős” bürokrácia területi központjává lett, a városi pedagógusoknál, népművelőknél, művészlelkekénél, ügyvédekénél jól megfigyelhető a szerepviselkedések tipikus zavara: úgy érzik, jóval értékükön alul kerülnek piacra, sokkal kevesebbet tehetnek, mint szeretnének, hasznosságukat és fontosságukat nem érzik a direkt tervutasításos rendszerben. A hagyományok elvesztésével együtt fájlalják az értékrendszer összezavarodottságát és devalválódását. Márpedig éppen az értékátadó, értékközvetítő funkciójú értelmiségit emésztí legjobban az értékképviselési lehetetlensége, s a fölöslegességérzet. Persze nem tipikusan B.-i jelenség ez, miként a városfejlesztés, a hatalom gyakorlása, az értékpusztítás folyamata sem. De mint mindenütt, itt is úgy élhető át, mint a jelenkori világrend igazságtalansága, s így a társadalomjobbító kedv lelohadásával, a helyi hatalom képviselői iránti bizalom megfogyatkozásával jár.

Valóban szomorú, ha az értelmiségiek nem képesek rugalmasan átrendezni értékrendszerüket, s nem tudják a modern világ elvárásait beépíteni egy tanítható, megvédhető világkép kereteibe. Ám mentségükre szól, hogy a török, a tatár, a Habsburg távozása után mindannyiszor elhitették már velük, hogy most az ő világuk jön, az ő múlt-tudatuk és értékrendszerük a jó és fontos; s megerősítették ezt bennük a legutóbbi háború után is. B. római kori történetéről tudniok kellett, mert az múltjuk egy darabja volt; s arról is, hogy a főutcai kereskedőházak lakóinak kaszinózása közben a bécsi vállalkozókkal ipartelepítésznyi összegekről folyt a szó, vagy hogy a Tavasbarlang, (mióta világ a világ, a város idegenforgalmi vonzereje volt. De milyen világképet alkossanak ma, amikor a „Városszépítési Egyesületbe” „csak” a helytörténetészeket nem hívják meg, ha a kereskedőházak helyére „modern” postamonstrum épül (működő lakások „életveszélyessé nyilvánításával” — mint azt a tanácsítók elárulta), s ha a kávéházak megszűntek, a Tavasbarlang gyógyvize pedig áldozatul esik a bányavédelmi szivattyúzásoknak...? Lehet persze elavulnak nevezni ezeket a helytörténeti sírákokat, de meg kell érteni, ha az értékszemplélet más platformjáról szólnak meg, s ha nem tapsikolnak a nagyszabású haladásnak... „Formailag elhibázott döntések” sorozatát követte el a vezetés, s így lett „minden döntésünkre kétely a lakosság válasza, mert egy ideig azt hittük, hogy a tanácselnök döntése automatikusan demokratikus döntés, hisz ő a demokratikus viszonyok legfőbb képviselője” — mondja a tanácsítók. „A helyi hatalom csak tagjai voksára számít, a döntések felsőbb szinten, illetve az informális szférában dőlnek el” — véli a városi első titkár. Csoda-e, ha a defenzívába szorult értelmiségi énazonosság végülis azokat a pozitív vágyképeket, eszményeket látja megkopni, melyek képviselőjében fegyvert és harcmódot, hivatástudatot tanult annak idején? Számukra, akik sokszor marionett-báboknak érzik magukat, a körülmények romlásával és a személyes megalkuvásokkal megvásárolt látszatszabadság sajnálatos módon mint csereérték jelenik meg, mint az egyéni életvezetés relatív lehetősége. Amely ugyan tartalmazza az emberi siker és kiteljesedés ígéretét, de a beszűkült mozgástér kényelmetlenségeivel, az individuális szabadság kényszerű alárendeltséggé alakulásával jár együtt — szabadságvesztéssel tehát, melynek „bűnvádi” hátteréről senki sem tájékoztatta őket...

Mozgástér-szűkülés és új „jogszokások”

Talán vázlatosan már az eddigiekből is belátható, mit eredményezett a BBV betelepülése, s hogy miként hozta magával a város folyamatos külső (gazdasági, iparpolitikai, sőt külpolitikai) determináltsága a helyi értékrendszer és az érdekviszonyok megváltozását. De sorra kell még vegyük a belső feltételrendszert, amely szabályozza az *értelmiség szerepvállalását és közösségi, politikai aktivitását*.

A helyi hatalomviselők alkalmi önkritikája kegyelmes gesztus, de ha semmiféle változás nem követi, akkor inkább megbocsátást remélő, nem több. Az a városvezetés, amely „szimbolikus tőkéjét” nem tehetségével, nem a többséget szolgáló közigazgatási funkciójával, hanem tekintélyével, direktívákkal, retorziókkal próbálja növelni — kompetenciája hiányában méltatlanná válik szerepkörére. Döntéseik megvétózása azonban így sem könnyű egy olyan közegben, ahol a politikai és társadalmi státusz az elfogadott gondolkodás és viselkedésmód eleve behatárolja a mozgáslehetőségeket.

B.-ben az értelmiség 49%-a nő, ami egy „vidéki” értékrendben már csak „fél-képességet” jelent. B.-ben az aktív, 36—55 éves korú értelmiség 55%-a párttag, ami külön fegyelmet és kötelezettségeket jelent. Egyéb politikai-társadalmi szervezetben további 40% vállal lekötöttségeket. S amikor egy kérdőíven mintegy kétszáz értelmiségi válaszolt (egyebek között) szervezeti tagságait illető kérdésekre, közülük százhusz egyetlen szervezetet sem jelölt meg; nem azért, mert nem tag sehol, hanem mert a társadalmi aktivitás színterét a maga számára nem e szervezetekben látja.

Dehát nézzük már meg közelebbről, miféle mesebeli város hiányát és milyen értékek pusztulását sérelmezik ezek az emberek, mitől súlytalanodott el az a régi normarendszer? Visszasírható-e egyáltalán a tájékoztatásnak az a régvolt formája, hogy például a húszas években még három

nyomda és három helyi lap szolgálta a nyilvánosságot a városban — ma pedig a megyei napilapban kell nagyítóval keresgélni a várost érintő apróbb információkat? S valóban fontos-e, hogy a városi könyvtár anyagának nagyobb része egy kültelki raktárban várja, hogy fölfedezzék végre? S hogy tényleges degradálódást jelent-e, ha a helytörténeti gyűjtés már néhány idős pedagógus személyes „mániája” csupán? Kit izgat az, hogy a híres költő-szüleikről lelkesen indult kutatást egy „leszólás” állította le, kijelölve következő témának a tanácsköztársaság korszakát, s hogy a költő emlékmúzeuma helyett most a Bauxit Múzeum öregbíti méltó hírnevét, az emléktáblát is végül saját pénzén állíttatta egy idős lokálpatrióta? Miért oly nagy gond az, hogy a város szívében fekvő malomtó és történelmi környezete évtizedekig életveszélyesen elhanyagolt terület volt, vagy hogy a helyi Pedagógiai Gyűjtemény mint országosan is fontos koremlék csak hosszú évekig tartó harc árán jöhetett létre, miközben hajdani pártolónak többsége már el is feledte, mire volt jó...? Kinek fáj az, hogy a város főteréről elkerült a Szentháromság-szobor, mert a csaknem szíkatolikus városban az ideológiai, vallásellenes harcot az oktatás és a mozgalmi rutin munka összehangolt eszköztárával hirdette meg a vezetés, hogy „a hamis tudat áldozatait” megmentse a fontosabb eszméknek...? S vajon tényleg olyan nagy baj lenne, hogy a műemlék zsinagógát összeépítik egy munkásművelődési monstrummal? Tényleg lényeges szempont, hogy a művelődési (MÁV) központ klubjának, köreinek fele nem is létezik már vagy vegetál, hogy a „reformóvoda” tervét a tanácselnök vétőzta meg, hogy a Városszépítő Egyesület már alakulásakor is csupán „show-hivatal”, és születése „párthatározatra visszavezethető” feltételtől függött (tanácselnök), illetve hogy „voluntarisztikus kivitelezése” (városi főmérnök) többet rontott, mint használt?

Úgy vélem, a kulturális létesítmények, hagyományok csak formai hordozói annak a közéletnek, melyben egy művelődési központ használata főkegyúri joghoz kötött, s melyben a „formailag elhibázott döntések” mintegy a város vezetőinek „saját emlékművei” lesznek bérbeadva a városi lakosságnak. Miként például az a szobor, mely egyszer csak megjelent a város központi fekvésű terén, s melyet „városszépítési okokból” hoztak éppen ide: a lapos szökőkút fölé hajló fém konstrukció (melyet a B.-iek „Bányarémmek” neveztek el), a közhiedelem szerint azért került ide, mert a megyéből kisöpörték, és a tanácselnöknek meg kellett vennie a város pénzén, vagy mert talán szűkebb ismeretségi köréhez tartozik az alkotó... A városi tanácsitkár szabódva hártja el a vádat, beismeri azonban, hogy „elfelejtették” megkérdezni a város lakóit, kell-e nekik a szép és drága új szobor... Másik példa: B. kórházának belosztályát egyszer csak áthelyezik Sümegre. Híre megy, hogy betegek halnak meg útközben a mentőautóban, bár megúszhatták volna, ha helyben maradnak. Miért került át „a kórház”? Senki sem tudja; a vezetők fejlesztési tervre, ideiglenes megoldásra hivatkoznak, a bennfentesek tudni vélik, hogy Pesten a sümegi kórház volt az erősebb... A tanácsitkár ismét nyugtázza: „elmulasztottuk a tájékoztatást” — satöbbi.

A B.-i polgár nem egyszerűen a tájékoztatás régi vagy új formájának hibáit sérelmezi, hanem autonómiájának, beleszólási jogának, történelmi szavazókéességének elvesztét. Hogy mind kevésbé éli a polgár életét, s egyre inkább csak város lakó itt. Lassan már önmaga számára is csupán munkaerővé, emberi objektummá válik, aki gonosz akadálya, szabadság-korlátozó kolonca a politikai döntéseknek, érdekeknek. S lassan megszületik az akadékoskodó közembert végképp döntésszférán kívülre szorító megoldás is: a vezetők körtelefonon döntenek el az ügyeket, s csak ha elkerülhetetlen, akkor hívják össze formális döntéshozatalra a párt- vagy a tanács apparátust. A döntésre hivatott körön belül kialakul a belső, majd a legbelső kör, melyeket értelmiségi „holdudvar” vesz körül, innen érkezik a szakszerű vélemény jótanácsok formájában. Ennek az elit-szférának és az alávetett város lakók tömegeinek térbeli és mentalitásbeli távolsága pedig megteremti a mítoszképződés lehetőségét. A „rég B.” mitologizálódott formájában fényes, kedves, öntudatos közösség, afféle kelet-európai polisz — az új pedig embertelen kapcsolatformákkal, üres hivatalnoki szóficamokkal és barátságtalan közhangulattal terhelt iparváros. A tradicionális gondolkodású szerves helyi értelmiség e kettő közötti törésvonalat a város életében, kultúrájában, hagyományaiban a háború utáni változásoknál húzza meg. A „rég B.-ben” létezett sokféle érdekcsoport, gazdakör, értelmiségi kör, tanítóegyesület, úrikaszinó, iparoskor, dalárda, cserkész-mentalitás,

vallásszabadság, bortermelő egyesület, és társai, „utódai” egyáltalán nem léteznek ma már — pedig a közösségek hiánya, a fórumok és agórák, találkahelyek és közéleti rajcsúrok lehetetlensége szorongatott életérzést idéz elő mindenkinben. A városi autonómiát persze nem ez a vezetés vesztette el, de a plurális sokszínűség hatalomerősítő képességét már ez nem képes fölhasználni. Mert kit zavarhatott és miben, hogy a városmenti hegyeken-dombokon kapálgató szőlősgazdák maguk közül „hegybíró”, szőlőbíró” választottak a közösség és vagyonőrzés kedvéért? Mégis megszüntették ezt az intézményt, olyannyira, hogy napjaink liberálisabb pillanataiban új közösségek kezdenek szerveződni a borospincékben. Rajtuk kívül — a díszpinty szocialista brigádokat és a bélyeggyűjtők klubját leszámítva — egyesegyedül a helyi Pedagógiai Gyűjtemény nyugdíjas értelmiségének van összejáró, híreket hozó-vivő, beszélgető, gondolkodó és kutató közössége a városban, s legföljebb néhány — formára adó és forma szerint összetartó — orvos- vagy ügyvéd-csoportocska érdemel említést. Napokig kerestem és mindenkitől kérdezősködtem működő közösségek után, lakótelepen, tisztiklubban, kocsmában és úttörők között, pártbizottságon és sportkörben — senki még csak nem is hallott róluk. Községek hiányában kerestem legalább „deviáns”, furcsa, „érdekes” embereket — de mintha kihullottak volna a valóságból, nem ismertek ilyeneket. Mindössze két ember volt, közel húszezerből, akire zártabb körben legalább ujjal mutogattak: az emléktábla-állító nyugdíjas helytörténész, s egy idős pedagógus, akiről két-három találkozás után kiderült, hogy autonóm, szókimondó, de megkeseredett és lemondó emberek, nosztalgiákkal és fájdalommal élők, akik megtanultak úszni az elfelejtetben. A közéleti szélmalomharc narkózisa ma már keveseket csábít, a közigazgatási basáskodás ellen mindannyian teljesen védtelenek. A nem törődők hada amúgy is hatalmas ólomsúllyal nehezedik rájuk, lemondásteljes munkájukat is érvényteleníti. A hatalmi, hivatalbeli vagy öngazoló érdekfitogtatások pedig tragikomikus helyzetekhez vezetnek: például a Városi Tanács közművelődési osztályvezetője pozíciójába lépésekor föladatot kapott: készítse el a következő tíz esztendő kulturális-közművelődési tervét. Időt kért, még nem ismeri elég jól a terepet... Sürgették. Megcsinálta mégis, de túl merész, nagyszabású álmait a józan főnöki bizottság visszadobta. Újraírta, erre már elfogadták a földszintes tervet, ezt lényegesen túl lehet majd teljesíteni. „Bekérték” az „anyagot” a PB-re. Cserébe megpróbálta „átkérni” a PB majd ezután készülő, szintén tízéves ugyanilyen tervét, csupán „betekintésre”. Nem kapta meg. Ma sem tudja, hogy „Ők” mit terveznek... Érdekes viszont, hogy sem ő, sem a PB ügyeletes agitprop-titkára nem tudott választ adni arra a szerény kérdésre, hogyan tudták „kalkulálni” az embereket, értelmiségieket és munkásokat egyformán, tíz évre előre? Mit tudnak róluk, milyennek látják őket tíz év távolában, milyen értékrendet alkottak meg ebben az emberszabású és kultúráközpontú keretben? A dolog persze egyszerűbb. A közművelődési távlati terv csakis intézményekkel és anyagi vonzataikkal számol, élő emberekkel nem. Arra a kérdésre, hogy miért nem beszélgetnek a hivatalviselők néha élő emberekkel is, miért nem mennek közéjük álruhás királyként, azt válaszolták, hogy információs hálózatuk jó, megbízható, s különben is folt érhetné a mundér becsületét, ha „magánemberként” beszélnének egy pedagógussal, vagy egy halimbai frontmesterrel. A pozíció, a stallum nem engedi tehát a belátást, a toleranciát, a naprakész helyzetismeretet, s úgy látszik, nem engedi önkörükben sem az érdekek, tervek normális egyeztetését, saját érdekszférájuk közös védelmét. De mi ez? Feudális szomszédvárak kisszerű csatája? Szűkkeblű funkcionáriusok belterjes érdekküzdélme? Nem, túl könnyű lenne így magyaráznunk a stallumokban ülők ellehetetlenített kapcsolatait. Inkább a megkettőzött politikai intézményrendszer önvédelméről, bizalmatlanságairól van szó. A megosztottság falra festett mumusa a haladásról gondolkodók táborát is zavarja évszázadok óta, hát még a konzerváló szándékok képviselőit. Tovább bonyolítja a helyzetet, hogy B.-ben a két szomszédvárhoz harmadik is épült: a Bauxité.

Idegenek intervenciója?

B. régi értelmisége két „gyöttment-uralmat” tart számon: a háború utáni városvezetés a jól ismert okok miatt „ejtőernyős” odavezéreltekből verbuválódott, s nem a város notabilitásaiból, ismert és becsült vezéregyéniségeiből. A közbuzgalmi igyekezet először ekkor hanyatlott le, s az ideológiai

átállás, a közösségi és pártharcok idejének csalódásai is „lebeszéltek” a helyi szellemet a városcentrikusan önérdékű tevékenykedésről. Ekkortól kezdve nem volt már értelme autonóm helyi törekvések képviselésében szorgoskodni, ha ugyan nem volt rögtön gyanús is...

A másik éra a napjainkig nyúlik: a fehérgalléros idegenek hatalom átvételével jelzett szakasz. Ennek az új, eszközorientált, iparcentrikus vezetőgárdának éppúgy nem volt köze B.-i tradíciókhoz, hagyományos értéktudathoz, bármily kisszerű, de helyi kultúrához, mint közvetlen politikai elődeinek. Ráadásul a „Mi tettünk városivá benneteket!” öntudatos szólama ült a levegőben, s az iparfejlesztés országos költségvetéséből juttatott morzsák mint uralkodói adományok kerültek a városi költségvetés kasszájába, kétségtelenül javítva az esélyt, hogy B. ismét a térképen szereplő városok közé kerüljön.

Ez az alamizsnára büszke nagyvonalúság, s az illetékmód megvásárolt kormányzati, jog azonban kezdettől látens konfliktusba került a városi öntudattal, amely múltjára hivatkozva nem óhajtotta a felcserélt értékrendet, s a fölborult érdekviszonyokat. Ellenük vethető, hogy ma is falusiak lennének még, és hogy maradiak — de ez sovány érv egy város „polgári” közössége ellen. Továbbá a városiak konfliktustűrő és megoldó képessége elegendőnek bizonyult mindaddig, amíg antagonisztikus vagy rétegérdekeket kellett egyeztetni. A Bauxitosok pedig az össznemzeti építés alapideológiájával, a központilag vezérelt kollektív érdekekkel jelentek meg, normáik számonkérőek voltak, követeléseik végletesek, kéréseik parancsok. Új és félnivaló hatalmat hoztak, végső soron a „nem vagyunk már a magunk urai” kínos közérzetét. Nem lehetett szeretni őket, mert „gyöttmentek” voltak, ahogy jöttek, tovább is állhatták, mint alkalmi janicsárok a végvidéken, ők sem lelkeztek sokat döntéseik elfogadhatóságán. Számukra a helyi érdekű ideológiák csak az asszimilálódás formáiban voltak érdekesek, vagy ha a helyi önkormányzati maradványokat beépíthették a maguk praktikus világába.

A fejlődés-elvű városvezetés persze megtisztelte a pénzek forrását, az új vezérkari csoport erőttöbbletét. A helyi hatalom megkettőződése, a párt és a tanácsi igazgatás mindennapi igazodása egymáshoz mostantól egy föléjük nőtt szakigazgatási objektum túlsúlyát kellett hogy elfogadja, s ez az új kötöttség megbontotta a bejáratott hierarchiát. Ennekutána, aki ahol tudott, ott fúrta a „bauxitosokat”, főleg annak ürügyén, hogy nem igyekeznek „B.-ivé lenni”. Evvel azután lakópolgári bázist kerítettek maguk mögé, olyannyira, hogy az új notabilitások ellen látszólag egy platformra került a régi városlakó és a kevésbé régi városvezető is.

Ám a városi lakosság a valóságban egyiküknek sem bocsátotta meg, hogy hagyták magukkal elhíttetni: jövevényként is beleszoknak majd a helyi életfolyamatba, bizalmat is nyerhetnek, és közös jó cél felé kormányozhatják a várost. A célértékek és eszközértékek összeütközésbe kerültek, és a helyi társadalmat fenyegető veszélyekről senki felelős közember nem szólt nekik. A fennállónak való ellenszegülést sokan, a félrevonulást még többen alkalmazták velük szemben, s mire rájöttek, mi történt, már elszigetelődtek, s a lakosság is megszűnt városközösség lenni; amikor pedig újra elkezdtek fölülről éleszteni a közösségi tüzeket, kiderült, hogy az emberek talán csak ellenük hajlandók újra összefogni, ám lehetőségek híján egyelőre a passzív rezisztenciába húzódnak.

B. csupán egyike volt ama városoknak, ahol mindig is sok környékbeli gazdaember és értelmiségi, munkás és iparos keresett lakhelyet. Valamilyen módon mindig közösséggé tudtak formálódni, s a „gyöttmentek” is hozzáadtak ehhez valamit. Az erőltetett ipartelepítés azonban nem ébresztett rokonszenvet, s az érkezők teret vívtak bár maguknak, de ebben ki is merültek, s ma már hiányzik belőlük az energiatöbblet, a szellemi készenlét és a fölfedező öröm. A helyi érdekű eligazodási készség megszerzéséért ki-ki elpazarolta erejét, s a lakópolgárok autonómia-vágya ugyancsak csökkenőben van ma már. A műszakiak erőfölénye sokáig tartott, a „fejlődés” szüntelen hangoztatása rendre megütközött a lokális érdekekkel, melyekben soha nem a népgazdasági vagy világgazdasági boldogulás, hanem a város számára előnyös a mérvadó. A helyi hatalom viszont szokás szerint a távoli jövőbe utalja a problémák megoldását, sőt azok megfogalmazását és nyilvánossá tételét is. Ezért csökken látványosan a közérdekű gondolkodás s a szervezés presztízse, emiatt izmosodnak a szervilizmus klasszikus típusai, s ezért lesznek nevetségesek az utópiákban

reménykedők. Az újabb változásokat, a minőségromlást csupán csöndes zsörtölődés fogadja, hiszen most már *végképp nem tőlük függ* saját sorsuk, hanem a külpiaci kényszerek, országos fejlesztési tervek, eurogazdasági koncepciók „begyűrűzésétől”.

A Bauxit így lett város a városban — külön lakóteleppel, új művelődési központtal, importált érdekekkel, kifelé irányuló kapcsolatokkal; a korábban elvhű naivsággal még „kollektívnek” titulált városvezetési felelősség immár az új hatalomviselők ágazati érdekeinek és anyagi lehetőségeinek függéskörébe került. A Bauxit vezetői többet vannak távol a várostól, mint ott, fekete autóik sűrűn futnak „föl”, s a magasabb politikai régiókban ott székel a BBV igazgatója mint országgyűlési képviselő... Már a város vezetői sem látnak e kulisszák mögé, a komor műszakiak arca előtt pedig örökös függöny van, mely mögül kilátni lehet ugyan, de mögélesni sosem. A tömeges betelepülések utáni időben egy ügybuzgó népművelői ötlet nyomán nagy találkozót szerveztek a „műszakiak” és a „humánok” összebátorítására. Itt egy szalonspicces orvos azt állította, hogy a műszakiaknak nincs humán műveltségük — erre az egész műszaki gárda sértetten elvonult. Azóta sem találkoztak újra, tizenöt év alatt egyszer sem... Mindenki maga előtt tolja bevált ideológiai tételeit, furfangosan csak alanyokat mondanak, állítmányokat ritkán, jelzőket csak félelemmel.

A párttitkári és tanácsi párnázott székekből mégis többen visszakérdeztek: „hát miért nem a B.-iek kezdeményeznek, miért nincs alulról jövő indítvány...?” Hát miért nincs...?

Mert a „foszd meg és uralkodj!” szisztémája leszereli őket, fölöslegessé teszi, hogy közösségi érzésekről, helyi kezdeményezésekről beszéljenek. „A helyi hatalom csak tagjai voksára számít, a döntések felsőbb szinten, illetve informális szférában dőlnek el” — mondja a város első titkára, aki doktori dolgozatban írta meg a városi értelmiség szociológiai vonásait. Egy volt helyi tanácselnök, ma nyugdíjas pedagógus és tanácsstag elmondta: egy tanácsülésen szólni akart választói nevében a kórház ügyéről, de nem mert, és le is intették társai, mert a tanácselnök mérgesnek látszott. Félt, hogy kis nyugdíja mellé kiegészítésül vállalt óraadó házitanítói munkájától eltilthatják...

Ebből a városból egyszerűen hiányzik mindennemű érdekegyeztető dialógus. Néhány formális fórum van ugyan, (KISZ, Népfront, szabad pártnap) de épp ez utóbbin panaszkodik a párttitkár az odagyűlteknél, hogy ide nem jönnek az emberek, pedig itt igazán lehetne nyíltan vitatkozni, „kötetlenül” tárgyalni... (Ja, hogy névre szóló meghívóval invitáltak válogatott keveseket, s azok sem jöttek el? Hát az malőr, afféle szervezési formahiba...). Talán valami botor gyanakvás fogadja az efféle demokratikus megoldásokat...?

Ennek a városnak mint közösségi térnek működése a múltban nem igényelt mentegetőző ideológiákat. Ma viszont nem csak a vidéki, kisvárosi lét nyűgét viselik, de lassan már a történelemnélküliség nyomasztó tudatát is. A kockázatmentes remények tervutasításos rendszerében, ebben a lombik-létben nem érzik jól magukat, jövőjüket sem maguk választják, s a boldogulás élménye sem mindennapos már otthonukban. B.-ben ma minden második házasság fölbomlik...

Képtelen jövőkép avagy summázat... ?

Pánikhangulatot jeleznek a kérdések („fejlesztenek vagy sem?”), a félelmek („esik a bauxit világpiaci ára vagy nem esik?”), a privát remények („majdcsak lesz jobb is valamikor”), de bizony három vagy öt évre a legoptimistábbak sem látnak előre. S a közeljövő bizonytalansága a távlathány, a fejlődésnélküliség félelmét ébreszti, ha nem a visszafejlődését, mert sem az anyagiakban, sem a fölle jövő-menő vezetőkben nincs bizalmuk. A városfejlesztési, környezetszépítési tervek többnyire ígéretnek maradnak, a városi főmérnökök az utóbbi időben kétévenként váltották egymást, hátrahagyott kezenyomukat más szemű, más ízlésű kolléga maszatolta tovább. A környékbeli falvakba 2—5% jut vissza a redisztribúció után, ebből az évi közvilágítási villanykörte-igény ha teljesíthető, nem hogy területfejlesztésre jutna. „A középtávú fejlesztési tervek pénzügyi előirányzatainak megállapításakor a felsőbb szervek nem reálisan ítélték meg B. város várható

fejlődését, számtalan példát tudnak felhozni arra, hogy nem fogadták el az általunk készített prognózisokat, alábecsülték a város lakosságának várható létszámát és a városfejlesztési célokat szolgáló pénzügyi fedezeteket is így állapították meg” (tanácsi osztályvezető). Ki láthatna az intézményesült jobbító szándékban jó előjelet, ígéretes alternatívát — a látszateredmények s a végenincs „gyöttment—tősgyökeres” vita helyett? Sümegen legalább meghirdették az „Egy nap Sümegért!” akciót és tettek valamit, B.-ben meg sem próbálták. A városon olykor végigsüvöltő hideg bizalmatlanság, a kompromisszum-képtelenség nem engedi szabadjára a jelen meglévő ösztönzéseit, mert a csenevész demokrácia alapvető tévedése azt hinni, hogy „kívül” kell megváltoznia „valaminek” (a létező hierarchiának, a hatalom beállítottságának, a tetterőt befolyásoló légkörnek), hogy belül megváltozhasson a lényeg. Pedig a megyei és országos függés talán korántsem oly erős, mint hinnék, s a nyögvenyelős parancsok sem oly komolyak.

A Városi Tanács épületével szemben egy lécekből összetákoltt „Hirdetőtábla” áll, mely valaha a közlemények kirajzszögezésére szolgálhatott. Még 1983 októberében is egy 1981-es november hetedik plakát lógott rajta, kicsit megszaggatva bár, s az alászögelt virágcsokrot is szétmarta a rozsdá; de így is büszke hirdetője volt a tanácsi gondviselésnek s a helyi tájékoztatásnak, merthogy e tábla többet mesélt B.-ről, mint a Dunántúli Napló cikkei...

A tanácstitkárt kérdeztem mindezekről: úgy vélekedett, hogy az elnök elvtárs az egyszemélyi döntés híve, felelős és jó szakember, érti a dolgát, hisz a megyéből került ide. Igaz, ott megszokta, hogy amit elhatároz vagy megígér, ahhoz pénzt is tud szerezni. Itt sajnos csak hatalmának egy töredéke maradt meg, pénze semmire sincs, régi kapcsolatai elkerültek a megyétől, vagy nyugdíjba mentek, így hát nem tudja nagyszabású reményeit valóra váltani. Mentségek, szólamok, hivatkozások... ő lenne a hibás mindenért? Nem inkább a viszonyok, melyek közt ez a modell is megterem... ?

B. értelmisége, szűkebben véve humán értelmisége most önmaga alatt van. Nemcsak közéleti aktivitásukat, nem csupán kulturális szerepvállalásukat, hivatástudatukat tekintve süllyedtek mélyebbre, mint azt bármikor is képzelhették volna. A város kétfelé szakadó értelmisége jelenleg sem konszenzust, sem megértést, sem reményt, sem bátorságot vagy közös föladatot nem talál, s ahogy ezt a közérzetét a jövőbe vetítve is átéli, az nem egyszerűen csak lehangelő vagy elgondolkodtató, hanem egyenesen fenyegető.

Amikor mindenkit a VAN vezérel, s a többséget a VOLT is csak nosztalgiára csábítja, nem adva életképességet, reményt, a KELL parancsai már hangerőben is fölülmulják a KELLENE vágyakozásait, akkor a LESZ!-re mindenki számonkérően kontráz rá: „DE MIKOR . . . !?” (1984 október)

Hány rétegű az identitás? Árnyalatok és víziók a regionális kutatás alanyai ürügyén

BICZÓ GÁBOR
Nyelv és világkép AGA írásaiban

AGA a hazai társadalomtudományi gyakorlatban számos szempontból és „jó értelemben” vett különnc volt, amit autonóm intellektuális különállásával mindig is felvállalt, és amiért szakmai környezete nagyon tudta szeretni. Életművének egyik sajátos, figyelemreméltó összefüggése, maradandó hozzájárulása az az örökség, amely az általa használt, és minden túlzás nélkül állítható, hogy egyéni módon kidolgozott tudományos nyelvhasználatát jellemezte. Írásait nem nehéz felismerni. Burjánzó, sőt hömpölygő szövegeit a jelzőkkel végtelenségig terhelt abundancia uralta, a féloldalas mondatok, amelyek allúziók és asszociációk játékos halmozásával bizonytalanítják el az olvasót. Ha pontosan akarjuk érteni az írásait, akkor be kell látnunk, a hagyományos olvasásstratégia elbukik. Ennek oka, hogy AGA munkái ritkán épülnek lineáris szövegszervezési gyakorlatra, a szerzői üzenet, a gondolat kibontakoztatása nem követi a jól megszokott extenzív szemléletet. Másként fogalmazva, szövegeiben annak lehetünk szemtanúi, hogy az írások az értekező típusú társadalomtudományi konvenciót jellemző lineáris szerkezeti felépítést egész egyszerűen figyelmen kívül hagyják. Mondhatnánk, hogy AGA abszolút nincs tekintettel olvasóira, és egész egyszerűen fenntartja azt a természetes alkotói jogot, hogy amit ír, azt a szerzői szándék szerint olvassák. Úgy is fogalmazhatunk, hogy műveinek megértése csak akkor járhat sikerrel, ha képesek vagyunk belehelyezkedni abba a sajátos világképbe, amellyel történő azonosulás előfeltétele a megértésnek. Mintha itt a schleiermacheri értelemben vett divinitorikus átlényegülés valóban alapkövetelménye lenne az értelemtartalomhoz való hozzáférésnek. De tulajdonképpen mi az, amit AGA olvasóitól elvár?

Egyrészt esetében az írásai alapját képező erudíció, a hivatkozott szerzők és művek hozzávetőleges ismerete nélkül az olvasó kudarcra van ítélve. Egész egyszerűen hiába hatalmas kihívás, de AGA „anakronisztikus” módon tényleg sokat olvasott. A hatékony értelmezői helyzetnek azonban van egy még ennél is komolyabb előfeltétele. AGA szövegeinek megkérdőjelezhetetlenül talán legfontosabb aspektusa: az egészet meghatározó végtelen humanizmus. Ahogy személyiségét, úgy alkotó munkásságát, az írásokat átható humanizmus minden pillanatban tudatosítja az olvasóban, hogy a szövegek szerzőjének identitását a herderi értelemben vett humanitás eszmény működteti. Ennek lényege, talán kissé eufemisztikus körülírással, annak a megértési kísérlete, hogy miként bontakoztatható ki az emberből az, ami jó.

Az életműből jelen válogatás részeként ajánlott tanulmány témája, az identitás ügye, a fogalom és jelentéstartalmának megértése AGA munkásságának fontos témája volt. Számos írásában foglalkozott a kategória műveleti értékének kérdésével, jelentésrétegeivel és a társadalomtudományi diskurzusban betöltött összetett funkcióival. A *Hány rétegű az identitás? Árnyalatok és víziók a regionális kutatás alanyai ürügyén* címmel jegyzett és 2006-ban publikált szöveg minden tekintetben tipikus AGA írás. A műfaji besorolását tekintve leginkább politikai antropológiai hangvételű szöveg azt igyekszik megvilágítani, hogy az identitás dinamikus és szituatív konstrukció. Hatalmi vagy külső jelentéselvárások, az előzetes megértésstruktúrák alkalmatlanok arra, hogy lényegét megértsük. Az a tudományos igény, legyen bármilyen eltökélt is, amely az identitás objektív és általános értelemtartalmát kutatja, reménytelenül elveszett. AGA meggyőződése, hogy az identitás plurális fogalom, és két szempontból is.

Egyrészt a kategóriáról szinguláris értelemben felesleges beszélni, mert nem feleltethető meg a társadalmi valóságra vonatkozó tapasztalatoknak. Ahhoz, hogy jelentésének megértéséhez közelebb férközzünk, be kell látnunk, hogy csak „identitások” léteznek, és a ragaszkodásunk a fogalom monolit és generális használatmódjának gyakorlatához valójában önámítás. AGA a tanulmányban elsősorban Geertz világképéhez kapcsolódva rávilágít az „identitások” antropológiájának témataralmára, azzal a meglátással, és ez plurális szemléletének másik vetülete, hogy az önmagukban komplex identitások tárgyilagos szemlélete megköveteli azt az előfeltevésmentességet, amely szerint ezek között semmiféle érték- vagy minőségelvű különbséget nem tételezünk. Az identitás felfogásában tehát nem koherens társadalomtudományi kategória, hanem az értelmező beállítódás alapján azonosított számtalan aspektus halmozódása, amelyre leginkább a terepen derül fény abból, amit az/azok mutatnak meg aki(k)ről beszélni szeretnénk. Ebben a megközelítésben az identitás az identitások dinamikusan áradó és folyamatosan elkülönülő halmaza.

AGA kritikai megközelítésében azonban az identitások esetlegessége mögött van valami fix. Meggyőződése, legalábbis írásának atmoszférája, összhangban az életében képviselt hitvallásával, azt hirdeti, hogy az identitások lényegében egzisztenciális választások. Ezekben az mutatkozik meg, hogy az ember vagy emberek csoportjai az általuk létrehozott konstrukciókban miként fogalmazzák meg azt mások számára, akik vagyunk. Ezt személyében nem csupán társadalomelméleti meggyőződésként, de a gyakorlati mindennapokban is képviselte. Az identitását átható filantrópiától vezetve támogatta a fiatalokat, a pályatársait, írt róluk, hivatkozta őket, ezzel is segítve előmenetelüket az egyébként álláspontja szerint mérgezett kortárs tudományos közéletben. Emellett végezte a környezete csodálatát kivívó könyvmentő munkáját és építette a maga bábeli könyvtárát. Amikor barátként, közeli vagy távoli ismerősként arra gondolunk, hogy egy-egy konferencián, összejövetelen, OTDK alkalommal már hiába várjuk, hogy felbukkanjon a kötetekkel telepakolt kartondobozai kíséretében, akkor fogjuk igazán megérteni, hogy személyében a magyar társadalomtudományi életet mekkora veszteség érte.

A.GERGELY ANDRÁS

Hány rétegű az identitás?

Árnyalatok és víziók a regionális kutatás alanyai ürügyén¹

Társadalomtudományi kutatások és (főként az elmúlt egy-másfél évtizedben) a regionális kutatások is egyre mélyrehatóbb jóslatokkal-javaslatokkal vagy aktivizáló programossággal regisztrálják a térségi politikai szereplők mobilitását, közpolitikai megjelenését és a helyi társadalmak szempontjából sarkalatos szereptudat formálódását, mi több: mozgósítható energiáit, a civil társadalom és a települési önkormányzatok önreprezentációját. A nyolcvanas évek elején, a helyi társadalmak elméleti körülhatárolásának kezdetén a teoretikus megközelítések szinte felfedezés-értékű novumként tárgyalták a települési struktúra vagy funkció fontosságát. Még árnyaltabb megközelítések fókuszáltak a tradíciókra, önszervező társadalmi kapcsolatokra, (idővel, a kilencvenes évek elején már) pártos tagoltságra, s mindeközben más (pl. vallási, regionális, mikrotérségi, etnikai, szubkulturális) megjelenítésmódok sokaságához identifikáló jelenségeket is megneveztek. Ezek némelyikére közpolitikai programok, cselekvést szorgalmazó intézményi keretek, serkentő vagy visszatartó külső hatások készítették a települési társadalmakat is (pl. a kistérségi együttműködések, települési testvér- vagy társkapcsolatok formájában)... Ugyanakkor még napjainkban sem teljességgel világos, miként formálódik, hogyan rétegződik az identitás, hány árnyalat, tónus, dinamika befolyásolhatja, milyen keretek vagy kötöttségek serkentik ill. retardálják. Az előadásban feltett kérdések a kutatás közbeni képzeteket, identitásárnyalatokat, reprezentációkat körvonalazzák – részben válasszal is szolgálva, vagy inkább csak inspirációként...

A térbeli kormányzás új jelenségei

Társadalomtudományi kutatások és (főként az elmúlt egy-másfél évtizedben) a regionális kutatások is egyre mélyrehatóbb jóslatokkal-javaslatokkal vagy aktivizáló programossággal regisztrálják a térségi politikai szereplők *mobilitását*, közpolitikai megjelenését és a helyi társadalmak szempontjából sarkalatos *szerseptudat* formálódását, mi több: mozgósítható energiáit, a civil társadalom és a települési önkormányzatok *önreprezentációját*. Mindez nem előzmények nélküli: a nyolcvanas évek elején, a helyi társadalmak elméleti körülhatárolásának kezdetén a teoretikus megközelítések szinte felfedezés-értékű novumként tárgyalták a települési struktúra vagy funkció fontosságát. Még árnyaltabb megközelítések fókuszáltak a tradíciókra, önszervező társadalmi kapcsolatokra, (idővel, a kilencvenes évek elején már) pártos tagoltságra, s mindeközben más (pl. vallási, regionális, mikrotérségi, etnikai, szubkulturális) megjelenítésmódok sokaságához identifikáló jelenségeket is megneveztek. Ezek némelyikére közpolitikai programok (párt-pluralizmus, önkormányzatiság, kisebbségi érdekképviselés, stb.) cselekvést szorgalmazó intézményi keretek, serkentő vagy visszatartó külső hatások készítették a települési társadalmakat is (pl. a kistérségi együttműködések, települési testvér- vagy társkapcsolatok formájában, a globalizációs hatások elleni védekezésben, az európai uniós szabályozások bevezetésében stb.)... Ugyanakkor még napjainkban sem teljességgel világos, *miként formálódik, hogyan rétegződik az identitás, hány árnyalat, tónus, dinamika befolyásolhatja, milyen keretek vagy kötöttségek serkentik, illetve retardálják*. Előadásomban feltett kérdéseim a kutatás közben föllelt képzeteket, identitás-árnyalatokat, reprezentációkat körvonalazzák – részben válasszal is szolgálva, vagy inkább csak inspirációként az identitások egy új, átmeneti változatának kihívásaira... Tekintettel az idő rövidegére, eltekintek annak a szinte közismert vitának hozzávetőleges értelmezésétől, amely a nyolcvanas évek elején a helyi társadalmak kutatásában próbált módszertani útmutatást megadni, s a lokalitás éltető „dimenzióit” törekedett beilleszteni (elsősorban Böhm Antal és Pál László úttörő munkásságára, illetve Tóth Zoltán és Szirmai Viktória módszertani

ellenvetéseire gondolok itt) abba a makro-univerzumba, amelyet a „társadalom egészének” neveztek vagy minősítettek. Ebben a még áttekinthető, nemzeti határok közé szorított „*identitás-térben*” nem volt szükségképpen jelen a kelet-európai történeti kostellációk mindegyike (ezek mintegy „benne rejlő tudásként” nem kerültek megfogalmazásra, ugyanakkor hallgatólagosan, „kacsintással” jelezték, hogy a köz- és külpolitikai feltételrendszertől függetlenül nem lehet egyetlen helyi világot sem körvonalazni, sem meghatározni). A korszak első vitáit (mintegy fél évtizeden át) a *struktúra és funkció* körüli izmusosságok jellemezték, s jókora idő el kellett teljen, mire a kettő közötti prioritások kérdését lassan feltöltötték, majd kiszorították a „hogylét” problémái, az *életminőség-tematikák*, majd a *világképi* felfogások alternatívái (pl. vallásosság, kelet-európaiság, középeurópaiság, majd európaiság-elfogadási játszmái).

Ez a „rész és egész” kérdéskör – amely a létmódok és hovátartozások teljessége eseteiként hajlamosnak mutatkozott a részek felőli közelíthetőségre, az elemek legitimitása felől tárgyalva, fölvázolva vagy megkonstruálhatónak tartva a teljességet – egyre sokoldalúbban mutatkozott meg a nyolcvanas évek végétől (legyen szabad itt ha nem is többre, de például a társadalomföldrajz, a szociográfiák, a település- vagy az érdekszociológiai kutatások, vagy épp Pálné Kovács Ilona révén a helyi politika áttekintésére utalnom), s mindez oly módon került *tematikus szomszédságba* a regionális politikákat forgalmazó kutatásokkal, hogy ezekből idővel már elhagyhatatlanul hiányzott a legitimitás egyik legfőbb tartozéka: *az identitás*. Anélkül, hogy itt most szolgáian földidezném épp a regionális földrajzosok szemléletmódjának változásait (jelesül Nemes-Nagy Józsefre, Beluszky Pálra, Enyedi Györgyre, Csatári Bálintra, Szoboszlai Zsoltra vagy Rechnitzer Jánosra gondolok), esetleg csupán elismételni kívánnám e témakörben forgalmazott saját téveszméimet (lásd etnoregionalizmus, térségi identitás), elegendő itt arra a körülírási kísérletre utalnom, amelyet az igazgatási reformok terén (Zongor Gábor, Oláh Miklós, Pálné Kovács Ilona, Horváth M. Tamás és mások) szorgalmaztak, valamint azokra, amelyekben a társtudományok (így pl. a szociálpszichológia, várostervezés, területi politikák, település-szociológia, választáspolitikológia, stb.) nyilatkozhattak meg és aláhúzhatták fontosságát a *lokális identitások* sajátosságainak.

Úgy vélem, éppen ebbe a tudáságazatba, sőt gyakorlati policy-ba illeszkedik a mindezen problémáktól igen távolinak látszó, ám a struktúra és funkció kérdés-univerzumában ugyancsak sajátos hanggal megjelenő kulturális antropológiai kutatások köre (leginkább már a kilencvenes években és azt követően). Ez a *tapasztalati tudomány* önnön elmélettörténetében ugyancsak megküzdött annak kérdésével, miképpen épül föl, hogyan konstruálódik a helyi lakosok összetartozás-tudata, avagy átfogóbban: az identitás. Talán mindannyian meg fogják nekem bocsátani, ha a térbeli kormányzás kortárs problematikája kapcsán nem kezdem itt a primitív társadalmak, a harmadik világ népeinek kutatására vetemedő tudományterület közelmúlt másfélszáz évét röviden fölvázolni, pusztán azért, hogy fölmutathassam: a térben távoli világok uralása, a gyarmati világok fenntartása, a nemzetközi és a belső migráció kérdése, a diaszpórák története telis-teli van az identitás alapkérdéseivel. Ehelyett inkább két szemléletmódot emelnék ki ebből a gazdag tudásuniverzumból: egy *módszertani* (vagy inkább megismerés-metodikai) aspektust, és egy látszólag partikuláris, ténylegesen azonban jóval súlyosabb *episztemológiai* kérdéskört, melyekről azt vélem, árnyalják, kontúrozzák azokat a tematikákat, amelyek itt és ma, vagy mostanság és sokfelé úgy jelentkeznek, mint az identitás rétegződésének problematikái.

Hadd kezdem egy idézettel: a kulturális antropológia szimbolikus ágának kiváló szaktekintélye, korunk „antropológiai fenegyereke”, Clifford Geertz hívja föl figyelmünket arra a kivételes aspektusra, amelyet a kortárs világ identitás-politikáiról szóló esszéjében fejt ki bővebben. Idézem: „*Az antropológia a partikularitás iránti érzékével, a részvétel iránti odafigyeléssel, a társadalmakat leíró homogenizáló nyelvvél szembeni gyanakvásával fontos lehet, ha nincsenek is kipróbált receptjei, biztos megoldásai*” (Geertz 1999). Ez az árnyalt visszakozás attól, hogy fixált, változhatatlan elemként bánjunk a megismerendővel, a megismerési módokkal és magával az egész helyi kulturális sajátlagossággal, már eleve nem akar, nem is tud eltekinteni az *identitást meghatározó jegyeiktől*. Engedtessek egy példa

erre: a helyi társadalmak leírásában, akár a hazai szociológiai-politológiai, akár az egyetemes antropológiai-társadalomnéprajzi megjelenítésben megannyi társas együttlét, helyi közösség vagy lokális együttes sok esetben úgy tűnik fel, mint valamifajta kimerevedett kép, funkcionálisan megkövült állapot, amelyet mintha sohasem befolyásolt volna semmiféle társadalmi változás. Mintha sem háborúk, sem járványok, sem vallási vagy kulturális sokkok, politikai és gazdasági törésvonalak, fejlődési utak és elmaradottsági mutatók nem árnyalták volna a lokális társadalmak képletét...! Ha csupán négy kulcsszóval jelezném, mire is gondolok, máris kár folytatnom a felsorolást: *asszimiláció*, *adaptáció* és *akkulturáció* valamint ezek kísérő jelenségeként vagy eredményükként a *migráció*. A jelenség, amelyről ezekkel a fogalmakkal beszélek, egyfajta patchwork, foltokból összeálló teljesebb kép, amelynek bármely elemét leírni vagy megnevezni teljességgel lehetetlen a többi ugyanilyen szintű megközelítése nélkül. Úgy summáznám tehát fő „képletemet”, hogy a térben lokalizálhatónak tűnő jelenségek mindegyike időben is, mozgásdinamikában is összefügg azokkal a változásfolyamatokkal, amelyek éppen az identitás mindenkori viszonylagosságát emelik ki. Hadd körvonalazzak itt néhány példát, hogy e térben települt, kiterjedéssel bíró, s állandónak tetsző jelenségről szándékoltan más aspektusú felfogást népszerűsítsek...

Első példám az identitás állandóságának ellentmondó, mindenkori környezetükkel szimbiózisban lévő közösségek mozgásossága, vagyis a térbeni létezést átalakító, újraformáló megjelenésmódja: számos, Magyarországon vagy másutt a világban kutatott etnikai csoport vagy közösség (tehát kultúrát megtestesítő szereplő) jellemző viselkedése írható le akként, hogy a környezetéből eredő nyomásnak, megváltozásra és beilleszkedésre serkentőkényszerítő hatásnak úgy tud csak ellenállni, ha *az asszimiláció vállalása helyett a migrációt választja*. Sőt, ez fordítva is megannyi népcsoportra áll: *a migráció kényszerének elkerülése okán sokan inkább vállalják az asszimiláció útját*. Utóbbira talán több a példa, kezdve a közép-európai zsidóságtól, a (például budapesti vagy békési) szlovákokon át a (tatabányai vagy Baranya megyei) németekig, a párizsi bretonoktól a lyoni arabokig, Helsinkiben élő oroszoktól a dobrudzsai tatárokig. Az előbbire, a migrációt inkább vállaló esetre persze éppúgy lehetne (bizonyos) zsidó szubkultúrákból vett drámai-végzetes példát is találni, de igen karakteres illusztráció lehet az európai cigányoké, az íreké vagy az örményeké is. Ellenem vethető azonnal, hogy sematizálom az etnikai identitásképleteket... – de mentségemül hivatkozni próbálnék azokra a kortárs teóriákra, amelyek a migrációpolitikák eredőjeként éppen a markáns lokális kötődésüket valamiképpen elveszítő, mozgásos állapotba kényszerített tömegeket nevezi meg, újfogalmazva a „nomád” terminus jelentését egyfajta „modern nomád” empirikus megfigyelése alapján (elegendő itt a korunkban világjelenséggé vált migrációkra utalni, vagy a tradicionális vallási-kulturális közösségek diaszpóráira, mint amilyenek a zsidók, örmények, aztékok, görögök stb. voltak, vagy az európai és Európán kívüli cigányok Jean-Pierre Liégeois vagy Judith Okely leírásában, vagy historikus áttételekkel a modern életvilágra koncentrálni Jacques Attali nemrég magyarul is megjelent művében, ahol oly sok népcsoport, foglalkozási csoport, vallási mozgalom megjelenítésre kerül)...

Mármost a migrációk, asszimilációk, adaptációk és kultúraváltások már magukban is sokszorosan újrarajzolják a helyi társadalmak dimenzióit, dekonstruálják a lokalitások formáit és tartalmait. Megannyi kutatás és helyzetelemzés, vallomás és esettanulmány mintha azt mutatná, hogy egyes (pl. kisebbségi) identitás-csoportok és kultúrák beilleszkedésének nemcsak külső kényszerei vannak, hanem az adaptációs folyamatban környezeti és természeti és humán formák *együttesen* hatnak, vagyis ezek egyenként is jelentősen, együttesen pedig *szükségképpen* olyan fizikai és szociokulturális átformálódást eredményeznek, amely a *fennmaradás feltételeként a kultúrávesztést tételezi*. Kérdésként fogalmazható ez esetben: miért tételezzük az identitás egyneműségét, miért tartjuk ezt kiemelhető értéknek, ha közben akár *sokszorosabb a változás, mint a maradandóság*...? Vagy, mint arra az ismert régiótanulmányában Pierre Bourdieu negyedszázaddal ezelőtt fölhevítve a figyelmet: mi történik akkor, ha a kódolt, elfogadott, fölmutatott identitások mellett létezik egy másik, egy rejtett-rejtekező, megbélyegzett, tudatalatti, vélelmekben és mentalitásokban rögzült identitás is, amely

nem reprezentálódik, nem jelenik meg a politikai, kulturális, regionális palettán, avagy nem mutatkozik a térbeli kormányzás elemeként...

Előadásom címében egy nem kifejezetten politikatudományi nyelvi lelemény révén próbáltam arra utalni, hogy az identitás szociálpszichológiai, közösséget konstruáló, vagy akár virtuális teret körülrajzoló megjelenésmódjai több rétegben mutatkoznak, amennyiben hajlamosak vagyunk ezek mélyére tekinteni vagy az evidens megjelenésmódokat mintegy „szétszálazni”. Ilyenkor nem egy esetben kiderül, hogy kutatásaink alanyai hajlamosak magukat egyfajta „*régióba fogalmazni*”, próbálkoznak *térségi identitást építeni* abból, ami egyetlen személyiség, egy aprócska szubkultúra, egy szinte „szóra sem érdemesnek tűnő” lokalitás esetében nemhogy megjelenítésmód lenne csupán, de inkább alapfeltétel ahhoz, hogy egyáltalán létezhesen. Másképp szólva: az identitásnak nemcsak árnyalatai vannak, hanem ezek nemegyszer inkább szerepek, játszmák, kísérletek, egyezkedések, kizárások és bekebelezések, semmint állandósult entitások formái. Az árnyalt és sokrétegű identitásban nemegyszer megjelennek képzetek, normák, értékek, kivetítések, víziók is – amiként például a nemzetek esetében (erre, mint emlékeztetés, Benedict Anderson hívta föl a figyelmet a „képzelt közösségek” konstruktumairól szólva), amelyek alkalmilag akár nem is egy, hanem többféle *policy*-ba ágyazódhatnak, megértéssel és megoldással kecsegtető cselekvésmódokat generálhatnak, vagy egyszerűen teljesen praktikus téropolitikai, nyelvpolitikai, törvényalkotási, pártirányítási, területi politikai, érdekkapcsolati, szimbolikus politikai vagy etnikai tagoltsági kérdésekbe illeszkedhetnek, noha tartósabb vagy végérvényes változásokat nem eredményeznek. E technikák, stratégiák, forgatókönyvek vagy etno-logisztikai megoldások olykor valamiféle neo-tradicionális birodalomépítés eszközeinek tűnnek a hatalom vagy a vele szemben álló társadalmi érdek megjelenítés számára, a leggyakrabban azonban csupán elfedni hivatottak szociális kérdéseket, belső megosztottságot, etnobizniszt vagy hébe-hóba (de korántsem túl ritkán) némi kisebbségstatisztikai zsonglörködést is. Az efféle „politechnika” egyúttal azt a technikai sokszínűséget, megoldási szaktudást, ügybonyolítási gyakorlatot és a problémák orvoslására irányuló gyógmódot is tartalmazza, amely éppúgy lehet asszimilációs technika, valamiféle integráció varázseszköze, vagy bizalmi alapú politizálás ésszerű érvényesülési módja is.

Miért is „játszadózom”, érvelek itt azzal az evidenciával, hogy az identitás nem egylényegű, vagy hogy a hovátartozás térbeli megjelenésmódja a hatalom tériségének, teresedésének is eszköze lehet...?

Mert úgy vélem, a haszonelvű politikai technika célja és kiteljesült érvényesítései olyan pragmatikus megfontolásokra épülnek, melyek (például a regionális politikák, térségi identitások, interkulturálisan kódolt érintkezési módok esetében) a társadalmi szolidaritáshiányokra támaszkodnak, s védtelenné teszik vagy tehetik az etnikai és lokális csoportokat... – ha úgymond nem állna mögöttük vagy fölöttük védernyőjével az áldásos hatalom. Ugyanakkor nem kizárt, hogy éppen mert a társadalom etnikai csoportjainak önerős szerveződése és egymásközi alkufolyamatai azáltal sérülnek, mivel az állami-intézményi atyáskodás egyre hatékonyabban jelen van és beavatkozik (pl. etnobizniszt serkent, szegregációkat épít ki, megosztja a térben együtt létezőket vallási, politikai vagy gazdasági alapon, stb.), így a hatalmi véderő és az „egység” keresése lehetetlenné teszi az *autonómiaigények és interlokális kooperációk érvényesülését*. Vagyis az etnikai kérdéseket, asszimilációs hullámokat „kezelní képesnek” látszó hatalmi beszédmód azt a – csakis magamagához mint minden megoldás bölcs kézbentartójához irányított – *lojalitást* igyekszik kitermelni, amely révén a status quo nem változik, viszont ezzel doktrinális alapra helyezi az akut folyamatokat, melyek fő célja végső soron nem a helyi kulturális önállóságok harmóniája, hanem a de-lokalizált, de-etnizált világok kiépítése és egynemű kezelése.

Az etnikai karakterét veszélyeztetve érző etnoszféra persze éppúgy megosztott, ahogyan a hatalom. Vagyis szereplői közt lesz nyíltan beolvadó, beolvadást pártoló, távolságot tartó, részskultúrákat átvevő, teljes konfrontációt szorgalmazó egyaránt, s lesz olyan is épp elegendő, aki számára az asszimiláció nem megoldás, hanem megszűnés, ezért ha adaptálódik is valamelyest, rejtve megőrzi

még mindazt, amit etnikus mássága korábban tartalmazott. Csupán extrém példaként említem – s nem vélném általánosíthatónak, de mint jelenség talán mégis érdekes –, amiről egy nemzetközi konferencián egyik hazai határőrizeti-idegenrendészeti szakemberünk beszélt: a Magyarországon élő kínaiak számáról lényegében semmiféle tiszta adat nem létezik, s noha számukat már egy évtizeddel ezelőtt több tízezerre becsülték, valamint térbeli mobilitásuk oly nagymérvű, hogy ellenőrzési szempontból követhetetlenek...; s bár nyilvánvalóan a fiatalabb, „életképes” és vállalkozni merész csoportok érkeznek hozzánk Kínából, de nemcsak a fiatalok maradnak itt, hanem az öregek is követik őket, viszont egy-másfél évtized alatt *még egyetlen temetés sem volt körükben*, ami nemcsak statisztikai képtelenség, de rejtély is... E példa nem lenne figyelemre érdemes, ha nem éppen arról bizonykodna, hogy az adaptációra alkalmasnak látszó népesség körében olyan etnikus másságok, másfajta „primer lojalitások” működnek (Clifford Geertz felfogása értelmében ezek partikuláris nyelvek, vallások, családi közeg, származás és történelem-átélés garantálta élményközösség belső támoszlopai), amelyek az őket nem ismerő, külső racionalitások számára nem értelmezhetőek, mert „nemracionálisnak”, nemindividuálisnak” és „nemutilitáriusnak” tűnnek (bővebben Geertz 1999).

Közelebb juthatunk e kisebbséggel kapcsolatos felfogás, ill. „policy” érzéketlenségének megértéséhez, ha figyelembe vesszük, hogy a monolit hatalompolitikai elgondolások (sőt: olykor a kisebbségiséggel kapcsolatos kutatói magatartások szintúgy) éppen azzal teszik önmaguk számára is értelmetlenné a *mátságok* felfogását, hogy azokat elemeikre szétszedve tálalják, ellenérzéssel vagy vaksi gyanakvással kezelik, „racionalizálni” próbálják, és olyan „konstrukciókba” rendezik, amelyek az érintettek számára nem ugyanúgy tartalmazzák a nemzetállami kötelek meglétét, mint a társadalmi érintkezést kívülről befolyásolni próbáló politikai-politikusi érdekszféra számára. Nem véletlen ezért az sem, hogy a nemzeti azonosulás-politikák jelen időszakában egyre többen már nem az *etnikai* identitást „forgalmazzák”, hanem igyekeznek ezt eltolni az *állampolgári* identitás felé; sőt, az „etnoprés” ellen és az autonómia-igények megfogalmazhatatlansága idején inkább a „világpolgári” vagy „EU-polgári” státust szorgalmazzák (bővebben lásd Bakk – Bodó 2003, valamint A. Gergely 2003). Jól látszik ez (a példa kedvéért) a Magyarországra „kijött” erdélyiek *beilleszkedési* stratégiájában, akik a munkavállalási engedély és a letelepedési kérelem beadása idején maximális etnikai *lojalitás*-játékot vállalnak, hogy mielőbb megkaphassák a magyar állampolgárságot (különösen annak reményében, hogy ez igen gyorsan kínálja majd az uniós állampolgársági esélyeket is), de az *akkulturáció* szempontjából már igen messze állnak azoktól a képzelt eszményektől, amelyek Erdélyország népére úgy tekintenek, mint ősi fészkek etnospecifikus lakóira, ugyanis az érdekeltek akár a *kultúravesztés* tudatában is mindinkább szabadulni igyekeznének a rájuk festett archaizmusok látszataitól. Látni látszik e példában is a korábban jelzett „identitás-meghatározó jegyek” jelenléte (az asszimiláció, adaptáció, akkulturáció és migráció belső összefüggésrendje).

Az asszimiláló folyamatoknak az a kérdése, ki van „belül” az adott helyen, és ki van „kívül” e szférákon, rendszerint olyan identitás-politikák formálódását segíti, amelyek a *kontrasztok csökkentése* révén kívánják elérni a csoportkülönbségek skálájának redukcióját a „nemzetre” hivatkozó szocializációs, kulturális, pszichés és történeti összefüggésrendszerben. A nemzeteszmék alapjátéka az *egyesítés-összesítés*, a *homogenizálás* és *esszencializálás*: mindez azonban sokszor éppen az identitásokra hat ellenkezőképpen, erősítőleg, lokalizálóan és radikalizálóan... (bővebben Geertz 1999). A jelenkori Magyarországon (egyebek közt éppen ezért, s az Európai Unióban éppúgy) számos *kizárási és alávétési* technika figyelhető meg, melyek a helyi (és/vagy nemzeti) kultúra állapotától, kohéziós erejétől függően a megtűréstől az erőszakos alávétésig számtalan politikai-kulturális narratívát tartalmaznak: a legváltozatosabb formákban folyik a nemzetépítés annak ellenére, hogy a nemzeti állam mint történeti formáció jócskán veszített jelentőségéből; minduntalan jelen van az etnocidium számos jele, vagy legalább ennek félhető lehetősége; minduntalan folyik az etnikai szféra marginalitásba szorítása és megrekesztése; elvitatódnak lehetséges autonómiák; új nyelvtörvények születnek, az államok előzékenyen serkentik a kulturális hasonulás megtörténését, interaktív szintre emelik olykor az etnoszféra követelésrendszerét, de elmaszatolni is próbálják az

etnikumok megalkotta határokat és mintákat... Ezek a technikák és technológiák nemegyszer teljességgel demokratikus mezbe öltöztetettek, máskor erőszakgyanúsak, de nem könnyen megvádolhatók, egyéb esetekben pedig egyszerűen csak folytonos manipulációk lenyomatai, akut formái.

Az identitások és identitás-forgalmazások etnikai kérdéskörének szakirodalmán túl engedtessek itt utalni a *földrajzi térben definiált* (lásd az MTA Regionális Kutatóközpontjai közül főként a pécsi publikációit, továbbá Oláh Miklós, Laczkóné Tuka Ágnes, Kunszt Márta, Kákai László, Bretter Zoltán, Papp Richárd, Feischmidt Margit, Bakó Boglárka, Boross Balázs, Bakk Miklós, Bodó Barna, Kántor Zoltán, Salat Levente, Bíró A. Zoltán, Nemes Nagy József, Bugovics Zoltán munkáit), s ezeken túl is a *sociokulturális* (életmódban jelentkező), *szubkulturális*, *korosztályi*, *vallási*, *csoportok nélküli*, *családfüggetlen*, *interetnikus* és *mikrotérsgéi* identitásokra is. Ezeknek például közös jegye, ami akár a nemzeti kisebbségről is elmondható: bár valóságos, virtuális is, s mindkét formájában *egységként tételezett*. Etnokulturális meghatározottsága viszont leszármazási és mentális, térségi és szereptudati *összetettséget* mutat. Ugyanakkor ezt a *komplexitást* immár megbontja számos migrációs folyamat, a diaszpórák és bevándorlók társadalmának belső tagoltsága, valamint a multikulturális identitások sokfélesége. Az izoláció és a konfliktustűrés, amely a nemzeti kisebbséget belülről is feszíti, különféle *reprezentációs* módokat sugall, ezek azonban nem mindig látványosak-láthatóak, sokszor inkább rejtettek és bennsőségesek. Kifelé viszont nemegyszer az is egységnek látva látszik, aminek belső kohéziója nincs, sőt: számos esetben csupán konstrukció vagy fikció mindez (hasonló képleteket az emlékezetes régió-identitással foglalkozó tanulmányában Pierre Bourdieu már a nyolcvanas évek elején elemez, v.ö. Bourdieu 1985). Időközben pedig a „szép és tradicionális” közösségiség is foszladozni tetszik, *az egymás mellett élő közösségek maguk is kölcsönhatásokban változnak*, az egykor volt vagy a hiányzó autonómiák is inkább *az átmenetiségben keresik új formáikat. A lokalitás „szomszédsággá” válik, a homogén „ethnosz” inkább folyamatok szereplőinek, többes identitásoknak és szereptudatoknak adja át helyét...* (lásd erről Appadurai 2001; Barth 1969, 1996; Clifford 2000; Geertz 1998; Salat 2001).

Az ilyen fordulatok és folyamatok közepette a társas csoportok mozgása és alkalmazkodási stratégiája valamiféle „civilizációpolitika” eseteivé, ill. programjának áldozatává változtatja az érdekelt migráns csoportokat. Ezek védekezési, kikerülési, rejtőzési stratégiái mutatják, hogy a *kizárás* és a *bekebelezés* korunkhoz és a politikai paradigmaváltások eszköztárához tartozik. A másság és a különbözőség eltérő státust nyert, s ezekről a kulturális antropológiai gondolkodás (vagy diskurzus, interetnikus interpretáció vagy kutatási tárgymeghatározás) *nem mint „objektumokról” beszél, hanem inkább szemléletmódokról vagy narratívákról*, és ennek okán inkább a kultúrák közti átmeneteket, kölcsönhatásokat szemléli szívesebben, mintsem az Európai Unió horizontját. Azt pedig már magukból a paradigma-megfogalmazásokból is szinte lehet tudni, hogy a kizártak és a bekebelezettek iránti érdeklődésből ez a felfogásmód a *kutató elismert-vállalt közelségét tükrözi* azokhoz, akik a saját modernitás-értelmezése szerint képesek lennének átélni az „otthonlét” állapotát, a helyzetfüggő társadalmi létmódok szorongató élményét.

Hány rétegű tehát az identitás? A területi identitás-kutatások, vagy éppen a térségi kormányzás feladatai összefüggésbe kerülhetnek-e az etnopolitikákkal? S ha van (vagy legalább lehet) valamiféle policy, amely nemcsak a kis- vagy nagytérsgéi irányítás „kezelési gondjaira” koncentrálna, hanem *az érintetteket és érdekelteket is hajlandó élő társadalmi szereplőkként kezelni*, akkor bizony sorra-rendre rákényszerülünk arra, hogy az identitás egyik (valamelyik kiválasztott) rétegét nevezzük meghatározónak. Meghatározó-e egyetlen egy is a sok réteg közül? S ha a többirétegű identitás éppen legfelső, éppen reprezentálódó rétegére intézményesítő „pecsétet” ütünk, vajon célravezető technológiát nyerünk-e vele? (Bourdieu egész reprezentáció-teóriája fényes cáfolatát adja ennek...). De ne zárjuk most ki a hipotetikus kérdésfeltevésből a „top down” megközelítésmódot, különösen akkor ne, ha ez a leggyakoribb! Minthogy a homogenizáló szemléletmódnak legtöbbször egyáltalán nem kell szembesülnie sematizáló és egységet föltételező aspektusának téves voltával, szinte kézenfekvőnek tetszik a „szabályozás” és akkulturáció dinamikájával helyettesíteni a történetileg is

változó szituatív válaszokat... Nézzük hát egyikét-másikát azoknak a *politikai technikáknak*, amelyek a migrációk és az asszimilációk kiegyezési folyamatában egyértelműen jelen vannak a társadalmi változáshullámok mögöttes szférájában!

Mindjárt az elsők között érdemes említeni a *nemzeti alapstratégiák* működ(tet)ését: ezek sokrétűek és sokrétegűek, amit már a 19. századi kisebbségleírások is tükröznek (Kölcseytől Mocsáry Lajosig), s amit a kortárs kisebbségszociológiai kutatások (pl. Örkény Antal és munkatársai által két éve elvégzett, több tucat országra kiterjedő vizsgálódás adatai is) úgy interpretáltak, hogy egy *duális érdekellentét* mentén felosztható a lakosság gazdasági/kulturális, individualizált/kollektivistikus, politikai nemzetben vagy kulturális nemzetben gondolkodás sémáival. Ezek a nézőpontok és értéktartalmak a *kettős vagy versengő identitást* teszik lehetővé, s hozzájárulnak ahhoz, hogy a társadalmi identitások az egyes érdekcsoportok *konfliktusaiban* öltsenek testet. Ilyesfajta konfliktusokban szerepet kap a *makropolitikai* trendeket követni próbáló kollektív identitás, az (általában) ideológiai hangoltságú értékrend, és a nacionalizmus is, velük szemben pedig a *mikroszinteken* érvényesülő egyéni stratégiák, a mindennapi életet „nemzeti horizonton” átélő laikus látásmód, s végül a Mi/Ők kategorizáció használata is, amely utóbbi a csoportkategorizációk egész piramisát formálja ki. E piramisban (Örkényék „mozgó” skáláján) a spontán nemzeti identitás áll a legszélesebb talajon, erre épülnek az attitűdök és érzületek, valamint sztereotipizációk, majd erre az etnocentrizmus, még följebb a xenofóbia és rasszizmus, majd legfölül a nacionalizmus mint ideológia áll a legvékonyabb rétegben, de még mindig elegendő hatásfokkal. Nagyjában-egészében a klasszikus kategóriáknak megfelelően a Gesellschaft kínálja a származás, az életvilág, a megfeleléskényszerek rendjét, a Gemeinschaft pedig a politikai identitást. Mindez szép lenne-lehetne, ha a kollektív és az egyéni, a makro- és a mikro-szintek nem tartalmaznák a kirekesztetteket, akik pedig igen komoly arányban részesednek a konfliktushordozó felfogásokból, előítéletes gondolkodásból (például a roma népesség befogadottsági arányát tekintve, Magyarországon 5,0 %-nyi roma népességre 24,7%-os kirekesztettség jut, Romániában ez 5,6% és 10,5%, Bulgáriában pedig 10,9% és 45,7%). Természetesen hozzátenném, hogy a szociológiai értelemben vett, kisebbségkutatási tapasztalatnak tekintett duális érdekellentét vezethet olyan xenofóbia-állandók megállapításához, amelyek történetileg számos esetben, elkülönülten és állandósultan is vonatkoztak az „Ők-csoportok” többségére, de különösen a cigányságra, zsidóságra, időnként a szlovákokra, rácokra, svábokra is.

Persze az *antropológiai értelemben vett* hagyomány és modernitás, identitás és kollektivitás-eszmények persze mindig csak *eseti* érvénnyel vannak-voltak jelen a magyar társadalomban, de az is bizonyos, hogy az asszimiláltnak tekintett kunok, jászok, görögök, bolgárok, zsidók lakóhelyi, térbeli szegregációja, és a kulturális beolvadás (akkulturáció) társadalmi tényei is régi idők óta a kirekesztettség és a szórványosodás határán voltak jelen. Az asszimiláció ez etnikai-kulturális csoportok esetében egyfajta „*átmorzsolódás*” volt inkább, s elsősorban a „*berekesztettek*” vonatkoztatható volt, szemben a diaszpórába kényszerült népcsoportokkal, akik „*kirepülése*”, „*átpárolgása*” más, lakóhelyüktől távoli helyszínekre már a *kirekesztettség* következménye volt. Visszaulva e ponton mondandóm lényegére, amely a „top down” nézőpont helyett a „bottom-up” szempontot követi: a két létszféra közötti társadalmi-földrajzi térben ment és megy végbe az „*átfolyás*” eseménye, amely a migrációs kényszerekkel terhes mozgást lehetne hivatott szimbolizálni. S ebben mindama hatások is szerepet kapnak, amelyek talán külön kategóriaként itt most részleteiben nem említendő (bár elemeik részleteikben is kibonthatók), nevezetesen a *nyelvpolitika*, amely mindig is kizárt vagy bekebelezett, a *térpolitika*, amelynek részeként földbirtokot, tőkejavakat, társadalmi képviselést, törvényességi háttérrel, definiált jogi státust (esetleg önkormányzati státust is) lehetett szerezni, vagy az *idegenellenőrzés* rendszere, amely legitim kontroll alatt tartja a belső és befelé irányuló mozgásokat.

Szintúgy a kizárás és bekebelezés eszköze lehet az *etnikai rétegződés* megannyi eleme, a kiváltságoktól az önminősítésen át a szélsőséges rasszizmusig és holokausztig. Ezt az értékrendet és eszközt használja nemzetépítési gyakorlatában a magyar reformkor értelmisége, ezt veszi elő a Horthy-korszak több kormánya, s az Antall-korszak rendszerváltó atmoszféráját is közel évtizedesen

belengi a szociális kérdések etnizálódási folyamata. Mindhárom korszakban részint állami etnobiznisz, részint statisztikai-demográfiai zsonglőrködés jellemzi a folyamatokat, nem utolsósorban azért is, mert a meg- vagy újrainduló középosztályosodás a társadalmi tagoltság részbeni átrendeződését is eredményezi, s a kasztosodási folyamatok minduntalan újra kijelölik a helyet a kisebbségek számára. Nélkülük, de fölöttük... S ugyancsak a polgárosodás-középosztályosodás hívja életre (nemcsak ma és Magyarországon, de a kortárs Európa több nagy nemzetállamában, valamint a felvilágosodás- és reformkori nyugat-európai országépítésben is) az etnikai csoportok degradálódási, osztályalattivá válási vagy osztályszerkezetből kikerülési élményét, melyet mintegy „fűszerez” a kikerülést-száműzést kísérő etnocidium, rasszizmus és nyílt vagy burkolt fajgyűlölet. Az európai kisebbségellenes korszakokban a társadalmak a tradíciók bomlástermékeit kezdik megmenteni, a proletarizáció perifériára vagy félperifériára szorítja a kisebbségeket, s nem ritkán „távozásra” is serkenti őket. A 20-21. század fordulóján emellett a történetileg modernizációs lejtő szélére-aljára sodort kisebbségek jókora hányada az agrárszférában maradt érdekelt – melynek ma látványosan befellegzett –, más részük a korábbi átstrukturálódási folyamatban a proletársorba kapott beutalt – s most ennek is lassan vége szakad –, az értelmiségi és szolgáltatási szférába átkerült tömegek között pedig most kezd kialakulni az a belső tagoltság, amely már a tercier szektor hihetetlen megnövekedését követően is talpon maradó, az ismételten lecsúszó, valamint a sikerképesnek mutakozó társadalmi tömbökbe rendezte át a szakmai-korosztályi-foglalkozási mobilitás szereplőit. Mindezen történeti és jelenkori folyamatok hatása a *kirekesztettségben és berekesztettségben* mérhető ma már. Azonban a beletartozásban és a kihullásban nem csupán az asszimiláció és a migráció trendjei érvényesülnek, hanem a *dezintegráltság és szegregáltság* sokféle jele is megmutatkozik. Az etnikai (át-)rétegződés persze sosem önmagában mérhető, de társadalmi kontextusba állítva nem is tisztán migrációs kérdés – bár nem is tisztán asszimilációs problematika. Leginkább talán „a kiszolgáltatottság antropológiája” írható meg ebből, melynek olyasféle kísérő jelenségei vannak (lehetnek), mint például a *szedanterizálás* (avagy pl. a mobil roma csoportok kényszerített letelepítése, helyhezkötése, mozgásuk tiltása, táborhelyeik fölszámolása); a *gettósítás* (például a magyarországi görögök letelepítése esetében önálló budapesti városrészben, majd utóbb e célra kialakított faluban); vagy a népcserék és mozgáskorlátozások különféle megoldásai is (pl. a második világháborút kísérően és követően...) – mindezek a *térpolitikák* eszközeként foghatók föl. (Senkit sem lepne meg különösebben, ha mint egykor a zsidónegyedről, ma inkább kínai városrészeiről hallana térbeli mivoltában is elkülönített, felügyelt és kívülről is organizált igazgatási területként).

A nemzetstratégiákat és az etnikai rétegződés formálását követő számos policy érdemel még felsorolást a továbbiakban, melyek éppúgy a *megosztáspolitiká* részeiként tűnnek fel. Az etnoszférán belüli megosztottság részint „természetes”, ősi történet, részint újdonság is, főként végbeviteli módját illetően. A politikai antropológia szempontjából figyelmet érdemelnek a *szimbolikus politizálás* különféle eszközei; így például a határon túliakkal kapcsolatos *aggódás-diskurzus* (Bárdi Nándor kifejezésével, s az Antall-korszak hajnalán, vagy közvetlenül azt megelőzően életre keltő „Erdély-rennaissance” mentén elhangzó, számos különvélemény alapján kritikával illetett politikai szlogentárat is ide sorolva); ugyancsak a megosztáspolitiká része, s főképp a jogi-törvényalkotási szinten megjelenített eszköz a *kisebbségi törvény*, mely egyszerre bekebelez(i az önjelölt vagy kijelölt kisebbségeket) és kizárja mindazokat, akik valamiért ennek nem lehetnek közvetlenül érintettjei; a megosztás része a *nyelvtörvény*-jellegű szabályozás is; ebbe a sorba illik a *státustörvény*, a Shengenre hivatkozó határőrizeti stratégia és „*minőségpolitika*”, valamint ide sorolnám a kisebbségi *önkormányzat*iságát nemkülönben, hisz a választott képviselő intézménye nyilvánvalóan felhabosítja a hovátartozások lehetőségeit, esélyeit és jövőjét, látszatokat kínál a megoldottság élményével.

Nem fedezhetünk föl túlságosan új vonásokat az *állami asszimiláció-politika* felszínén, amelyeknek ne találhatnánk meg előképét a történelemben. Amiként a magyarországi zsidóság megtelepedés-története körül a kizárási és bekebelezési technikák egymást váltva érvényesültek, vagy ahogyan például a földrajzi térben egységesen települt (idővel, s elég korán reformátussá vált) kunok közé katolikus

palócokat, baranyai rácokat, szlovákokat, jászokat telepített a főhatalmi gondoskodás, ugyanúgy rendre megtörténik a gazdasági, kulturális, etnikai vagy jogi értelemben kezelt idegenek lehatárolása ma is. A vízumkényszerrel, letelepedési engedély feltételeként szabott munkaviszonnyal körülhatárolt erdélyi munkavállalás például nagyrészt városi-fővárosi megtelepedést szorgalmaz a migráns tömegek életvitelében; a migrációs támaszpontok a legkülönbébb hivatalos okok miatt mintegy „dobbantódeszkaként” működnek a távolsági munkavállalók számára is, s cserébe a mai nemzetépítési stratégia részévé válik a távolsági honfoglalás (szlovéniai templomépítéssel, bálványosi találkozók, vagy határon inneni magyar támogató intézményekkel, melyek legfőként a határon túliakat hivatottak ösztöndíjakkal, kedvezményekkel, perspektívákkal megajándékozni, s erre ráadásként a magyar pártok támogatása révén az állami etnobiznisz, média-manipuláció és kisebbségi aggódás is újra meg újra virágzásnak indul).

Bátran lehetne persze azt is kérdezni: miért, hát miféle más technikái adódának egy államnak, ha „saját” népességét kívánja védeni a külső és távoli behatások ellen, ha saját érdekkörét látja sérülni a nemzeti kisebbségi léthelyzetek révén, s ha meglévő kisebbségeit a közös (honi) miliőbe kívánja szocializálni...?! A válasz természetesen nem egyféle... A *migráció*, mint népmozgalom, mint tömeges helyváltoztatás, áttelepülés, a meglévő államkeretekbe illeszkedés technikája, nyilvánvaló rokonságban áll az *asszimiláció*val mint hozzáidomulással, beolvadással, hasonulással és illeszkedéssel. A belső (vagy távolsági) migrációs politika, mely a kiinduló ország (hely, közösség) „elmozgó” tömegeinek és a befogadó (cél)ország érdekszférájának kiegyezési folyamatait stimulálja, nem is igen kerülheti el, hogy stratégiát dolgozzon ki e folyamat kézbentartására. Úgy vélem, az *asszimigráció* ebből adódóan olyan beolvasztási technika, amelynek hatására voltaképpen a *beolvadásba történik áttelepülés*. Ennek pedig nemcsak célja, de feltétele is a beolvasztás igei értelmében vehető programja, a hasonlóvá tétel értékrendje, és az etnopolitikai eszköztár mozgósítása. A nemzeti kisebbségek, a határon túli etnikai csoportok, vagy a diaszpórák átkaolása (mint azt a „tizenöt millió magyar miniszterelnöke” sugallta) *egységátrajzoló* folyamat. A különbözőségek karneválja azonban részint bizonytalan program, részint labirintusba vezet, részint pedig oszlásnak indult egységek tünényeivel nehezített. Nemcsak nálunk, hanem a világ egy sor más tájékán is az etnikai törésvonalak mögött hovátartozási sémák rejtőznek, de ezek elvesztése és átkódolása nemcsak élménye a migráló tömegeknek, hanem a konfliktusmentesítés értelmében kötelezettsége is az államnak. Azzal azonban számolni lehet, hogy a mikropolitikák szintjén, a töredezett vidék makrokörnyezetében minél több a migráns, minél határozottabb a diaszpórák jelentéstartalma, annál egyértelműbb a lokális közelség és a monolit uralom konfliktusa, sőt annál inkább lehetséges az, hogy a partikuláris világok egy neotradicionális birodalomépítés egyidejűségét sugallják. Márpedig attól, hogy az identitás egyúttal lojalitás is – akár szeretik ezt, akár nem (írja Clifford Geertz) –, de homályos tartalmú *doktrína* is, minden közös kulturális lényeg dacára. A doktrína hatása pedig a nemzet, mint összesítő, homogenizáló, esszenciális univerzum, a saját programját kívánja történeti-szakraális-pszichés konstrukcióként elfogadtatni. Ehhez elvárja a készségelsajátítás (asszimiláció) mint artikulációs tanulási folyamat érvényesíthetőségét, a „beletartozás” és „kihullás” közötti választás felelősségét, a beleszocializálódás engedelmisségét. Komolyabb gond már ennél az, hogy mindezt nem a teljesség érvényével, hanem időlegesen teszi, elfogadja (sőt készíti) a rejtekezés lehetőségét, az etnocentrikus orientáció szorgalmazásával együtt. Ettől azonban a „beletartozási csoport” előtt úgyszólván csak két út áll: az egyik a kifelé mobilitás, a csoport elhagyása, a sorscsere megtörténte azzal a céllal, hogy a „mi” és az „ők” közötti választás kényszerűsége egyértelművé legyen, s az „ők”-csoportban a befogadás ígérete valóra váltható lehessen. Ez zajlik le például az anyaországi tradíciók értékcsökkenése, leromlása nyomán, amikor az erodálódott identitás egy másik (befe: kisebbségi, kifelé: többségi) csoportszinthez próbál alkalmazkodni. Ám a kihullás-csoportban is csak később derülhet ki, hogy belülről nézve ugyancsak „mi”-csoportból és „ők”-csoportból áll, függetlenül attól, hogy egyéni vagy csoportos mintát követ. Az önazonosság-keresés és a másságmeghatározás nemcsak tárgyi, értékrendi, mentalitásbeli másságokat tükröz, hanem a kultúraátvétel, az asszimiláció útján kísértéseket is jelenthet. Nos, éppen ez a „tévutak labirintusa”, a „privát lojalítások laza agglomerációja”, amelynél az

asszimilációk kontra disszimilációk hatására (Geertz kifejezésével) „nem a különbségről, szeparatizmusról, egyensúlyról és szintézisről van már szó, hanem szétszórtságról, bizalomról és kapcsolatokról”.

E szétszórtság, bizalom- és kapcsolathiány tehát nem belülről jön, nem a közösségek felől segíti a nagy nemzeti célok mellett a kicsik védekezőképességét érvényre jutni, hanem éppen ellenkezőleg: a környezeti nyomásnak, fölszívódásnak épp a védekezés kényszere okán szinte kézenfekvő útja vezet a meneküléshez, a nyíltan választott migrációhoz.

Kitartó szokásunk, hogy a migráló társadalmi csoportokat ugyan nem irigyeljük, de tudjuk azt is, hogy az eredeti közösség sem volt egynemű, egykultúrájú, egyöntetű. Sőt azt is, hogy az elhagyott társas milió nem a megrekedt közösség formációjában marad, hanem olyan határkapcsolatok bővítik/szűkítik utóbb, amelyeket nem definiál szükségképpen valamely geopolitikai határ, viszont az emlékezet, az azonosulás vagy a honvágy révén a kisebbségi és migráns népségek széles spektruma alakul ki – ez pedig (akár a transznacionalista kultúrák, akár a kisebbség-többség viszony szempontjából) már kevésbé csak az alárendeltség/dominancia tagoltság mentén elrendeződést kínálja, sokkal inkább az eredeti, a migráló népséget őshonos vagy lokális jellegében is meghatározó belső tagoltság mentén építi újjá egy másik környezetben (mint erről James Clifford a diaszpórák kapcsán oly tanulságosan szól, lásd Clifford 2000).

Mindez még inkább relativizálhatóvá teszi az asszimilációk és migrációk problematikáját, ha azt úgy tekintjük, mint a *kultúra és a politika térképének együttes megváltozását*, egy „darabokból álló világ” újabb korszakát, amely nem csupán (a jó vagy akár rossz értelmű) provincializmus és kozmopolitizmus mentén rendeződik el, hanem a benne zajló népséggmozgások is folytonosan relativizálják az „egésről” alkotott képünket. Az „egyre messzebbre ható kapcsolatok létrejötte az egyre bonyolultabb megosztottság mellett” nem ellentétek immár többé, hanem „a részek mindig egy egészhez illeszkednek”, „a kultúra ‘konfigurációs’ fogalma kezdi kiszorítani a kultúra régi, az egész emberi nemre vonatkozó fogalmát a maga diffúz, nehézkes és önmagára vonatkoztató szemléletmódjával. Kultúra helyett most kompakt, összefüggő és összetartó, önálló kultúrákról van szó: társadalmi organizmusokról, szemiotikai kristályokról, mikrovilágokról. A kultúra lett az, ami minden népnek van, /.../ mégpedig mindegyiknek a sajátja...” (írja Geertz 2001). S minthogy az elhatárolások, amelyeket (akár a szociológusok, akár a piackutatók, akár a régészek vagy a kulturális antropológusok szótárát vizsgáljuk) a természettel ellentétes folyamatban az emberi együttélés univerzális mintája, vezérfonala alapján fogalmaztak meg a 19. század vége óta, bizony a mintákat önkényes fogalmak együttesével írja le, közös és egymásra emlékeztető jegyeket nevez meg, kutatva folytonosságok, összehasonlíthatóságok, életforma-elhatárolások és közös jellemzők után. Ám „a nagy egész keresése itt nem megbízható vezérfonal többé, a zártság elérhetetlen ideállá válik”, a jelenségek elválaszthatatlanok szűkebb és tágabb környezetüktől, akkor is, ha a közös képzetek, közös érzések, közös értékek rendszerét mint konszenzusok lehetőségét keressük. *Nincs már területi kompaktság, helyi tradicionalizmus, kulturális identitás, amely a kollektív identitás-tájképek megrajzolhatóságát igazolhatná...* (Geertz u.o.)

Ha pedig ez így elfogadható, akkor a migráns tömegek „kiilleszkedése” és adaptációja, asszimilációja és akkulturációja nem drámai *kultúrávesztés* a szó pejoratív értelmében, s a változó rend és egység sem lehet igazi kiindulási alapja a folyamatok megértésének. Mert ha hiába keresünk érvényes „próbálkozásokat, amelyek elemeire bontják és vallatóra fogják a különbségek rendjét”, hiába kreálunk az asszimiláció és a kultúraváltás lenyomatairól szóló siránkozásokat, akkor esetleg érdemes arra is tekintettel lenni, hogy az asszimiláció ellen migrációval és a kényszerű migráció ellen asszimilációval védekező társas csoportok nemcsak közvetlenül egymás mellett találhatók, nemcsak nem hagyják el egymást egyszer-s-mindenkorra, hanem *kölcsönkapcsolatban, áthatásban maradnak* később is. „Egy olyan világ képe, amely tele van hintve különböző kultúrákkal, sűrűn be van vetve a gondolatok és érzések kisebb-nagyobb, össze nem függő egységeivel – a világ szellemi és lelki

összetettségének pointilista képe – semmivel sem kevésbé félrevezető, mint az egyforma nemzetállamokra szabdalt áttekinthető világ elképzelése” (Geertz u.o.).

A területi politikák, az irányítás új problémái, avagy a migrációs kérdések, melyeket politológusok, néprajzkutatók, munkaerő-menedzserek, gazdasági jogászok, bankárok vagy épp felszabaduló kolóniák népei vallanak, ekképpen visszaigazolja egy kissé, hogy egy ország „különböző méretű, jelentőségű és eltérő jellegű ‘népének’ sokasága, amelyeket egy átfogó történeti, ideológiai, vallási vagy bármilyen másfajta kerettörténettel fűznek össze közös gazdasági és politikai struktúrává. /.../ A ‘kulturák’, a „népek” vagy az „etnikai csoportok” korántsem a konszenzus határaival meghatározható identitás-kötegek, hanem egy kollektív életben való részvétel változatai, ami egy tucat különböző síkon, egy tucat különböző dimenzióban és területen zajlik egyidejűleg”, vagyis „a kulturális komplexitás egyetlen – persze nagyon is pontatlan és szabálytalan, labilis és meghatározhatatlan – egészzé fűződik össze...” (Geertz u.o.).

Amit Geertz itt a „kis világok kötegeként” taglal, s ami voltaképpen ha szétesni látszik is, ténylegesen mégis egyben marad. Mert a kulturális identításoknak és etnikai csoportképző elemeknek nagyfokú általános érvénye nemcsak az egyes alrendszereket vagy csoportokat, hanem közelebbről nézve az egymással többé-kevésbé szolidáris, szomszédsági vagy rokonsági alapon hasonlatos közösségeket is jellemzi – sokszor éppen azért, mert körülöttük a változások örvénye sodor, egyben tartja, még nagy távolságok dacára is virtuális közösségként fogja át őket. Éppen ezért, amint azt bevezetőmben említettem: az asszimiláció, migráció, kultúravesztés és társadalmi dekonstrukció jellegzetességei rendszerint kihatnak még azokra a folyamatokra is, amelyeket *a maguk teljességében koránt sem kell pusztulásuk kezdő szakaszának tekinteni, hanem épp úgy lehet őket értékelni, mintha mindig meglennének az alapjai a közösségek újraalakulásának.* Meglehet, nem ugyanolyan lesz a diaszpórák közössége, vagy a migrációs csoportoké, mint volt starthelyükön, ám az asszimilációs folyamatban – legyen az akármily teljesnek látszó – mindig megmarad annyi az egykor volt identitás morzsáiból, amennyit az újabb nemzedékek, vagy a kapaszkodóikat elvesztő csoportok még mindig megragadhatnak és közös tartalomként fölmutathatnak. Az identitástörmelékek is részei a kulturáknak, mert azok sosem valami nagy teljes egész entitásként léteznek (még monolit formájukban sem), hanem olyan *társadalmi terekben honosak, amelyek a kulturák közötti szférában teljesítik be kommunikációs funkciójukat, s nyújtanak magatartásmodellt, értékrendet, vagy azt a lehetőséget, hogy az újabb nemzedékek, a „kihullottak” vagy a diaszpórába száműzöttek elleshessék, fölhasználhassák, követhessék egyes mintáit.*

A kulturális antropológia, különösen ha a politikára vonatkozó nem-konszenzuális tudás antropológiai megfigyelését vállalja feladatául, nem vállalkozhat arra, hogy politikák, tömegek, államok vagy csoportok között egyensúlyt, összhangot teremteni próbáljon. Az új szintéziseknek megvan a maguk ideje, s a szétesőfélben lévő világ ma nem tűnik alkalmasnak valamely pompás szintézis kialakítására. Az asszimiláció vállalására kényszerülő társadalmi csoportok, vagy a migrációba menekülő etnikai csoportkulturák sem okvetlenül arra vannak beállítódva, hogy valamely „lógia” tudassa velük, mi is lenne-lehetne feladatuk. Nem valószínű, hogy komolyan kellene hinnünk a liberalizmus és individualizmusok vehemens korszakában, hogy a cselekedetek, társadalmi mozgások és értékrendek, rivális hatalompolitikák és ezeket elviselő társadalmi tömegek nem föltétlenül fogékonyak a kívülről jövő, aggodalmas, vagy belülről jövő, elkötelező befolyásolási szándékok irányában. Már az a kérdés is, honnan nézve diaszpóra valami, kik felől szemlélve „kirepültek” a diaszpóra egyedei és csoportjai...? Ez szinte költői kérdés vagy provokatív politikai packázás is lehetne – hisz elszármazniok bizonyval nemcsak ezért kellett, mert úri kedvük úgy diktálta, hanem mert körülményeik így hozták... Ha folytonosan tételezzük, hogy csakis a *kontinuus közösségek* tesznek lehetővé konzekvens, egyensúlyos létformákat, akkor valószínűleg *tévedünk*, s alkalmasint az is bizonygatható lenne (teszik is, nem kevesen), hogy a migráló tömegek java része jobb körülmények közé kerül, több sikert arat magának, s inkább meg szolgálja az elismerést, mintha „odahaza” maradt volna egy lepusztuló világ részese... A kirepülés és beilleszkedés, immigráció és asszimilálódás nemzedéki botránya nemegyszer visszajára fordul a második-harmadik

nemzedékeknel, az idegenné váltak bár még idegenebb társadalmi térbe kerüljenek is, ott jó eséllyel építenek ki belterjesebb, védettebb világokat. Az bizonyos, hogy teszik ezt jó időn át „valakik ellen”, s közben változnak maguk is, hogy változtathassanak környezetükön, de aligha volna garanciánk arra, hogy saját társadalmukban, ahonnan a szétszórásba indultak, ennél sokkal konszolidáltabb lenne a helyzetük.

Gondolatmenetemenek ez a kifejelete nem kíván elsiklani a különböző típusú diaszpórák, emigráns csoportok, menekültek, száműzöttek problémás létmódja és beilleszkedésük kényszerei fölött. Mindössze annyit hangsúlyoznék, hogy éppen az antropológia nem társadalomfölötti, hanem *émikus megismerő attitűdje* sugallná azt a belátást, hogy elvont konkrétságú migráns csoportokról kevéske értelmeset mondhatunk... – annál inkább átláthatunk folyamatokat és nemzeti vagy nemzetközi trendeket, ha *konkrét csoportminőségekből* indulunk ki. Nem szándékom itt új kérdéskörbe vezetni érvelésemet, de a kutatásaim során több ízben megérteni próbált „kiskun identitástudat” nyomán módomban volt belátni azt is: akár évszázadon át szunnyadhat egy etnikai identitás, ha nincs módja, nincs érvényes eszköztára, vagy nincs értelmes *programja az identitás-állandó fönntartásának*. A hazai kun história, és a kunokra vonatkozó interpretációk előszeretettel keverik bele a lokális identitásba a vallásit, az igazgatási önállóságba a gazdasági autonómiát, a kulturális és magatartásbeli sajátosságok közé a történelmit, a kulturális örökség részeként megnevezve a környezettel való szembenállás morális kötelezettségét, s mellette a társadalmi-technikai haladástól elmaradó viselkedésminták hasznavehetetlenségét. Ám a lokalitás, mint a történetileg legitimált magyar társadalomfejlődés egyik alapeleme, *számukra* nem a „nemzetit” tartalmazta, hanem a helyi értékrend és normák megőrzésének keretét, melyet elvitatott, átformált vagy deformált a nemzeti program, így az kénytelen volt olyan formákba visszahúzódní, amelyek révén megőrződhetett, survival-funkciója elvileg megmaradt, s kínálkozó esetben megújulhat még... A diaszpóra-felfogásoknak tehát az a képzete, hogy nemzeti kereteiket elhagyó kulturális szatellitekről volna itt szó, szinte képtelenség, ha például a helyükön maradó, onnan még asszimiláció fenyegető veszélye idején sem menekülő népességről teszünk megfigyeléseket...: *belső diaszpórák* is kialakulhatnak ugyanis, melyek a csoportképző és csoportfenntartó mechanizmusoknak azzal a trendjével szállnak szembe, amiket az „eredeti centrumból periférikus helyre” szétszóródottak köre éltet, s amelyeket az „eredeti szülőföld, őshaza esetleges visszatérési helyeként” értelmez a kollektív tapasztalat (Clifford 2000). A mozgásosság, határápítés és „a visszatérés konstitutív tabujának távoli jövőbe kitolása” tehát inkább valamifajta nemzetállami normák mentén tételezhető fogalomkörbe tartozik – ezekhez képest például az a hajlékonyság, s olyan fokú alkalmazkodás-képesség, amely nem tapad meg a konkrét helyhez való visszatérés vágyképénél (tehát nem „a visszatérés teleológiájára orientált” – mint James Clifford írja), adott esetben sokkal komplexebb értéktartalmat vél megformálódni akkor, ha a diaszpóra képes marad *saját kultúráját* egy másik helyszínen, más körülmények között is újraalkotni. Illetve: „a kitelepítés, szenvedés, alkalmazkodás vagy ellenállás közös, folyamatos története ugyanolyan fontos lehet, mint egy különleges eredet projekciója. És a diaszpóra diskurzusa szükségképpen módosul, amint lefordítják és adaptálják” (Clifford 2000). Sőt, nemcsak adaptálják, de ki is teljesítik: „Bármilyen purista ideológiák legyenek is, a diaszporikus kulturális formák sosem lehetnek a gyakorlatban kizárólag nacionalisták. Transznacionalista kapcsolatrendszerekbe illeszkednek, amelyek többszörös kötődésből épülnek, és egyszerre rejtik magukban a befogadó országhoz és normáihoz való alkalmazkodást, és a nekik való ellenszegülést” (Clifford u.o.).

Távol álljon tőlem, hogy a politikai pragmatikusságokkal szembeni stratégiák között a lehetségesnél igazságtalanul kiemeltebb szerepet tulajdonítsak a *diaszpóra-létnek*, a diaszpóra-kultúrákat mintegy idealizálva. De szeretném azt a belátást erősíteni, hogy a határképző folyamatok és gyakorlatok közepette (sőt ellenére) korántsem vezetnek folytonos konfliktushoz a különböző kirekesztő és bekebelező politikák. Nem is egy, magát rövid megtelepedés után már „őshonosnak” tekintő népesség eleve úgy jut(ott) letelepedési térhez, hogy onnan kiszorított másokat, akikből diaszpórák lettek, illetve maga a „honkeresés” is gyakorta azért történik, mert „kicsukottá”, kirekesztetté vált

egy néptöredék valahol a glóbuszon. Az autochton lét és a migráns- vagy diaszpóra-lét egyaránt igényli a kisebbségi legitimációt, amely valamelyik *többséggel szemben* elnyerhető tér, kedvezmény, terület, funkció mentén rendeződik, s idővel azt is célozza, hogy önálló térhasználat vagy megtelepedés révén *legitim rangot* nyerjenek azok az egyedei, akiknek nem okvetlenül, de eredetileg javarészt egyfajta elidegenített földhöz való tartozása határozta meg hollétét és hovátartozását. Persze érdemes elgondolkodnunk azon is, hogy a feltételezett törzsi, kisvárosifalusi, etnikai csoportkulturális közösségeken túl, amelyeket valamiért egy másik hegemonia űzött el szerves közegükből, hogyan lesz egyre gyakoribb a migráns egyén típusa, aki máshol él és dolgozik, mint ahol született; városba megy – bár vidéki; külföldre utazik – bár itthon van életvezetési közege; s ingázik – mert munkát csak távolabb kapott... Mindezzel (mondhatnánk) univerzálissá vált a migráció, fölváltotta a részvétel élményét a szeparáltság, bevándorlók töltik fel a kiüresedő városokat, végtelen létszámú függő tömegre épül az iparosodott gazdaságok rendszere, mobil szolgáltatóra formázott a kortárs életmód megannyi eleme... Vagyis, siránkozni lehet a migráns lét, a kitaszítottság, a száműzöttség állapotán, de lassan már azokat lesz könnyebb definiálni, akik még nincsenek száműzve, akik maguk a bekebelezők, akik funkcionalitása is esetleg csupán attól függ, van-e még kiket kirekeszteniük...

A kollektív száműzöttség, mint a diaszpóra antropológiájának egy későbbiekben elemzésre méltó jelensége, nemcsak arra hívja föl a figyelmet, hogy a kisebbségi, migrációs, vagy diaszpóra-lét közösségek, intézmények, sőt államok kizárási és bekebelezési politikáinak eredménye, hanem arra is, hogy az asszimilációs folyamatok éppúgy szükségképpen relativizálhatók, mint az áttelepült populációk léthelyzetei. Tételezhetjük, hogy léteznek előző hazájukhoz képest idegen vidéken új életformálásra vállalkozó, a saját régi életkörülményeikből kitessékelt közösségek – de ezek olykor pusztán a rövidebb történeti időszakok alapján minősülnek diaszporikusnak, hosszabb időtávon már csak azokhoz képest kizártak, akiket egy másik államalakulat vagy társadalmi milió már bekebelezett. A diaszpóralét tehát kevésbé egy határhelyzet, mint inkább a *határátjárások egyik formája, a köztesség egyik alakzata*, s alapjában véve „de-territoralizált” lényege is csupán az asszimiláltság előzménye, a destrukcióból következő másságtudat és kultúramegőrzési kényszer intézménye. A diaszpórák, kirekesztett népcsoportok egyetemes térképe így nemcsak történeti szakadások (sőt szakadékok) színeitől tarkállik, de a kortárs, nemzetek feletti és nemzetek alatti, kultúrák közti és szubkulturális létformák problémakatalógusa is. „A diaszporikus szubjektumok tehát a modern, nemzetek feletti, kultúrák közötti tapasztalat önálló változatai. Így historizálva a diaszpóra nem válhat a modern, komplex vagy pozicionális identitások mestertrópusává vagy alakzatává, amelyeket keresztez és elmozdít a faj, a szex, a nemi szerep, az osztály és a kultúra. /.../ Fontos komparatív kérdések merülnek fel az utazás és lakás eltérő területei körül, a régió (például „a Dél”, mint a diaszporikus elvagyódás célpontja), a (neo)koloniális történelem, a nemzeti beolvadás, az osztály, és a nemi szerepek szerint specifikálva” – írja James Clifford is, majd Paul Gilroy „változó azonosságokról” szóló teóriáját ismerteti és összegzi ekképpen: „A tradíció inkább tekinthető folyamatnak, mint célnak, és itt nem arra használjuk, hogy meghatározzunk vele egy elveszett múltat, sem hogy megnevezzük vele a kompenzációnak egy olyan kultúráját, amely helyreállítaná az elérhetőséget. Itt sem áll szemben a modernitással, és nem kell megidéznie üdvöztető, idilli képet festve róla... /.../ A tradíció most már az időt és a teret átszelő törékeny kommunikatív kapcsolatok fogalmi megragadásának egyik módja lett, ami nem a diaszpóra-identitásoknak, hanem a diaszpóraidentifikálásoknak szolgál alapul. Újrafogalmazva tehát a tradíció nem a diaszpóra-kultúrák egy közös tartalmára mutat rá, hanem olyan rugalmas tulajdonságokra, amelyek lehetővé teszik köztük az interkulturális, transznacionális diaszpóra-párbeszédet. /.../ Azonosulások – nem azonosságok, kapcsolatfenntartó aktusok – nem előre adott formák: ez a tradíció részlegesen összekapcsolódó történetek hálózata, a kereszteződések állandóan elmozdított és újrakitalált tér-ideje” (Clifford, i.m.).

A bevezetésben idézett sorokban Geertz jelzi a partikularitások iránti érzék és a kipróbált receptek elleni ódzkodás igényét, szükségét az antropológiai gondolkodásban. Az etnikai asszimilációs és a

nemzetközi-hazai, határokon túli és határokon belüli migrációs folyamatok értékelésénél – úgy vélem – éppen ezt a kételkedést, épp a rákérdezés gesztusát lehetne érdemben használni, vagy olykor egyenesen intézményesíteni is. Az esszencializmus és a partikularizmus közötti átjárások, falak helyetti vagy hidak és átereszek menti okfejtések ahhoz a tapasztalathoz (vagy legalábbis meggondolandó megfigyeléshez) vezetnek, amelyek ugyan kiindulhatnak abból, hogy a diaszpóra az itt és az ott kapcsolatát definiálja újra, de akkoriban, midőn számos nép, ország, társadalom már korántsem csak az eredet és a visszatérés tengelye mentén definiálja magát, hanem sokszor inkább a mozgást, kommunikációt, cserét és hovatartozásokat transznacionális hálók révén feltételezi, ezenfelül átfogja a száműzetés és az együttélés művészetét, újragondolja a hódítás és különállás képességét. A diaszpórában megbontott identitást látni márcsak azért is egyszerűsítés, mert „a kortárs diaszpóra-diskurzusok megőriznek bizonyos kapcsolatot a hontalanság olyan történelmi tapasztalataival, amelyeket meg kell tartani a maguk komparatív feszültségében és csupán részleges lefordíthatóságában. /.../ A diaszpórák és a diaszpóra teoretikusai a fordítások, nem pedig az ekvivalenciák mobil terének ösvényein találkoznak össze” (Clifford, i.m.).

Ami pedig a kutató, avagy a teóriák mentén tapasztalatokat elrendező antropológus gondolkodása számára még jelentősebb feladatot kínál, az a kultúravesztésről sopánkodók meggyőzése arról, hogy a kisebbségi-etnikai vagy szubkulturális elemek nem tárgyak, amelyek elveszíthetők, s egy etnikai csoportkeveredés vagy nyelvcsere-helyzet nem elsősorban arról szól, hogy „pusztul minden, ami régen oly szép, jó és tiszta volt”, hanem arról is, hogy régen is pusztult – de gyarapodott, formálódott is, és régen sem volt tiszta! Csak egy látványosabb hibridizáció mentén jogosabbnak tűnnek ma már az aggályok, s a „jó és tiszta” volta is főként attól függött, kivel-mivel szemben érvényesülhetett, milyen volt a térbeli és időbeli környezete, s miféle formába tagolódott be újonnan, amelynek szerepéről, lehetőségeiről még kevesebb a tudásunk, mint lesz majd idővel a hatása, szerepe, feltétele...

Mindez korántsem jelenti azt, hogy az asszimilációs policy-k, a hibrid formációkba tagoló gesztusok, a primér érdekek szerint rendeződő identitásvédelmek ne határoznák meg túlságosan is az asszimiláció különböző típusainak megvalósulását. Ennek változatai között éppúgy ott vannak a határon túli magyarok magyarországi letelepülési lehetőségének hírhedt lehetőségei (Schengen ide vagy oda), jelen vannak a térségi és politikai vagy etnikai tagoltsági kérdések (hátrányos helyzetű régiók, roma lakónépesség térbeli elhelyezkedése, megszűnésre ítélt megyék térbeli-igazgatási áttagolódása, stb.), az érdekkapcsolati stratégiák és az etno-logisztikai megoldások (kedvezménytörvény, roma segélyprogramok, speciális parlamenti kisebbségi képviselő, pártok alá szerveződő etnoszféra stb.) is, amelyek olykor valamiféle neo-tradicionális birodalomépítés eszközei éppúgy lehetnének, mint pusztán elterelő gesztusok, amelyek csupán elfedni hivatottak szociális kérdéseket. A kizárás, mint büntetés, és a bebocsáttatás, mint áldás, éppen abban a hatalmi döntéskörben lehetséges *interaktív mozzanat*, amelyben a *kultúrák találkozása és hatékony együttélése* van soron. E keveredéseknek nem okvetlenül az elfogadás az alapja, nem szükségképpen a bennszülöttek és a bevándorlók közötti világok felülről szervezése a feladata, hanem inkább a veszteségek és túlélés hányadosának elrendezése, amelynek formája kevésbé a koegzisztencia, s még kevésbé a lokális szinteken is túllépő „kulturális világrendszer” megteremtése, inkább az uralom múltbeli taktikaival nem szakító jövőtervek intézése. Ehhez pedig nincs szüksége semmiféle hatalomnak a legitim kisebbségi csoportok és kultúrák beilleszkedését külső kényszerekkel vagy adaptációs folyamatokkal segíteni – már pusztán a kisebbségi környezet hatása is olyan, hogy látszólag a *fennmaradás feltételeként a kultúravesztést igényli*. Azt a kultúravesztést, amely egyúttal belefoglalás, nyereség, alkalmazkodási policy is. Olykor szinkronban, olykor szemben a térbeli kormányzás bevált, megmerevedett, vagy ön maga szerepét is kereső miliójében...

Irodalom

Appadurai, Arjun 2001 A lokalitás termelése. *Regio*, 3:9.

- Bakk Miklós – Bodó Barna 2003 *Státusdiskurzus*. Temesvár, Szórvány Alapítvány.
- Barth, Fredrik 1996 Régi és új problémák az etnicitás értelmezésében. *Regio*, 1:3-25.
- Bourdieu, Pierre 1985 Az identitás és a reprezentáció. *Szociológiai Figyelő*, 1:7-22.
- Clifford, James 2000 Diaszpóra. *Magyar Lettre Internationale*, 39.
- Geertz, Clifford 1994 A „bennszülöttek szemszögéből”. In *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Budapest, 200-216.
- Geertz, Clifford 1994(a) A forradalom után: A nacionalizmus sorsa az új államokban. In *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég Kiadó, 104-125.
- Geertz, Clifford 1994(b) Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity. *Public Lectures* 7., Collegium Budapest.
- Geertz, Clifford 1998 Az identitás politikájáról. *Magyar Lettre Internationale*, 31. Elektronikus forrás: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre31/geert.htm>
- Geertz, Clifford 2001 Darabokból álló világ (A kultúra és a politika térképének megváltozása). *Magyar Lettre Internationale*, 49. (nyári) szám
- A. Gergely András 2003 Kisállam nem állam? Interkulturális átmenetek és multikulturális divergenciák a kisállamok uniós csatlakozási folyamatában. In Hülvely István szerk. *Kisállamok a globalizálódó nemzetközi rendszerben*. MTA PTI, Európa Tanulmányok 7., Budapest, 78-124.
- Kapuscinski, Ryszard 1999 A migráció mint életstratégia. *Magyar Lettre Internationale*, 33. (nyár), 24-26.
- Kilani, Mondher 2003 Az etnológia paradoxona. *Anthropolis, kulturális antropológiai folyóirat*, kézirat (fordítás), megjelenés alatt.
- Kjosszev, A. 2000 Megjegyzések az önkolonizáló kultúrákról. *Magyar Lettre Internationale*, 37 (nyár), 7-10.
- Kovács Éva 2003 Etnicitás vagy etnopolitika? Bizonytalanságok az etnikai identitás értelmezési körül. In Bárdi Nándor – Fedinec Csilla szerk. *Etnopolitika*. TLA, Budapest, 43-56.
- Kovács Éva 2004 Előszó. In ugyanő szerk. *A gazdasági átmenet etnikai tájképei*. PTE-BTK Kommunikációs Tanszék – Regio Könyvek, TLA Budapest, 7-17.
- Lévi-Strauss, Claude 1999 *Faj és történelem*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Lucassen, Leo 2002 A cigányok történelme nem csak üldöztetések és áldozattá vált emberek története. Kende Ágnes interjúja. *Amaro Drom*, 04, hálózati forrás: www.amarodrom.hu/archivum/2002/04/12.html
- Niedermüller Péter 1999 Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. *Replika*, 38. Elektronikus változat: <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/honlap/>
- Papp Richárd 2003 *Etnikus vallások a Vajdaságban?* MTA Kisebbségkutató Intézete – Gondolat Kiadói Kör, Budapest.
- Salat Levente 2001 *Etnopolitika a konfliktustól a méltányosságig*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 200-219.
- Sik Endre 2000 Kezdetleges gondolatok a diaszpóra fogalmáról és hevenyészett megfigyelések a diaszpórakoncepció magyar nézőpontból való alkalmazhatóságáról. In Sik Endre – Tóth Judit szerk. *Diskurzusok a vándorlásról*. MTA PTI, Budapest. Elektronikus forrás: <http://menedek.hu/docs/diskurzusok/08.pdf>
- Szabó Zoltán 1999 *Diaszpóranemzet*. Osiris, Budapest.
- Varró Zsuzsa 2003 Összetéveszthetetlen hasonlóság. Az etnikai identitás és a hagyományokhoz való viszony a budapesti kurd közösségben. In A. Gergely András – Papp Richárd szerk. *Kisebbség és kultúra. Antropológiai tanulmányok 1*. MTA – ELTE – Könyv Kiadó, Budapest, 202-211.
- World Directory of Minorities*. Edited by the Minority Rights Group International, 1997.

A térszerveződés szimbolikus üzenetei. Tér-átélés és politika a kilencvenes évek elején

BÍRÓ A. ZOLTÁN – BODÓ JULIANNA

Terek, szimbólumok a politika antropológiai értelmezésében

A. Gergely András alábbi tanulmánya a Szabó Márton által szerkesztett *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról* című kötetben látott napvilágot. Azért is emlékezetes számunkra ez az írás, mert ugyanabban a kiadványban – a kiadvány alapjául szolgáló kutatási program keretében, a közös munka és gondolkodás eredményeként – mi is közöltünk egy írást a szimbolikus térfoglalás témakörében. Azóta több alkalommal is a kölcsönös hivatkozás tárgyát képezték ezek a szövegek, amikor a politikai antropológia világában kalandozva a térhasználat különböző esetei váltak vizsgálataink tárgyává. Ez volt az az alkalom, amikor kiderült: szemléletmódunkban, a kutatott témák antropológiai megközelítésében sok a közös pont, ez pedig a továbbiakban mindhármunk számára rendszeresítette a kölcsönös egymásra figyelést, az egymás iránti szakmai érdeklődés folyamatosságát.

„A politikai térhasználat különbségeinek megértése... nemcsak hatalmi-politikai kihívások felfedezését, hanem a modern társadalomtudományi gondolkodás egyik lehetőségét kínálja” – jegyzi meg AGA tanulmánya bevezetéseként. Alapvető fontosságúnak tekinthetjük ezt a kijelentést, hisz ilyen tematikájú vizsgálatainkban magunk is kiindulópontként kezeltük a társadalmi tér különböző szférákra történő felosztását, a nyilvános és a privát terek használati módjainak alakulását, azok változását. Kutatásaink ugyanis azt mutatták, hogy a jelzett térformák közösségi használata nemcsak a konkrét terekre irányul, hanem képes megjeleníteni szimbolikus formában a társadalmi mozgások természetét, a hatalom működési módozatait, a tértípusok közti határvonalak elmozdulása pedig nemcsak a helyek (a locusok) átalakulását jelzi, hanem az adott közösség identitásépítésének ágenseként is működik.

AGA a magyarországi rendszerváltás folyamatában, annak első korszakában az „új hatalmi tér” kialakulását, a politikai világ újrafelosztását teszi vizsgálat tárgyává. Megközelítésében a tér társadalmi, illetve politikai szférára tagolódik, de a kettőt nem lehet élesen elválasztani egymástól, hiszen a nagy társadalmi változások idején épp a kettő egymásnak feszülésének, a határvonalak képlékenységének lehetünk tanúi. A rendszerváltás folyamatában AGA értelmezése szerint az új politikai szerveződés arra törekedett, hogy az előző korszak térbelileg is koncentrált hatalmát kiterjessze, mintegy területileg is megossza azt. Érdekes következtetés – és ez a szerző előző munkáira alapozva is értelmezhető –, hogy a hatalom térbeli újrafelosztása tulajdonképpen a társadalmi tér rovására növelte meg a politikai teret.

Amikor tanulmányunkban a rendszerváltást kísérő rituális térhasználat székelőföldi gyakorlatára fókuszáltunk, azt tapasztaltuk, hogy a helyzet sajátossága – ami részben a térség lakosainak kisebbségi mivoltából fakad – a térhasználat változásaiban mutatkozik meg a legmarkánsabban. A rituális térépítés ugyanis a térhasználat olyan szimbolikus változatait mutatta, amely a társadalom nyilvános és privát szférája közti határvonalat alakította át. Ezek a térbeli praxisok nemcsak a ceremonikus alkalmak adott korszakban megnyilvánuló formáit mutatták, hanem a társadalmi térszerkezet változásai által kirajzolódó etnikai identitásépítés új gyakorlatait is. Az új hatalmi szerkezet működésének nem jelzései, hanem tulajdonképpen kieszközlői voltak a térhasználat, térbirtoklás eljárásai. Ebben a helyzetben pedig – az AGA által jelzett politikai és társadalmi tér viszonylatára utalva – a kisebbség önfelmutatását célzó ceremonikus események szintén a politikai

tér növekedését jelezték, de olyan sajátos formában, amelyben a nyilvános rituális alkalmak mintegy teret nyújtottak a politikai szereplők megmutatkozására is.

Nem kétséges tehát, hogy – A. Gergely András alábbi tanulmányából idézve – „a konkrét fizikai térhez mindig valamely szimbolikus tér is rendelődik”. A tér ugyanakkor mindig a használat által nyeri el szimbolikus jelentését. A térhasználat mikéntje, annak dinamizmusa, rituális, ceremonikus formája pedig nem önmagában a társadalmi/közösségi eseményeknek a térbe történő elhelyezését mutatja, hanem a térszerkezetek közti határvonalak eltolódását, a felosztás, az elfoglalás, a birtoklás módzatait. Ezek a módzatok pedig a nagy társadalmi változásoknak nem kísérőjelenségei, hanem adott esetben éppenséggel kieszközlői lehetnek. Akárcsak azok a rituális, ünnepi események, amelyek nemcsak nyugtázzák az egyénnek a közösségben bekövetkezett társadalmi pozícióváltozását, hanem maguk eszközlik ki azt.

Az a szakmai tudás és érzékenység, amellyel AGA kezelte a jelenséget, továbbra is ösztönzőleg hat a társadalmi tér használatával foglalkozók számára. Figyelemfelhívó, amikor megjegyzi: „A politikai antropológia mai vizsgálódásai... a politikai főhatalom modern intézményeit, az autoritások átalakulási folyamatait és a befolyásolás árnyaltabb, szimbolikusabb mechanizmusait tárják fel”. Azt, amit AGA ebben a tekintetben kiemelkedően fontosnak tart, napjainkban sem téveszthetjük szem elől: a politikai tagoltság térbeli önkifejezésének, a szimbolikus térfoglalás rituáléinak vizsgálata ma is időszerű szakmai feladatként tételeződik.

A.GERGELY ANDRÁS

A térszerveződés szimbolikus üzenetei. Tér-átélés és politika a kilencvenes évek elején

A társadalom mindig és mindenütt a térben települ. A **társadalmi térhasználat** módjai és feltételei viszont korántsem egyformák az egyes kultúrák, népek, nemzetállamok, politikai diskurzusok alakítói számára. A politikai térhasználat különbségeinek megértése ezért nemcsak hatalmi-politikai kihívások felfedezését, beszédmodok artikulálását, hanem a modern társadalomtudományi gondolkodás egyik lehetőségét is kínálja.

A tér mindig és mindannyiunk által átélhető jelenség, a politika nemkülönben. Egymáshoz vitathatatlan közük van, legalábbis annyiban: miként fejeződik ki a politika a térben és hogyan jelenik meg a tér a politikában?

Minthogy a tér is meg a politika is nehezen megfogható természetűek, s mert a tér a vele foglalkozó település- és tértudományok szerint leginkább földrajzi kiterjedésében ragadható meg, a társadalmi térhasználat gyakorta csak mint település- és igazgatástudományi szakkérdés mutatkozik, esetenként szimplán irányítási-igazgatási problémaként tematizálódik.^{/1/} De mert a modern politikatudományi, filozófiai, szociológiai, antropológiai megközelítés már nem rekedhet meg ezen a szinten, ezért a térben létező jelenségek szimbolikus megjelenítődésének, kollektív reprezentációjának is érdemes némi figyelmet szentelnünk.^{/2/}

A társadalmi tér átélését csak részben tekintem szociológiai jelenségnek, jóval inkább valamiféle szimbolikus cselekvés-sornak, amely a nyilvánosság szintjén jelentkezik, vagy ott a leginkább megragadható. Írásom alapgondolata szüzséje az, hogy a nyilvános teret beépítik és átépítik a politikai hatalom rejtett mechanizmusai, s a térfelhasználás a szimbolikus politikai érdekek szolgálatába szegődik, ezzel kovácsol önmagának olyan szimbolikus tőkét, amelynek felhasználásáról a továbbiakban csakis ő maga dönt, a társadalmi beleszólás pedig esélytelenné válik minden demokratikus intézményesség ellenére.

A politikai hatalom térgazdálkodási gyakorlata vagy térbeli megjelenítődése ugyanakkor a direkt politikai ráhatások mellett egy sokkalta nehezebben nyomon követhető beavatkozási módot, a **szimbolikus uralom** hatékony eszközszerét használja föl a közösségi terek kézbentartására és a társadalmi tér-átélés manipulálására. A szimbolikus gondolkodás éppen a posztmodern korszakban nyerte vissza a kényszer- és előírásmentes állapotát, a többértelműséghez való viszonyát, a „valóság megkettőzőjének” rangját. ^{/4/} Ám a szimbolikus gondolkodásban gyakorta előfordul, hogy a hatalom meglévő távolsága, idegensége egyszerűen úgy szimbolizálódik, mint rendezett valóság és annak szervező elveként objektiválódó jelensége. A „rendezett valóságban”, az illetén térfelosztásban jószerivel a társadalmi közösség folytonosságának nyilvánvalósága válik képzetessé. Holott a tér a cselekvők és a cselekvések viszonyrendszere, többdimenziós diskurzus helyszíne, amelyet térközök és téridők bontanak szeletekre, de végső soron a hatalmi kapcsolat és a szimbolikus kapcsolat nincs közvetlen egymásra hatásban, nem redukálható egyik a másikra. A társadalmi diskurzusok viszont, amikor az intim terek és a közterek elosztásában érdekelt felek között zajlanak, a kultúra tükréként, a közösségi összetartozás együttthatójaként működnek. A társadalmi közösségi tér az ember és a környezet megszemélyesített viszonya, amely azonban nem tulajdonviszonyban, hanem szimbolikus kapcsolatrendben nyilvánul meg, mert a szimbólum nem valamely mechanikus reflexió vagy a politikai valóság egyszerű reprezentációja, hanem nagymértékben függ az őt körülvevő érték-tértől, értékszelekciós attitűdöktől, illetve kiszolgáltatott a szimbolikus tőkeképződés (Bourdieu) folyamatának.

A társadalmi valóság és annak megjelenítése ugyanakkor nem függetleníthető a hatalom kizárólagos birtoklásáért folyó harctól, amely a társadalmi világ felosztásának legitim definíciójára és ennek

csoport-teremtő vagy csoport-megszüntető következményeinek elfogadtatására irányul. A harc tétje tehát olyan hatalom, amely kikényszerítheti a társadalmi világ egyfajta szemléletét (vízióját) a divízió, vagyis a fölosztás által, azonosság és egység, természetes folytonosság és szakadás, eredet-identitás és tér-identitás közmegegyezéssel definíciójával. Az autoritás, amely kinyilatkoztatásaival, tekintély-beszédjével és a **tér tartományában** megvalósított **határolásokkal** igyekszik létrehozni a maga érdekeinek megfelelő fölosztást, önkényesen kényszeríti ki sajátos területi egységeket, amelyek sem az eredet, sem a kulturális, gazdasági vagy politikai erőviszony-határokkal nem esnek egybe (Bourdieu 1985). A társadalmi világ ez új, szimbolikus felosztása egyfajta **performatív beszéd**, amely azt akarja, hogy amit kimond, az meg is valósuljon, s rákényszeríti az érintetteknek olyan közös szemléleti és fölosztási elveket, amelyek percepció és recepció kategóriák által hatnak, vagyis egységes szemlélet kívánnak az azonosságról és azonos szemléletet az egységről (Bourdieu – Boltanski 1975). A társadalmi tér e jelképes felosztásának és a társadalmi egység e felosztások általi átstrukturálásának mindig megvan a maga intézményesített eszközrendszere, amely különösen a szimbolikus szférában megfogalmazódó, az elismertséget folyó küzdelemben kinyilvánított aktusai miatt izgalmas.

A politikai valóság a „nagypolitika” szintjén, vagyis a nemzeti vagy országos keretben reprezentálódik, ugyanakkor azonban a politikai uralom elsősorban az erő kifejezés és a „többségesség” elve alapján kialakított legitimitás révén jut térkiszajátítási érvekhez, jogokhoz. Mivel azonban nem interpretálódik minden érdektörekvés és minden főbb politikai cél a „tér nyelvén”, magát a térfoglalást többféle szimbolikus eszköztár hordozza. A politikai állam és a politikai társadalom térelosztási „társadalmi szerződése” viszont korántsem egyféleképpen értelmezett, a legkevésbé sem azonosan gondolt tér-képzeteket tartalmaz, s a térkiszajátítás módja még ennél is kevésbé egynemű. A térnek a politikával kialakított kapcsolata korántsem köznapi téma, ugyanakkor a térbeliség értelmezése mégiscsak a politikai kultúra történetéből következik, tehát megértéséhez szükség van azokra a fogalmi kapaszkodókra, amelyek térbeli képzeletünket segítenek értelmezni a politikai gondolkodás jelen korszakában.

E ponton viszont nemcsak a térfelfogások sokfélesége, hanem egyúttal a szimbolikus szférák felé is kiterő kell tennünk, mivel a **társadalmi tér-képzeteket** leggyakrabban **szimbolikus formák** és **szimbolikus funkciók** hordozzák. A szimbolikus szférák elemzésekor sorra vehetnénk számos társadalomkutató elemző szempontjait, hiszen a politikai élet mindmennyi területe szimbolizálódik valamiképpen, olykor a szimbólumok önálló életre kelnek, összeolvadnak más jelentésekkel, s gyakorta a szimbolikus és a valóságos közötti terület válik a társadalmilag átélt identitás alapjává. A szimbolikus megjelenítődés olykor csupán helyettesít valódi politikai aktusokat vagy tartalmakat, megerősít identitásokat, és elősegíti egyén vagy társadalmi csoport lét-határainak kijelölését is egy szimbolikus szférában. Vagyis a **tér fogalma** a mindennapi gondolkodásban erőteljesen kondicionál egy „szociális térszemléletet”, más szóval a társadalmi környezetről való olyan véleményt, amely a beilleszkedtség, a csoport-hovatartozás tartozéka, s mint ilyen, valamiféle jelképiséget rejt magában. E jelképiség természetesen nem azonos az egyén, a csoport vagy a politikai reprezentáció egyes szintjein. Jelen keretek között nem lesz mód arra, hogy a teljességre törekedve öleljem föl a tér-fogalmak maradéktalan körét, sem pedig arra, hogy a szimbolizáció folyamatát végigkísérjem. Az alábbiakban abból indulok ki, hogy a politikai szimbolizáció részint tudatos, részint mechanikus eszközrendszere kialakít egy olyan fogalomkört, amelynek alapja illetve főszereplője a tér, s a politika a „téri beszéd” révén törekszik valamiféle hatáskeltésre, öngazolásra, olykor pusztán mentegőzésre. Úgy látom, a politikai közbeszéd bizonyos mértékben „tér-nyelven” folyik, vagyis a kommunikáció olyan metaforák segítségével történik, amelyek több-kevesebb kapcsolatban állanak a köznyelvben használatos tér-fogalmakkal.

Természetesen el fogom kerülni, hogy körülményes definíciókat erőlködjek össze a tér fizikai, földrajzi, államjogi, historikus, szociál-pszichológiai vagy szervezetszociológiai fogalmáról. Ezeknek (talán) bármelyike alkalmas lehetne valamely tudományág elemi tér-definíciójához – ám más tudományok más tér-definíciói éppoly elfogadhatók lennének, s ha mindezeket sorra venném,

nehezíteném ama szándékom megvalósulását, hogy a „politikai térhasználatnak” az utóbbi években-évtizedben kialakult formuláit, szókészletét világítsam meg néhány konkrét példával. Mindössze arról készítettem egy rövid leltárt: hogyan beszél a politika a **térről**, vagy talán inkább a **tér által**. A politikai nyelv ugyanis gyakorta szól utasítólag, kényszerítőleg, jogilag, s néha „fajilag” vagy „etnikailag” nyilvánul meg, számos esetben történetileg fogalmaz – ám észrevehetően egyre gyakrabban „térileg” szólal vagy szólít meg. Ennek persze a legközvetlenebb oka Magyarországon vélhetően az, hogy a Horthy-, majd a szocialista korszak sok évtizedes geopolitikai függéskényszere után hirtelen a „nemzeti” szuverenitás élményének föllángolása, s ezt követően egy nemzetállami közérzet állampolitikai szintű átélése történt meg itt. Ez ráépült arra az előzményre, hogy a politikai kultúra hazai (és regionális) történetéhez évszázadok óta hozzátartozó kiszolgáltatottsági tudat és sérelmi politizálás egyik alapeleme maradt a **térbeli korlátozottság** érzése, aminek kifejezése folytonosan jelen volt a hazai és a regionális politikai közbeszédben. Pedig a **tér** – bár a róla szóló magyar szakirodalom kifejezetten szegényes – annál inkább jelen van a közgondolkodásban, minél kevésbé definiált, s megmaradhatott valamiféle emocionálisan töltött **köznyelvi** fogalomnak. A társadalomtudományok arról tanúskodnak, hogy a térrel kapcsolatos felfogások akkor töltődnek föl újabb **értéktartalmakkal**, amikor a politikai represszió vagy éppen a politikai korlátozottság feloldódása következik be. A térbeliség, a tér beélésének egyéni érzése, a társadalmi mozgáster kitarulása vagy megnyílása rendszerváltásonként hoz egy-egy fellélegzési lehetőséget, amikor jobbra sor kerül magának a tér-képzetnek újrafelhasználására, tartalmainak átértelmezésére is. Ad absurdum, jelen korszakunkra vonatkozólag még azt is mondhatnánk, hogy maga a **rendszerváltás folyamata**, amely egyebek között egy identitásváltozási időszak is, valójában egy „térbeli történet”. Ennek a térbeliségnek néhány elemét szemlézem alább, még korántsem rendszerező szándékkal, inkább afféle tudományos „patch-work” formájában, de azzal a végső céllal, hogy a „foltok” megjelenését, a foltocskákat hordozó társadalmi „szövetet” közelebbről megismerhessük.

A szimbolikus és a térbeli

A köznapi gondolkodás, és sok esetben a tudományos gondolkodás is egy *horizontális* és *vertikális* dimenziót tekint térnek. A topológiai vagy társadalomtudományos szemléletmód szerint a *határoltság*, a *szomszédság* által meghatározott *közeg* „teszi” a teret (vagy mint azt E.F. Gautier egy évszázada karakteresen megfogalmazta: a „biológiai hazafiságtól” a „földrajzi hazafiság” felé átalakulást). A szociálpszichológiai és szimbolikus antropológiai nézőpont szerint a „*saját térnek*” a környező, ellenséges világtól való visszaszerzési kísérlete kíván meg egy adott terület fölötti uralmat. Claude Lévi-Strauss szerint például a tér nem egyszerűen valamely valóságos terület, nem is a képzelet kiterjesztésének helye, hanem egy merőben strukturális elem, mondhatni topológiai, ezért egy tér (spacium) helyei (places) tisztán struktúra-alkotók, ami lehetővé teszi, hogy valami valóságos elem betöltsé azokat. Értelmezésem szerint a **konkrét fizikai tér** „fölött” mindig valamely **szimbolikus tér** is megtalálható (így pl. a politikai intézményekhez rendelődött historikus konnotációk, „jelentéstörténetek”, hierarchiák, vagy a hatalom potencialitását övező szimbolikus erőfölény is térbeli dimenzióban értelmeződik). A szimbolikus tér tehát valóságos talapzatokon épült valódi társadalmi jelenségek köré-közé tagozódik, valóságos emberek körül szerveződik, akiknek magatartását gyakorta *szimbolikus cselekvések* jellemzik).

A **tér** lehet persze **rendszer** is, sajátlagosan formalizált egység. Elegendő itt csak arra gondolni, miképpen tekintik az állampolgárok a **hatalom** intézményét a **térben** is **elkülönült egység**nek. A térbeli képzetek történeti, politikai vagy geopolitikai elrendezése egy izgalmas históriájú, jelképes tartalmat hordozó, bizonyos időszakokban pedig kifejezetten a szimbolikus gondolkodás része, **rendezőelve** lesz. A mai szimbolikus gondolkodásban is gyakorta előfordul, hogy a hatalom meglévő vagy állandóan fenntartott távolsága (*power distance*) és idegensége egyszerűen úgy szimbolizálódik, mint „**rendezett valóság**” és annak szervező elveként objektíválódó jelenség. Ez a „rendezettség”, s a rendteremtéshez mint a hatalom legitimáló funkciói közül a legfontosabbhoz rendelődött „teljesítmény” bizonyos körülmények között a társadalmi közösség folytonosságának

nyilvánvaló biztosítékeként, hordozójaként reprezentálja magát, akár ha titokban vagy láthatatlanul marad, akkor is így veszik tudomásul. A társadalom és a hatalom közötti tényleges kapcsolat azonban sokszor csupán *szimbolikus kapcsolat*, s e *viszony* nem a politikai valóság reprezentációja, hanem nagymértékben függ az őt körülvevő érték-tértől, az egyes társadalmi csoportok értékszelekciós attitűdjeitől, a politikai reprezentáció egész intézmény-rendszerétől is. A politikai diskurzus rendszerint tartalmazza ennek a reprezentációnak számos jelét, a hierarchikus képzetektől a demokratikus szlogenekig, a rendszer egészének képszerű ábrázolásától a jelképes határkonstruálásokig, de maga a reprezentáció sem független célzott befogadóktól, időtől és tértől, hanem végső soron kiszolgáltatott a (Bourdieu által leírt) szimbolikus tőkeképződés folyamatának is.

A **térről** szólva nem pusztán természeti területet, biológiai zónát vagy településföldrajzi jelenséget mondok, hanem olyan szociális képződményre gondolok, amelyet nem csupán fizikai és geográfiai értelemben, vagy a gazdasági és társadalmi szerkezet létrehozta mezőben lehet körülhatárolni (ez lehetne puszta szociális „táj” is), hanem emberi magatartások, kulturális együttathatások, integrációs folyamatok eredményeként kialakult (vagy csak megnevezett), sajátos mi-tudattal elsajátított, részben kizárásokkal, határokkal definiált **virtuális valóságszelet**ként, amely akkor válik megnevezhetővé, ha átélésének lehetősége adott és a köztudatban meg is képződik. Számomra a cselekvésmezőkben épp az a fontos, hogy a társadalmi interakciókban folytonosan változó, ám *virtuális környezet*ként mindvégig észlelt jelenségről van szó, amelyet motivációk, indítékhálózatok, kihívások és feleletek töltenek meg, vagyis folyamatos kommunikáció játszódik le bennük, s ez tagolja közösségivé és priváttá, hatalmivá és személyessé, feszültségekkel telivé és tartalmaktól gazdaggá a teret. Claus Offe például háromosztatú modellben írja le a politikai hatalom küzdőtereit: az államapparátus politikai elit-szintjének, az anonim csoportok és kollektív cselekvők szintjének, valamint a kommunikációs áramlatok és a politikai kultúra szintjének viszonyában, s szerinte e három szint a *valóságra vonatkozó definíciók* segítségével verseng a kulturális hegemoniáért. Vagyis a küzdőterek kölcsönhatása nem egykönnyen átlátható, s a harc nem közvetlenül pénzért vagy hatalomért, hanem definíciókért folyik. Az ilyen terekben zajló csatározások, mivel javarészt észrevétlenek maradnak a köznapi mikro-kommunikáció szintjén, s csupán esetenként sűrűsödnek politikai cselekvéssé, lehetővé teszik az autonóm nyilvánosságok és kommunikációk kialakulását, erősítik a kollektív cselekvőképességet, s ezen az úton alakul ki a „magánterülettel” szemben a habermasi *nyilvánosság*, amely maga is egy **területként** jelenik meg. Úgy vélem, hogy a legátfogóbb politika-képet éppen az **uralmi tér** definíciójával, az éppen adott állapot körülövekelésével kell szűkíteni, s lehetőség szerint nyomon kell követni ennek nyilvánvaló vagy jelentésszerű változásait. Az uralmi térben a **politikai hatalom területi eloszlásának** dinamikájától meghatározott irányítási döntéspotenciálnak lokális megjelenéséről van szó, amely a hatalomgyakorlási funkciók hierarchiájától függő nagyságú és erősségű. A politikai antropológiában a **térbeliség** fogalma egyrészt a jogrendszer, másfelől a társadalomszervezet politikai megmutatkozásának módozatait, a térségi és társadalmi kapcsolatok megjelenésmódját takarja, ugyanakkor az archaikus társadalom stabilitását biztosító eszköz, amely a korai államképződményekben „időtlen erőként” biztosította az *állam létesülése előtti* társadalomszervezet kontinuuus fennmaradását és *térbeli állandóságát*, mint olyan totális intézményt, amely a fizikai erők fölötti ellenőrzés és a szabályozás feladatát látja el, s ennek kétféle határolás: a belső térben a jog, a külsőben a háború az eszköze. A korai politikai antropológusok jóvoltából tehát olyan **térfogalom** terjedt el, amely (szándékuktól függetlenül) az Európán kívüli vagy nem-európai társadalmi fejlődés elmaradottságáról kialakult kritikát tükrözte. Majd a gyarmati függetlenségi harcok fellángolásának időszakában a politikai antropológia **tér-képzetét** nagymértékben szélesítette a megváltozó **mozgásterek** elemzése, illetve a **centrum-periféria** dimenziók megfogalmazása, majd a „marginális zónák” elmélete, vagyis az elszigetelt **térbeli-kulturális elterjedési területek** olyasfajta tipológiája, amely a kulturális rétegek és minőségek hierarchiáját, a *marginális* ember negatív privilegizált kisebbségi joghelyzetét fogalmazta meg.

A politikai szociológia ugyancsak eltávolodott a korábbi, makroökonómiai szemléletmódtól: Pierre Bourdieu számára a szimbolikus javak a szimbolikus csere eszközei, amelyben a társadalom **gazdasági terének** szimbolikus értékét az a történeti kapcsolat határozza meg, amelyet annak birtokosa és a valamiképpen álcázott birtoklás- vagy uralomforma közötti viszony jellemez (Bourdieu 1978:399). Egyszóval az uralom módja és a szimbolikus legitimitás között Bourdieu is alapvetően meghatározott viszonyt feltételez. Foucault pedig, aki szerint „a fegyelem analitikus teret szervez”, mivel „felosztja az egyéneket a térben”, ezért a törvénykezési-politikai funkciók között a legyőzhetetlen hatalomra jellemző tevékenység-ellenőrzést „a felosztás művészetének” minősíti, megemlítve, hogy az emberi test és a „politikai test” a maga közvetlen környezetével mint „kis állam” fogható fel, hiszen a meghatározott terek nemcsak annak az igénynek felelnek meg, hogy ellenőrizhetők legyenek, hogy megakadályozzák a veszélyes kommunikálást, hanem annak is, hogy hasznos teret teremtsenek (Foucault 1990:41, 193-196, 283).

Látható tehát, hogy a szociológiai (és az általában vett társadalomelméleti) tematizálások sok tekintetben gazdagodtak az antropológiai hagyományból is. A politikai antropológia kutatóinak mai vizsgálódásai pedig már egyenesen a politikai főhatalom modern intézményeit, az autoritások átalakulási folyamatait és a befolyásolás árnyaltabb, szimbolikusabb mechanizmusait tárják fel. Ezek centrumában nem a leigázó, a területfoglaló nagyhatalmi erőszak, a fejlődés irányítását kézben tartó beavatkozó politika áll, hanem épp ellenkezőleg: a kortárs társadalomkutatás a lokalitások, a térbeli-települési egységek, az etnikumok felől tekint az állam **központi** intézményeire és az etnikumok saját, az állammal rendszerint gyökeresen szemben álló **helyi** intézményeit részesíti előnyben. Ennek a perspektívaváltásnak fél évszázadon belüli látványos lezajlása közben sokan elemezték ezeket a problematikákat már jóval előttem is, és számos kutatásból egybecseng az, hogy a lokalitások nézőpontjából a társadalom politikai tagoltságának **térbeli** önkifejeződése szükségképpen a **politikai mező-ben**, annak intézményeiben, vagyis a pártok, képviselők, normák, értékek helyi, illetve országossá növesztett közvetítő hálózatainak szintjén jelentkezik. Az intézményesülésben végbemenő önérvényesítés számos szimbolikus és tényleges politikai erőhatás reprezentálója – nemegyszer csupán **jelképhordozó**, szemantikailag is kifejeződő momentumok alakjában.

„Az uralmi kapcsolatok tisztán politikai terét a hatalmaknak és a javaknak a földrajzi térben való elosztásának, és a szereplő személyeknek ebben a térben való eloszlásának kapcsolata határozza meg; a javaktól és a hatalmaktól való földrajzi távolság jó mutatója a hatalomnak” – írja Bourdieu (1985:19). E logikával végiggondolva a szimbolikus javak hazai piacának eseményeit és játszmáit, láthatóvá válik, hogy nemcsak a magyar társadalom egyre erősödő érdekkülönbségei „szimbolizálódtak” a politikai szférában, de a politikai küzdelmek központi vagy helyi szereplői is látványosan eltérő befolyással rendelkeztek, s ennek alapján igen eltérő játszmákat is folytattak az elmúlt évtizedekben. A gazdasági vagy szimbolikus térben megjelenő integráló hatások korántsem csupán a priméren intézményes (és velük szemben a direktan intézményellenes) körülményeknek és szándékoknak kedveztek, hanem olyan passzív szereplehetőségeket is nyújtottak, amelyek értelmezése nem lehetséges a társadalmi mozgások szintjén, mert azok jobbra csak a szimbolikus politikai szférában jelennek (jelenítődnek) meg.

Amikor tehát itt a **politikai térről** beszélek, ezt legáltalánosabb értelemben a *fizikai tér egy elkülönült szegmensének* tartom, amelyet a politika sajátít ki és növel egyre nagyobbra. Egy látens szférában persze a társadalom is „feszegeti” a legitimált politikai térhatárokat, de korántsem minden törekvés a politikai térben jelenik meg, hiszen ez a **társadalmi térnek** is csupán egy része. Tapasztalható a hazai rendszerváltás időszakában, hogy már maga a rendszerváltó politikai állam is a **térben mozog**, térelegybe fejezi ki önmagát. „**Átmenet**”, szokták-szoktuk mondani – átmenet valahonnan valahová, múltból a jövőbe, jelzős szocializmusból a jelzős kapitalizmusba, „vasfüggöny” mögül az előtérbe, a Balkánról a Nyugatba... – hogy csak a legszokványosabb metaforákat említsem. Az átmenet rítusai a leválás/elkülönülés, a fennmaradás/működés és a megtestesülés/integrálódás hármas lépcsőfokát kísérik, mégpedig a régi jelképrendszerhez képest szokatlan, újszerű

interpretációval. Az **általános térből** a tranzíció során kiválasztódnak a **kitüntetett terek**, a térkitöltő megoldások egy új pozíció, egy új rendszer köznapi szerkezetét töltik meg. A ritualizált cselekvéssorban azonban már nem a **térszerkezet** kiépítése zajlik, hanem sokszor csupán a politikusok avagy a „mediátorok” munkájának elfogadtatása, akik az eszmék és a társadalom mozgásait, a rendezettség látszatát vagy célját, az ideologikus tartalmú történetek ünnepi térbe helyezését (szűkebb értelemben kizárólag a maguk cselekvésének legitimálását) próbálják biztosítani. Az átmenet a rendszer-, és a politikai identitás-változás, valamint a struktúra-módosulás formája, amely formai hordozója a belső mozgásoknak, s amelynek legitimitása sok szempontból épp a **térbeli** (külső) környezet elfogadó gesztusától függ (lásd Európa Ház, Közös Piacba csatlakozás, NATO-felvételi kérelem, stb.). Van persze számos **belső** feltétele magának a kiterjedésváltozásnak, mint egyebek között a (megsokasodó és osztódó) plurális pártrendszer például, vagy a hatalommegosztás térségi rendszere a hatalom **térbeli osztottsága**, vagyis **centrális** (térben is koncentrált) jellegét megszüntetve **territoriálisan is megosztó** technikái, de ezeket most nem tárgyalom részletesebben.

A magyar rendszerváltozás első éveiben újraközpontosodott, visszacentralizálódott a hatalmi szféra, újra kialakult egyfajta „**hatalmi tér**”. Ugyanakkor mégiscsak megtörtént a politikai világ egyértelműen kommunikált újrafelosztása – mégpedig makro- és mikroszférára: a társadalmi **makroszférában** elkülönült a politikai szféra keskeny és a társadalom széles pástja, s a **mikroszférában** ugyanígy kettévált a meglévő totalitás mikropolitikai és mikrotársadalmi térre. (Természetesen a mikrotársadalom és a mikropolitika számára is megképződött a **térben egyre távolodó** makropolitikai tartomány, s a központi hatalom szférájától is eltávolodott a helyi politika és a helyi társadalom). Ez a térbeli tagoltság, osztottság, a **politikai tér relatív növelése a társadalmi tér rovására** a rendszerváltás egyik leglátványosabb virtuális története, amit épp ennek ellenkezője kísér az ideológia szintjén, ahol a politika visszahúzódása a társadalmi térből kimondottan programos, ám korántsem valószínű volt.

Röviden úgy foglalnám össze a politikai tér újrafelosztását, hogy miközben a **nemzeti tér** újrakialakítása korszakos program lett 1990-től, a **települési tér** még jobban elmosódott, a **társadalmi térben** pedig nagymértékű mobilitás indult meg. A **virtuális** társadalmi tér még a korábbihoz képest is átláthatatlanabb lett az első demokratikus (MDF-) kormányzat idején, s attól kezdve úgy is maradt. A **politikai** hatalom által uralt **térben** a politika döntéshozó szintje „elemelkedett” a társadalomtól, s továbbra is létezik a **központi** (irányító, uralkodói) akarat, amely a társadalmat és az önkormányzatokat vagy öntevékeny egyesületeket a „törvényalkotó”, a „jogalkotó” többletjogaival tartja kézben, az egyszeri pór számára éppoly **távoli** erőként, mint amilyen (talán) mindig is volt. Ez a rendszerváltással egybeeső új „tereosztás”, amely a politikailag is tagolt teret **uralmi térre** és **alattvalói térre** felezi, nincs tekintettel arra, hogy maga a társadalmi egész elfogadja-e a modernizált gyámkodást, amelyet a társadalom legfőljebb a négyévenkénti voksolással színezhetsen át (de lényegén változtatni nem képes). A koalíciós kormányzat kialakította azt a politikai stratégiát, amelyben a választópolgárok tömege nem más, mint **hódítási terep** a pártok számára, akik elvileg a közjó és a közakarat evidens megtestesítői lennének, ám ez esetben már a kezdetektől elidegenedtek. A magukat „demokratikus többség által megválasztottnak” tekintő kormányok olyan tekintély- és **térkiszajátítást** vittek véghez Kelet-Európában – amelyet csak akartak. Tükrözte ezt a szabadságot és a majdani következményektől való félelmet a politikai változásokat vagy választásokat megelőző kiegyezés-készség, megjelenítették ezt a hatalmi bizonytalanságot a koalíciós előtárgyalások és titkos paktumok, de igazolja ezt a rövidéletű berendezkedettséget a parlamenti (párt-)frakcióelhagyók nagy száma, sőt a menekülések, a vádaskodások, vagyis a különféle **térszerző** ellentámadások megsokasodása a politikai horizont két pólusán. Mindezt végül a **perszonális tér**, a társadalmi közérzet és értékrend számos kondíciójának megromlása követte, ami kifejeződik nemcsak abban, hogy a politikai pártok nagy száma ellenére a pártok tagsága csupán elenyészően kis arányú, hanem abban is, hogy a szavazásoktól távol maradók nagy tömegei a „civil engedetlenség” vagy a kivárás taktikáját követik. Következésképpen a

tulcentralizált pártállamtól és a monolit politikától visszahódított **személyes tér** egy újabb nagy kollektivitás, a demokratikus változások **kollektív terének** kialakítása közepette veszett el ismét, illetve tagolódott a **jobb/bal** osztottság által, a **politikai centrumba** törekvő pártok, a „szimbolikus közép” kijelölése és az új társadalmi törésvonalak kialakulása által./5/

Magában a nem-verbális politikai kommunikációban egy logikusan áttekinthető eszme van. A rendszerváltó állam esetében a pártállami társadalmi „szétesettség” helyetti „nagy egység” kreálása mint krízismegoldás, valamiféle virtuális egység formájában, igen reményt keltő eszmének tűnhetett a kormánypolitika számára. Viszont ez a politikai reprezentáció egyedül azon a primér hiten alapul, hogy a nagy egészen belüli kis egységek **megjelenítésével** a rendszer természetesen biztosítja a reprezentálandók reprezentációját. Ezzel szemben azt tapasztaljuk, hogy legjobb esetben is csupán magát a – Habermastól vett kifejezéssel – reprezentáció eszméjét reprezentálja. Továbbá az a **politikai reprezentáció**, amely reprezentáltakra és reprezentálókra osztja szét a társadalmat, amely szimbolikusan (vagy valóságosan is) kisajátított redisztribúciós eszköznek tekinti a társadalmi képviseletet, s amely a **politikai horizont** újrafelosztási lehetőségét hatalmi aktusként kezeli, az állampolgárok fiktív egységével szemben stabilizálja a politikusok, központi és kiszolgáló technokraták elidegenült, valódi társadalmi kapcsolatok nélküli csoportját. Ugyanazon központi kormányzati **specifikus tér**, amely a demokráciát, a liberalizmust, az összefogásra és egységre késztetést hirdeti meg, valamiféle jelképes politika helyszíne lesz, a változások levezénylésének egyfajta **mágikus tere**. A politikai hatalom ugyanakkor épp a politikai tér ilyen megkettőzése és a mágia előidézésének feladattudata miatt nem képes tolerálni, hogy a társadalom mentális térképén nemcsak a jobb és bal dimenziói léteznek, hanem annál jóval szélesebb **társas kapcsolati térben** van jelen az integritás-igény, s emiatt a társadalmi többség a maga aspirációit nem érzi a politika nyelvére lefordítottak, vagyis reprezentáltak.

A **térátélés** változása a közelmúlt történetében két további lényeges momentumra hívja föl a figyelmet. Elsőként a Szovjetunió korszakos **térvesztésére**, ami a gorbacsovi fordulattól kezdve a csatlósállamok szuverenitás-növekedésével, vagyis szimbolikus **politikai terük visszanyerésével** járt együtt. Mert mi tagadás, sok szempontból épp ez a regionális independencia tette lehetővé magát a rendszerváltást is. A szovjet **uralmi tér** határbomlása a múlt és a jövő szimbolikus **határvonalának** megjelenítődését és a valóban geopolitikai jelentőségű átalakulás lehetőségét eredményezte, a kelet-európai régióban a szövetségi elkötelezettségből felszabadulás ígérte is hozta: az 1988-89-es **határnyitás** a németek előtt, amely a berlini falomlással együtt igen erőteljes **tájékolásváltással** örvendeztette meg Kelet-Európát, s elkezdődött az európai volumenű **térátrendeződés** is (migráló tömegekkel, a Varsói Szerződés felbontásával és NATO-reményeink ébredésével, a Közös Piacba csatlakozásunk álmával és a térbeli szomszédainkkal kötendő alapszerződésekkel, stb.). Vagyis a korszak, mint rendszer-stabilizációs időszak, és a régió, mint potenciális piaci térség kerül a társadalmi, s eminensen a politikai szimbolizáció eszköztárába. A térátélés változásához ugyanitt kell említeni az állami szuverenitás **térstabilizáló** attitűdjét is, amely kezdve attól, hogy a „rendszerváltó” új miniszterelnök „tizenöt millió magyar lélek” miniszterelnöki képviseletét ígérte vállalni, s folytatva a magyar nemzetállamiság túlhangsúlyozásáig, az ország **területi integritásának** később államnacionalizmusba fordult szélsőségességéig számos változatban megjelent. Ide venném még azt a jelenséget, hogy az Antall-korszakban a külpolitika mint „sikerágazat” kapott sokféle prioritást, s mint **térelosztó** hatalom kezdett működni a regionális térben – elegendő itt a román, szlovák, ukrán viszontválaszokra, vagy a sokféle módon reprezentált fajmagyarkodással szembeni egész nyugati visszhangra gondolni. A szűkösnek bizonyuló **nemzeti tér** éppen az Antall-kormány fénykorában a hangulati politizálásnak már pusztán csak szimbolikus térbeli-történeti meghosszabbítása volt (a Horthy-korszak visszaidézése, az akkori prosperitás ideájának idealizálása, majd Horthy újratemetése mint **szimbolikus térfoglalás**, egy restauratív nemzetpolitika jelképes kezdete, amit azután már szükségképpen követett „Nagymagyarország” mint **külső tér** sejtelmes belsővé tétele (a földrajzi-politikai-etnikai határok firtatásával, a Duna-gate üggyel, a vajdasági magyarok iránti aggodalommal, Tőkés László

Nobel-békedíjra javasolásával, és egész „Kompország”-közérzetünk újramegfogalmazásával). Tegyük hozzá: a nemzetpolitika ilyen megvalósításában egyfajta narratív konszenzus is érvényesült, valamiféle feltételezett társadalmi jóváhagyás halk kifejeződése, amely mint **a társadalom szimbolikus válasza** ugyancsak a diskurzus-szférában hatott, s lett egy, a kormányzat által éppenséggel nem kívánt identitás-elidegenedés eszközévé.

Szintúgy megképződtek a **térfoglalás** helyzetei a pénzügyi szférában, a tulajdonviszonyok számos új körülménye közepette – ahogyan Habermas írja: „a gazdaság és a közigazgatás valóban túlnőtt az életvilág horizontján”, „úgy tűnik, minden *perifériává* vált”./6/ E folyamatban a politikai hatalom legfőbb ősi törekvése, **hatóterének korlátlan növelése** kapott ismét főszerepet. Olyan, a jelképesnél sokkalta triviálisabb fennhéjázásról pedig, amilyen az Antall-kormánynak a budai várba telepítéséért és „magaslati” regnálásáért indított küzdelem volt, már nem is érdemes említést tenni, annyira nyilvánvalóan megfogalmazódott benne a szimbolikus emelkedés vágya, az országvezér megfelelő piedesztálra emelése, az uralmi státusnövekedés, a „méltó helyre” magasodás erőszakolása.

Ugyancsak a nyilvánosság előtti **térfoglalás** és **térvesztés** szép szimbólumai lengték körül a pártok és politikusok szimbolikus helykeresését, a militarista szókészlet használata jellemezte a pártok közötti kampányküzdelmek érveit: ellenzéki sóhajtások és szocialista győzelem-mámorok is ugyanazt a **térbirtoklási** vágyat, a területiális jelenlét manifesztálódását jelzik, amellyel tele volt a sajtó, a televíziós választási műsor, a helyi választáskutatási beszámolók és a kampányeszközök nagy tömege.

Mivel az egyének fölötti jelentéstér rendszerint valamely politikai cél, eszme, érdekszféra eszköze is,/7/ és térbeli kiterjedése csupán szimbolikus ugyan, mégis e tér „többletjelentése” is benne rejlik az eredendő cél közlésében, éppen a szuverenitás, a legitim **határokkal** kerített önálló terület közösségképző tartalma miatt. Mary Douglas szerint a „minden egyén lényében ott húzódó” határok voltaképpen olyan **szimbolikus határok rendszerét** adják ki, amelyek átszövik a mindennapi élet egész terepét, mivel mindegyik határhoz meghatározott cselekvésmenetek és morális elkötelezettségek tartoznak. A **szimbolikus viselkedés** a társadalom életének nyugodt, megállapodott szakaszaiban a **morális rendet** jeleníti meg, de ha ennek körülményei bizonytalanná válnak, ha a társadalom szereplőinek pozíciói megváltoznak, akkor a társadalom megosztottsága, kulturális határok menti felszakadozása az addigi konszenzusok megbontásának előidézője lehet (írja Hofer 1992:41-44). S egyúttal – teszem hozzá én – megteremtője egy új, rituális összetartozás-élménynek, elősegítője új **határ**-definícióknak és szimbolikus térfoglalási aktivitásnak.

A térfoglalás és térbirtoklás alighanem ősi történelmi eszköz, egyúttal jelkép is, amely korántsem tudatosul mindig a maga teljességében. Olykor magunk sem vesszük észre, mégis a térszerzés célja van a folyamatok, jelenségek mögött. A politikai örökséggel vívott küzdelemben és a parlamenti frakciózások során például kialakult a parlamenti képviselők „átülésének” (egyik párt padsoraiból a másikba átköltözésének) megtűrése és formai legitimálása; a hajdani szektás merevség szerves folytatásaként a pártok életében egyre gyakoribbak a párttagság-felfüggesztések és *kizárások* mint exkommunikációs gesztusok: aki nincs velünk, az ellenünk van (s így tovább) – mindmegannyi **térbeli elkülönülést** hangsúlyozó politikai játszma. A rendszerváltók sugalmazta *tisztoztatás*, „*tavaszi nagytakarítás*” (MDF-óriásposzteren), a médiák „*megszállása*”, a tévések és rádiósok „*utóra tétel*” ugyancsak a hatalmi harc belső konfliktusmegoldásainak **térbeni** kifejeződésére utalnak.

Röviden: a **térben élés** és a megnyíló új terek, térközök, a kialakuló új korlátok és szabadságok mind a valóságos, mind a szimbolikus politikai szférában, így a politikai nyelvben is megjelennek, s olykor a maguk jelentésterét a jelképiség felől a valóságosság, a tényszerűség felé tágitják. Sőt, a **tér jelentése**, helyszín és történés egybeesése, a térkép egy szilárd pontjának társadalmi cselekvést jelképező volta egy ritualizálódás szakaszairól szól, amelyben a cselekvés mitikus érvényességet kölcsönöz magának a topológiai egységnek (Lakitelek, az MDF-kormányzat és a rendszerváltás szellemi szülőhelye; Marosvásárhely, mint a magyarellenés román pogrom helyszíne; Vilnius, mint

a nagybirodalmi egység robbanási centruma, stb.). Helyek emléke, a **történelem szimbolikus tereinek** közkinccsé válása illetve e kisajátítási folyamatnak akadályoztatása talán folytonos drámai epizódja a politikai harcoknak. (Lásd konkrétan: Zempléni András a magyarországi történelmi újratemetések szimbolikus szférájában kifejeződő térkisajátítási eljárásokról készített árulkodó dokumentumfilmjét, amelyben a nemzeti jelképek, a történelmi események és a kollektív emlékezet politikai célú kihasználását követi nyomon). S ugyanezt a jelképes vagy tényleges térfoglalást, a tér nyitottságával és határolhatóságával kapcsolatos huzi-vonit figyelhetjük meg a politika mindennapi „gesztusnyelvében” is. Az Ország Háza mint szimbolikus agóra, mint a demokratikus államberendezkedés intézményesült tere történelmi idők óta nemcsak a szuverén döntéshozó, hanem a politikai reprezentáció szabadságát és a politikai küzdelmek lehetőségét testesíti meg – amit rögvest kiegészíthetünk azzal, hogy a Parlament előtt újonnan fölállított kordon **zárt teret** szimbolizál, amely elzárkózottság a politikusok védelmét, védettségét, támadhatatlanságát jelzi, amit a pártpolitikáktól távolságot tartó állampolgár egyfajta jelképes elidegenedésnek is vehet, s amit némi malíciával a kormányzat és a pártok önbebörtönzésének szimbólumaként is értékelhetünk. (A Parlament fizikai megközelíthetlenségéhez képest a parlamenti plenáris ülések televíziós közvetítése a teljes nyíltságot szimbolizálja, a politikusok meginterjúvolhatósága ugyanezt a képzetet nyújtja, ugyanakkor a kivételezetteknek járó megkülönböztető jelzés és rendőrségi „felvezetés” kifejezetten a zártságot és a tértágító agresszivitást hordozza). Jellegzetes, hogy miközben az átlag állampolgár föl sem láthat a politika „*magasába*” (lám, mily triviálisan rejtjelzett térfogalom!), a politikai ünnepek **távolságcsoökkentő** gesztusként szolgálnak szinte naponta. Úgy fest: a **tér és a távolság** talán a politikacsínálás legősbibbi eszköztára, amelyet királyok, kormányok, társadalmi- és érdekerők használnak, rendszerint egymás ellen.

Társadalmi térszerzési aktusok

A szimbolikus politizálásnak eddig csak **hatalmi** aktusairól beszéltem. Említésre méltó azonban a politikai mező másik fontos aktorának, a **társadalmi** tömegnek néhány szimbolikus megnyilvánulása is. Kézenfekvő, hogy ez a sokpólusú, plurális világ a maga színességével, aktivitásával, nemegyszer a **tiltakozás szimbolikájával** vagy az asszimilálódással válaszol a politikai kihívásokra.

A **politikai térhasználat** egyik jellegzetes vonása, hogy nem az állandóság, hanem a **mozgás** a tárgya. A primitív társadalmak tér-fogalmai jellegzetesen természetiek, s nélkülözik a mi háromdimenziós fogalmainkat; a reneszánsz ember mértani, intellektuális szóképeket alkotott a térről, az Oxford Dictionary zsebkönyvének pedig már mintegy húszezer szóra rúg a térrel összefüggő kifejezéstára: a birtokolt terület, a viselkedési struktúra, a mikrokulturális szintű térgazdálkodás ma már kommunikáció-függő és dinamikus eszközzé vált. S ezt a korunk kultúráját és térszervezési elveit változtató eszközt a politika is merészen felhasználja a legkülönbözőbb **területbirtoklási** manővereinél (bővebben lásd Hall, 1980). De mert a térhasználat cselekvéshez kötött, s a politikai befolyásolás ennek tudatában többnyire a térbeli megnyilvánulásokra érzékeny, nem pedig a perszónálisakra (vagyis tömeges társadalmi mozgást érzékel konfliktusként, de nem próbálja átlépni a személyes kritikus távolságot, csakis erőszakos helyzetben), ezért a politikus a nagy mozgásokban, nagyarányú társadalmi részvételben gondolkodik, a szimbolikus szférát csupán sejdíti vagy találmányra próbálja befolyásolni. A szimbolikus üzenetek egyik legkönnyebben érzékelhető fajtája ezért a mozgással együtt járó, térbeli változást előidéző esemény vagy folyamat, amilyen pl. a menekülő vagy migráló ember, mivel a mobil vagy statikus lét is kifejeződik a térben, s kialakítja, megjelöli a maga térbeli hatósugarát).

Az Antall-korszak külpolitikája is számos jelképes formában adta a külvilág tudtára, hogy a politikai szocializációban megtanult nemzeti **térnagyság** minden nemzet társadalomtörténetében kiegészül jóvátételek, kolonizációk, revansok, elcsatolások, békekötések, népességcserék, etnikai intoleranciák szimbolikus többleteivel, s egyben azt is, hogy lehetséges a térbirtoklás önkorlátozása

(lásd példaként a Trianonban született döntés revíziója a kilencvenes években korszakos félelmet is keltett és megoldási kísérletek keresését, határátrendezési elképzeléseket is mozgósított a közvéleményben).

A politika **térbeli** megjelenését **jelképi** erővel hordozó sajátos példák mutatkoznak meg a plurális pártrendszeri profil kialakulásától kezdődően. A pártjelképek is megváltoztak a kezdetekhez képest, némelyikük jól mutatja, hogy pl. kiegészültek más, ráépülő jelentéstartalmakkal: pl. a kiscgazdák bort-búzá-t-békességet szimbolikájának változása a praktikusabb politikai kívánalmak felé tolódást mutatja; az SZDSZ választási plakátjának és pártjelképének „szabad madara” később ugyanolyan párt-kalitkába szorult, mint mások virágai, keresztjei, szentkoronái, stb., amellet is, hogy a legnyíltabban jelképezte a tér nyitottságát (vagy „uralását”) – és így tovább. Annyit mindenképpen a pártok **térkereső** tevékenységének számlájára lehet írni, hogy a maguk ingatagságában is óhatatlanul megjelenik az erkölcsi felelősség kérdése, s azé a **hataré**, amely tér és társadalom, hatalom és politika, politika és ember között szükségképpen **kulturális és térbeli választóvonalat** jelent. A cezúra fölülről szabottsága és a hétköznapi ember tárgyi ténnyé „lefokozásának” élménye kínálhatja a keretet ahhoz a más **térélményhez**, amely az egyént a maga társadalmi és történelmi terének aktív alakítójává teheti./8/ A tárgyasulás és az ellene megfogalmazott egyéniesedés e folyamatban a tényleges és a szimbolikus politikai magatartások és gondolkodásmódok eleme, a politikai közbeszéd egyik új témája lehet, mivel a szimbolikus politikai nyelvben talán az egyik legizgalmasabb belső, kontextuális elem a **tárgyasítás**. Véleményem szerint ez nem csupán a politika nyelvének pontosításokra (vagy azok látszatára) törekvéséből ered, s nem is csak az eleve „politikailag tervezett” közbeszéd formalizmusából következik, hanem a politikai centrum önérdékű gondolkodásmódjának, egész berendezkedésének és stabilitásának hordozója is. A politikai diskurzus tehát tematizál, cselekvéssé formálni szándékozik, elidegenített jelentésekkel operál, tényleges és szimbolikus reflexióknak tárja ki magát. A „metafora-vezérelt” gondolkodásban a társadalmi cselekvésfolyamat „szubjektív” célúvá degradált érték- és érdekelv marad, a politika pedig a **határokat és kereteket** jelöli ki számára, s ekként tárgyasítja, valamint ily módon helyezi el a térben.

Korunkban a társadalom dinamikája jelentősen felgyorsult, a **térbeli mozgás** épp a látszólag kitérő **térhatárok** között folyik immár, a politika „térbe nyomulása” pedig a mindenki számára ismerős mozgásjelenségek politikai evidenciává avatását eredményezi. A politikai közbeszéd ilyen **proxemikai expanziója** árulkodó jele a **hatalmi befolyás térbeli kiterjedésének, a térbirtoklás növekvő igényének**. Ám a térrel kapcsolatos szimbolikus bánásmód nemcsak cselekvés és harci eszköz lehet, hanem az emberi lét szükségképpen térbeliségének olyan evidenciája is, amely a tér és a társadalom viszonyában az előbbinek ad prioritást az utóbbi rovására, akár a megtévesztés, a manipuláció árán is. Ami önmagában még korántsem „politikailag tematizált” viszony csupán./9/ A kultúrából fakadó másság, a **tér élménye** és átélése viszont egészen más szintű a politika, illetőleg a társadalom szférájában. A mai politikai kultúra kutatója, szemben az antropológusok fél évszázaddal ezelőtti kötelezettségével (a gyarmati politikai befolyás hatékonyságának elősegítésével), ma már nem szorul rá a mesterséges térfogalom fenntartására, ehelyett tekintettel lehet a **változó mozgásterek** jelentőségére, valamint a centrumok és perifériák elemzésétől a hatalomérvényesítés jelképes rendszerének feltárásáig is elmehet./10/ Ha tud, ha képes a politikai diskurzusok kontextuális és belső határainak, jelképes jelentéstartalmainak megfigyeltésére. Az pedig, hogy a hatalom miként szimbolizálja magát, egyebek közt a nem-verbális jelzéseknek, a szavak mögötti beszédnek, vagyis egyfajta **kulturális univerzáliának** alkalmazási lehetősége is, s mint ilyen az adott politikai kultúrával összefüggésben (sőt, attól függetlenül is) az ember társadalmi létéhez, interakcióihoz tartozó jelenség, amely a szociális szimbólumok és a társadalmi rendszer közötti korrelációkon alapul, illetve olykor pusztán érvényes minták kérdése – éppen ezért elemezhető is. A szimbolikus szféra elemi **értelmezése**, a társadalmi jelenségek **jelentésének** elemi szintje is árnyaltabb asszociációkat tartalmaz, vagyis a már említett **térbeli dimenziók** (kint és bent, lent és fent, közel és távol, mikro és makro, mozgás és állapot, centrum és periféria, határok és

hiátusok, stb.) a mindennapi élet szövetében kibomló kulturális tartalmak rétegzettségét és változékonyságát is érintően hordoznak „meggondolandó” üzeneteket, és végső soron éppen a társadalmi konstrukciók dinamikus átalakulásai által válnak alkalmassá arra, hogy a társadalmi praxis kontextusait minél árnyaltabban felfoghassuk./11/

A térrel élés és a térrel bánás – politikai diskurzusforma. Számos policy sajátítja ki egyes vonatkoztatási területeit, de egészében, ezek összességében azonban hatalmi eszközzé válik. A **térbirtoklás** és a **térkiszajátítás** a reprezentativitás szintjével (így pl. a nyilvánossággal, az érintettek körével, a tematizálással, a diskurzusok fenntartóival, stb.) összefüggésben marad rejtett vagy nyilvános, leplezett vagy megjelenített, informális vagy intézményesített, legitimált vagy manipulált, külsődleges vagy belsővé tett, diskurzus-elhárító vagy provokatív tartalmú. Ezáltal maga a térszajátítás, a **tér-beélés is diskurzussá válik**, s nyilván csak addig és annyiban marad szimbolikus, ameddig sajátos feltételek, összefüggések, körülmények és kényszerek imperatív hatásúvá, eszközjellegűvé, diskurzuskizáróvá nem teszik. Egy társadalmi tér, egy települési vagy perszonális tér csupán korlátozott mértékű külső beavatkozást képes diskurzusként feldolgozni. Ennél többet már kénytelen okkupációként, erőszakként, a diskurzust nyílt konfliktussá átalakítóként definiálni. Úgy gondolom, e virtuális határ esetében a konszolidált érdekreprezentáció nyilvános konszenzuson alapul, s bár sosem állandó, lazán definiált **keretei** a hatalmi szférában is érzékelhetőek. Magyarán: ez a szimbolikus térhasználat „maximuma”, amelynek határain túl már a direkt politikai mechanizmusok érvényesülnek./12/ A tér-beélés nyelve tehát a politikai szemantika tartományába vezet, amely idővel talán eszköze lehet annak, hogy segítségével körülírható vagy mélyebben megérthető legyen számos olyan jelenség, mint pl. a tanyatelepülések vagy kisvárosok definiálatlan lokális státusa, a politikai reklámok hatás-szférája, a politikai nyelv stílushasználata, a politikai „célzott beszélgetés” másik partnerének, a „megszólított” társadalomnak egységes képzete, stb.

Térbeli tagoltság és politikai osztottság egymásra hatásai a törzsi, állam nélküli társadalmak és a komplex társadalmak elemzői számára számos területen ugyanazokban a társadalmi problematikákban jelentkeznek, s lényegében három fő területen körvonalazhatók: a szimbólumok és hatalmi viszonyok összefüggéseiben, a szimbolikus személyiség- és közösség-reprezentáció szintjein, illetve a szimbólumok és változások figyelemmel kísérésében. Hogy csak egy tematikát említsek: a „haza szentsége...” mint képzet mennyiben eszköze „az elveszett paradicsom” rekonstrukciójának, tehát a régvolt szép és jó világ újrateremtési kísérletének, vagyis a rendszerváltás utáni nemzetállam-restaurációs kísérlet mi módon hordozza a „megszentelt” térhez és a múlt időhöz való viszonyt, ez mennyiben szimplán politikai, önlegitimáló, vagy általában a preindusztrializált társadalmak politikai identitásformájára jellemző örök szükséglet, stb.

Magyarország e polarizált társadalmi fejlődés-skálán köztes, átmeneti állapotban van, politikai rendszere éppúgy őrzi törzsi („fajmagyar öntudat”), rendies („népnemzeti gerinc”), mint modern politikai jegyeket (pl. „plurális demokrácia”). Nyelv, kultúra, történelem, habitus és politikai alrendszer egyaránt hordoznak tradicionális örökséget és posztmodern orientációkat, mentális különbségeket és mesterségesen kialakított kollektív kulturális vagy nemzeti identitást. E jegyek, folyamatok és **szimbolikus valóságuk** egyaránt a politikai átmenet, a politikai rendszer, a politikai gondolkodás része, némi túlzással szólva: nemcsak Magyarországon, hanem szerte a világban, s nemcsak ma, hanem talán sok évszázada immár. Megértésük ezért nélkülözhetetlen ma már. Dolgozatom ehhez a megértő attitűdhez próbált néhány adalékot nyújtani.

Jegyzetek:

(1) Amikor **térről** beszélek, az idő mozgását értem alatta, s időnek a tér folyamatát, kiterjedését gondolom. (Például az író J.L.Borges a teret „a hömpölygő idő egyik formája, epizódja” alakjában fogalmazza meg). Egyes teóriák alapján megkülönböztethető meghatározó (dominant symbol - Turner 1964, 1968) és meghatározott (jelölő) szimbólum (signifiant symbol - Duncan 1968), sőt szent vagy profán, rituális vagy ceremóniális használatra kialakított, hétköznapi és ünnepi tér is (Hofer 1992, Leach 1954, Turner 1964, Voigt és mtsai 1972), stb.

(2) *Szimbolikus megjelenítődésnek* azt nevezem, amit Habermas az identitás új feltételrendszerének leírásakor úgy fogalmaz meg, mint az egyedi és társadalmi „Én” határainak megőrzését, valamint az élettörténet folytonosságának biztosítását tér- és időbeli szegmentálódással szétválasztó magatartást, amely az egyes életterületek vagy „parcellák” segítségével megpróbál eleget tenni a konzisztencia szokásos követelményének. Vagyis „a személy önazonosítás révén kialakított és fenntartott szimbolikus egységének”, illetőleg a csoport szimbolikus realitásának kifejeződését nevezem szimbolikus reprezentációnak, amely azt mutatja meg, elhelyezhető-e az egyén egy csoport világában, vagy a csoport a társadalomban (Habermas 1994:141-143).

(3) Bourdieu: a szimbolikus politikai tőke elemzésekor utal arra, hogy a társadalom számára szimbolikus érdekek, szembe fordulva az anyagi érdekekkel, függetlenednek azoktól, vagy szimbolikusán megszüntetik érdek mivoltukat... (Bourdieu, 1985).

(4) Paul Ricoeur a szimbólumot olyan, többletjelentéssel bíró kifejezésként határozta meg, amelyben az elsődleges jelentéshez a ráépülő átvitt értelmű jelentés analogikus kapcsolattal kötődik, e kettős jelentést pedig a szemantikai struktúra hordozza. Úgy vélte: a szimbólumok általános elméleteként megfogalmazható, hogy a gondolkodásnak saját megkövült hagyományait kell föllazítania ahhoz, hogy tudjunk szimbólumokban gondolkodni, de ne érezzük többé kielégítőnek, ha valamiről *csak* szimbólumokban tudunk gondolkodni. Elgondolásából kicseng annak belátása, hogy *a szimbólum csak annyi gondolkodnivalót ad, amennyit a reflexió elbódít tőle* (Ricoeur, 1969:484).

(5) Mintegy érdekességképpen jegyzem meg: kimutatták, hogy a jobb/bal dualitás egyfajta társadalmi nevelési pattern és ritualizált illemszabályok révén lett hierarchizáló szimbólum, amelyben az emberi test értékeit a két oldal jellemzői szerint fogják fel, sőt ennek alapján tesznek közöttük értékkülönbséget – lásd Hertz 1909.

(6) Habermas 1994:341. p. Kiemelés az eredetiben.

(7) Marcuse, Herbert 1990. Az egydimenziós ember. Kossuth, 220. p.

(8) A politika magasából induló **térfelosztásnak** számos más jelenségére is érdemes itt utalni, legalább néhányra. Ilyennek vélem az Antall-korszak területi igazgatási elképzelését a „köztársasági megbízottak” kinevezésével, akik az „átkos” megyei tanácsrendszer és a még átkosabb járási igazgatás helyett a politikai centrum és az alárendelt **térsegek viszonyát** voltak hivatottak hierarchizálni. Bourdieu az ilyen helyzetről úgy fogalmaz, hogy minden autoritás jogi aktusként kodifikálja működését – ám a szimbolikus szférában nemcsak az elismert a legitim, hanem a tekintélyen túli performáció is, vagyis az, hogy legitimként fogadtat el olyan határdefiníciót, amely kijelöl és megvon, feloszt és értékel, felidéz és viszonyt határoz meg, vagyis objektív valóságnak tüntet föl szubjektív célkitűzéseket (Bourdieu 1985).

(9) Talán kevésbé kell hangsúlyozni, hogy az igazgatóstudományi vizsgálódási módszerek és elvek milyen tematikákat körvonalaznak (így pl. a térbeli mozgás, a lakosság utazása, költözködése, munkahelykeresése, vásárlási körzete, lokális identitásvállalása, stb.), vagy például a politikai szociológiai pozíciók (mondjuk a választáskutatások vagy a piaci innovációs mechanizmusok és a politikai térképre rajzolható tértabilizáló kapcsolatrendszerek) kérdésköreit. A tér mint olyan, az egyes diszciplínák megközelítésében, felfogásmódjában, praktikus leképezésében is jelentősen eltér.

Az új politikai rendszer új önkormányzati törvénytervezete is azt a **jelképes tér-átrendezést** vázolta, amely új, „objektív” startvonalat indítja a településeket az önkormányzati önállóságért folyó mezei futóversenyen, de elfeledni látszik az induló előnyök és hátrányok, az eredendő egyenlőtlenségek tényét és a versenyzők súlycsoportkülönbségeit, egyúttal megadja a módját a régi rendszer spillerjeinek a győzelmes befutáshoz, állami vagyonból átalakított magánvagyon felhalmozásához, egyfajta új politikai „elit” térfoglalásához. A **térátrendezés** azért is volt szimbolikus a decentralizált önkormányzati szféra esetében, mert lényegét tekintve a települési önállóság terén semmiféle valódi változást nem kalkulált a jogszabályi feltételrendszer, de lehetőséget adott arra, hogy a túlfejlesztett megyeközpontok egy páston vívjanak meg az elmaradott kisközségekkel, a döntőbíró pedig maradjon a pénzügyi és hatalmi erőfölény... Ennek a korszaknak azután a privatizáció folyamata igencsak kedvezett, érdemes visszaemlékezni a hírlap- és bank-, kastély- és szálloda-eladások, nyugati részvényjegyzések és ágazati érdekeltségek szabadpiaci fellendülésére, magyarán a tőke- és **tér-kiárusítás** társadalmi ellenállást is kiváltó akcióira. A kormány korszakos ideológiája a rendszerváltás kezdete óta az „azé a tér, aki **belakja**” volt, akár lett legyen szó kárpótlási földekről, önkormányzati lakáspiacról, tudomány- és kultúrafelügyeletről, párt- és banktőke-felhalmozásról vagy privatizációs érdekszférákról, stb.

(10) A legitimációs konfliktusokat természetesen rendszerint nem a gazdasági konfliktusok, hanem a legitimáló doktrínák hordozzák (Habermas, 1994:190).

(11) A kultúra világa, mint az emberek által szőtt jelentések világa „nem törvényt kereső kísérleti tudomány tárgya, hanem jelentés nyomába szegődő értelmező tudomány” eszköze (Geertz, 1988:16).

(12) A politika államtól való eloldásának eseteiben – pl. a tervező közigazgatás és az érintett térség népességének kommunikációja, vagy a diskurzusokat kikényszerítő állampolgári kezdeményezések esetén – a politikai döntésekben való tényleges részvétel mozgásterének tágítása a cél, amire nem kielégítő fogalom a „demokratizálódás”, de az érdekeltek mégis „megváltoztatják a nyilvánosan elismert szükségletek interpretációit” (Habermas 1994:176).

Irodalom:

Abélès, Marc 1990. Anthropologie de l'État. Armand Colin, Paris, 109-116. p.

Becskeházi Attila 1993. „Mindennapi élettereink szimbólumai”. Kerekasztal-beszélgetés. Közli: Hadas Miklós.
=Replika, 11-12:124-128.

Bíró A. Zoltán – Oláh Sándor 1993. Emlékmű – jelkép – identitás. =Antropológiai Műhely, 2:87-103.

Bodó Julianna – Bíró A. Zoltán 1993. Szimbolikus térfoglalási eljárások. =Antropológiai Műhely, 2:57-85.

- Bourdieu, Pierre 1976. Le champs scientifique. =Actes de la recherches en sciences sociales, 2-3. sz.
- Bourdieu, Pierre 1972 (magyarul 1978). A szimbolikus tőke. In A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelése. Gondolat K., 379-400. p.
- Bourdieu, Pierre 1985. Az identitás és a reprezentáció. =Szociológiai Figyelő, 1:7-22.
- Bourdieu, Pierre – Boltanski, Luc 1975. Le fétichisme de la langue. =Actes de la Recherche en Sciences Sociales, 4:2-33.
- Buda Béla 1993. Hozzászólás a szimbólum-vitához. =Replika, 11-12:142-147.
- Cohen, Abner 1974. Two-Dimensional Man. An essay on the Anthropology of Power and Symbolism in complex Society. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 156 p.
- Deleuze, Gilles 1973. A quoi reconnait-on le structuralisme? In: Chatelet, F. szerk. Histoire de la philosophie. Le XXe siècle, Hachette, Paris, 304-305. p.
- Duncan, J. D. 1968. Symbols in Society. New York, Oxford Univ. Press.
- Faragó Vilmos szerk. 1992. A rendszerváltás humora. Penna K., 136 p.
- Foucault, Michel 1990. Felügyelet és büntetés. Gondolat K., 283. p.
- A.Gergely András 1994a. Hatalom a színen – a kampányról politikai antropológiai aspektusból. =JUSS, 20-28. p.
- A.Gergely András 1994b. Rendszerváltoztatás és makrostruktúra. In: Várnai Györgyi szerk. Kormány a mérlegen. A magyar kormányzat 1990-1994. Korridor kötetek, 54-77. p.
- Gombár Csaba 1986. A politika parttalan világa. Kozmosz, 139 p.
- Habermas, Jürgen 1971. A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Gondolat, Budapest, 10-13. p.
- Habermas, Jürgen 1994. Válogatott tanulmányok. Atlantisz, Budapest, 141-176, 183-208, 296-308. p.
- Hall, Edward T. 1980. Rejtett dimenziók. Gondolat, 19-39, 137-252. p.
- Harrison, Simon 1995. Four Types of Symbolic Conflict. =Journal of Royal Anthropology Institut, (N.S.), 1. 255-272. Magyarul megjelent a Szabó Márton szerk. Szövegváltozatok a politikára: Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2000.
- Hertz, R. 1909. La prééminence de la droite: étude sur la polarité religieuse. =Revue philosophique, vol. 68, 553-580. p.
- Hofer Tamás 1992. Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. =Politikatudományi Szemle, 1:29-51. p.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1994. Értékválasztás 1994. Választási kampányműsorok szimbolikus és értéküzenetei. Societas, Budapest, 76 p.
- Lewin, Kurt 1972. Mezőelmélet a társadalomtudományban. Gondolat, 298-304. p.
- Lévy, Françoise-Paul – Segaud, Marion 1983. Anthropologie de l'espace. Centre Georges Pompidou, „Alors”, Paris, 349 p.
- Maurice, M. 1988. New Technologies and the New Model of the Firm: Change and Social Reproduction. Aix-en-Provence, Laboratoire d'Économie et de Sociologie du Travail.
- Maurice, M. – Sellier, F. – Silvestre, J. J. 1986. The Social Foundation of Industrial Power. Boston, M.I.T. Press.
- Mauss, Marcel 1950. Essai sur le don. In: Sociologie et anthropologie. Paris. 239 p. Magyarul: Tanulmány az ajándékról. In Szociológia és antropológia. Osiris, Budapest, 2001.
- Mercier, Paul 1968. Anthropologie sociale et culturelle. In: Poirier, Jean szerk. Ethnologie générale. Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, 881-1035. p.
- Mills, Charles Wright 1972. Hatalom, politika, technokraták. Gondolat, Budapest.
- Morgan, Lewis H. 1961. Az ősi társadalom. Gondolat, Budapest, 452 p.
- Offe, Claus 1984. Korporatizmus als System nichtstaatlicher Machsteuerung. =Geschichte und Gesellschaft, 10.
- Oláh Miklós – Zongor Gábor szerk. 1994. Hát én immár kit választasz? Az 1994-es parlamenti választások Veszprém megyében. Comitatus, 371 p.
- Polányi Károly 1972. Dahomey és a rabszolgakereskedelelem. KJK, Budapest, 266 p.
- Rechnitzer János 1993. Szétszakadás vagy felzárkózás? A térszerkezetet alakító innovációk. MTA RKK, Pécs, 208 p.
- Ricoeur, Paul 1969. Herméneutique des symboles et réflexion philosophique. In: Le conflit des interprétations. Seuil, Paris, 283-285. p.
- Sfez, Lucien 1978, 1993. La politique symbolique. PUF, Paris, 490 p.
- Szabó Márton 1994. A metaforikus politika. =Politikatudományi Szemle, 3:91-111.
- Turner, Victor W. 1964. Symbols in Ndembu ritual. In: Gluckman, M. (ed.) Closed Systems and Open Minds. Edinburgh, Oliver & Boyd.
- Turner, Victor W. 1968. The Drums of Affliction. Oxford, Calendron Press.
- Túros Endre 1993. Református templom egy katolikus magyar faluban. Templomépítés mint szimbolikus térfoglalás. =Antropológiai Műhely, 2:105-115.
- Voigt Vilmos – Szepe György – Szerdahelyi István szerk. 1975. Az 1972. május elsejei budapesti felvonulás társadalmi szemiotikája. In: Jel és közösség. Akadémiai, Budapest, 187-199. p.
- Wiener György 1995. Az 1994. évi választások Budapesten. In: Bőhm A. Szoboszlai Gy. szerk. Parlamenti választások 1994. MTA PTI, Budapest, 215-257. p.

Medicina, lélekfilozófia, kutatástörténet

CSORBA JÁNOS

Az Andrásírás nehéz, de gazdag írás

Akár Heideggert olvasva egy zárt bölcséleti rendszer „all-inkluzív” kategóriakínálatával találkozunk s vele a logikai kaszkádok könyörtelen következetességével, vagy épp ellenkezőleg, Rudolf Steiner sokszor diszlokált gondolataival és ezoterikus örvényeivel, esetleg Szondi rendkívül eklektikus esetdemonstrációinál küzdünk a kevert terminológia ellenére a kifejtés értelmének megtalálásáért, sőt, Dieter Wyssnél éppenséggel a Logos és Antilogos mozgásait próbáljuk követni a pszichiátriai betegségek dinamikai rejtélyeit szemügyre véve – mindegyik esetben lehet olyan benyomásunk, ellentétes okokból, hogy *nehéz szöveggel* van dolgunk.

Ám ez egyben azt is jelenti, hogy akkor még nem találkoztunk Angyalföldi Gergely András írásaival.

Az ő gondolatvilága nem egyszerűen bonyolult vagy ágas-bogas az oldalasszociációk gazdagságától, amit óriási irodalmi olvasottsága alapozott meg (1), ez csak egyik jellegzetesség, hanem András szellemi tevékenysége a szemrevételezett művek és könyvek kapcsán nem egyszerűen recenzensi (Re-cenzor), hanem újragondolja, tovább gondolja a szerző által kifejtett álláspontokat, társgondolkodónak áll, ihletet kapva a mű olvasásától (2).

A harmadik, szinte unikális jellegzetesség gondolkodásának rendkívüli nyitottsága (3), a negyedik pedig az interdiszciplinaritás, illetve a komplexitás követelményének fokozó hatása a terminológiai diverzitásra (4). E két sajátosságot egyik utóbbi (lehet, hogy valóban (sajnos) az utolsó) cikke kapcsán törekszem érzékeltetni – észjárásának cikázásait és ezek megalapozott vargabetűit.

A cikk szerkezete úgy épül fel, hogy a „végső mozgató” Galeotto Marzio itáliai gondolkodó (aktuálisan Mátyás király szolgálatában) asztro-medicinális gondolati építményét és a szellemi környezetet (ami nem a magyar ugar, hanem a firenzei udvar divatos humanista-neoplatonikus köre, de asszociatív spektruma Lucretiustól Avicennán át a kortárs itáliai, angol és németalföldi gondolkodókig terjed) Békés Enikő monográfiájának interpretációja közvetíti, ez eddig két szint, erre jön András nonkonform interpretatív íve, amit a Cassirer—Foucault—Simon Róbert—Gurka tudástár-tanulmánytár kvartett neveire lehet felfűzni.

Amikor először olvastam el András barátom tanulmányát, csalódva félretettem, ugyanis Marzio – a reneszánsz ellenére vaskosan középkori, atavisztikus gondolatai – az asztrológiai tudás és a galenosi medicina összeházasításáról komplett zagyvaságnak tűntek nemcsak egy mai orvosnak, hanem nekem is, egy réginek, és az érthetőséget András avantgard asszociációi sem javították.

Azután jött a felismerés: ha plauzibilisnek fogjuk fel az asztrológiai megállapítások, bolygó-együttállások kapcsolatát a testnedvek tanával vagy konkrét betegségekkel, akkor pozitívabb attitűdöm alakulhat ki. Nem ez volt végül is a megoldás, hanem annak felismerése, hogy itt régen nem Galeotto Marzióról van szó, hanem az egész zavarosság validálása, értelemtalálása azon dől el, mennyire hitelesen tudjuk őt elhelyezni a kor szellemi környezetében.

Nos ez a beágyazás Békés Enikőnek maradéktalanul sikerült, de András időközben másra figyelt fel. Arra, hogy már Marzionál az asztromedicinális szint melletti politico-filozófiai eszmefuttatásokon felül elkezdődik a tudás, a kérdések és problémák profanizálása, dezantropomorfizálása, az eltávolodás a pápai állásponttól, a testiség, szexualitás, ki a jó uralkodó, népességszaporulat kezelése, a vallás nélküli üdvözülés és egyéb szentségtörő témák beemelése a diskurzusbba, melyek felvetéséért humanista gondolkodónk egy kevésbé humanista börtönbüntetést is kapott. Sőt, hogy a szemléletváltás igazi hozadéka a valódi tudománnyá válás, későbbi

eseménnyel, hogy a gé félszer té négyzet érvényessége független a leeső almához való személyes viszonyomtól.

Nos, vissza a nyitottsághoz. András az „olvasatok pluralitása” alapján enged meg ugyanabban a tárgyban az övétől eltérő felfogást, alternatív következtetést, majdnem addig a toleranciáig, hogy Bárki akár alanyt, állítmányt változtathat az AGAI interpretációban, majd a (gondolom: habermasi értelemben vett) nyilvános diskurzus eldönti az igazságot vagy teremt egy jobb megközelítést. Lehet, hogy van/volt más kulturális antropológus is, aki ennyire nyitott gondolkodású, mint drága Barátom volt, én csak nála láttam. Ez a nyitottság már önmagában elszabadítja az asszociációkat, s új aspektusokat, kategóriákat emelhet be az antropológiai együttgondolkodás szövetébe.

A negyedik ágens az interdiszciplinaritás és komplexitás követelménye, amit úgy láttam, András egy pillanatra sem tett soha félre. Sőt, szinte megszállottan kereste az érintkezési pontokat, a tudományok, tudományágak találkozását, ami persze fokozza a kulturális antropológia terminológiai heterogeneitását.

Nincs fogalmam a tudományon belüli elméleti és metodikai vitákról, biztos vagyok azonban, hogy vannak, akik a módszertani normativitás hívei, s közelítenék a tudományos módszertant a nomotetikus-természettudományos oldalhoz, ahogy kivettem, András inkább az ellenkező tábor és a nonkonform, avantgárd metodikai újítások híve lehetett.

Eddig ennyire nem szálaztam szét, hogy miért tűnik annyira barokkosan túlsúfoltnak vagy lazult koherenciájúnak számomra András gondolatvilága, bár finoman korholtam érte, s akkor rövid ideig megpróbált egyszerűbben írni. Aztán rájöttem, hogy lehet, hogy ez a túlsúfoltság, amit egyébként a barokk oratóriumokban és misékben olyannyira szeretek, a követendő minta vagy az érték. Ahogy az *Amadeus* című filmben látjuk, hogy a kortársak Mozart időtlenül ragyogó zenéjét, illetve operáit tumultuózus tömegjeleneteknek látták, mert Piccini vagy Haydn kétbites zenéjének szintjéhez voltak szokva.

Kár, hogy már nem halmozhatja szövegeit a mi okulásunkra.

A.GERGELY ANDRÁS

Medicina, lélekfilozófia, kutatástörténet

Aki egyszerűen csak jól behatárolt kutatásterületre vágynak, ritkán találkozik azzal a jelenséggel, amikor tárgykörök, korok, sorsok és érdeklődés- vagy szemléletmódok kerülnek interferenciába, eredményes kölcsönhatásba, netán korokon és tudáshatárokon is átívelő rokonságba. Alább egy (talán kevésbé körülhatárolt, de annál izgalmasabb) jókora tudástartományba csábító kalandra hívom az Olvasót. S jöllehet, főképp könyv(ek)ről lesz szó, nem „recenzió” vagy szemlélő írás kíván ez lenni, hanem az interdiszciplinaritás, sőt multidiszciplinaritás területére vezető kalandozás a címben is (szűken, körvonalazottan) jelzett vidékre.

Több írásmű, kötet és tudásterület szemle-célú vagy átfogóbb megközelítéséhez elsőként mégis jobb tudni, mi várható a lapozgatás során. A megközelítés módja sem mindegy: ha történelmi (középkor és jelenkor) vagy orvosegészségügyi szakterület lenne mindez, szinte kézenfekvően avatatlanok tekinteném magam. Kultúrakutatóként azonban már kevésbé egy-egy konkrét mű tartalma kap fontosságot itt számomra, mint inkább maga a ráközelítés élménye és a belátások sokféleségének reménye. Az első opusz, melyre támaszkodok, Békés Enikő: *Asztrológia, orvoslás és fizionómia Galeotto Marzio műveiben*, [1] melyet a Gurka Dezső szerkesztette újkori (18-19. századi) ismeretelmélet megismeréstörténeti aspektusa követ a tudományos, művészeti és természetfilozófiai gondolkodásmódok terén, egy sorozatnyi kötet alakjában. Vagyis annak földelésére vállalkozom, hogyan hatja át a középkor emberfelfogása, test-képe, természetfelfogása és mechanika-tapasztalata a történettudományi (ezen belül is a középkor története és a humanizmus udvari kultúrája, az orvostudomány, s ebben annak társadalmi szerepvállalása) megismeréstörténeti tényanyagának egészét, miközben a legnevesebb tudománytörténeti munkák egészen a 19. század végéig folytonosan áthatják az „egymásba tükröződő emberképek” komplex rendszerét és a korszak filozófiában, medicinában és antropológiában megjelenő felfogásmódjait. Mindez a német filozófiai gyökerek mellett („sensus communis”, a jénai, weimari, göttingeni, stuttgarti egyetemi iskolák, Kant, Hegel, Humboldt, Schelling, Fichte stb.) az irodalom, a művészetek, a tudományos kísérletek, a látásmód számos képletével és összhátásával formál teljesebb rendszert, beleértve az intézményalakítás, a diszciplináris tagolódás és a tudással, tudománnyal kapcsolatos közgondolkodás értékképleteit is.

Lehet, valójában túl messziről kéne indulni, hogy átlátható legyen az akár sekélyes gondolatmenet is, nem pedig a hatalmas korszakot magába foglaló embertudományi szakérdeklődés megannyi ágazatát összegző szemléletirány... Egészen biztosan nem tudunk itt elkanyarodni Békés Enikő impozáns monográfiájának előtörténetéig, melyben az interdiszciplinaritás íve alatt Galeotto Marzio természetfilozófiai gondolkodásában, a korára jellemző orvoslásban, az asztrológiai tantételek közvetítésében vállalt szerepét a reneszánsz irodalomtörténet és a magyarországi latin kultúra egészébe kellene ágyazni (ahogyan Ő teszi). Nem beszélve az egyes tudományterületek (így a filozófia, fizionómia, napszimbolika, asztrológia, orvoslás, érzékelés, nemiségről való tudások, latin irodalmi recepció stb.) rendszerszerű összekapcsolásáról, melyeket Galeotto korabeli szerepét a „Mátyás király udvari bohócának” minősítés felől a társadalmi és történeti gondolkodás felé eltolódásban láthatjuk viszont, de kiegészítve kora udvari kultúrájának, elődeinek felfogásmódjával, meg a Mediciek környezetében megszülető új emberképpel és hatalmi-uralkodó jelképtárak, reprezentációk kiadós lajstromával. Ezekről talán nem is kell a Szerzőnél bővebb és alaposabb mustrára vállalkozni, hiszen a Kaleidoscope olvasói számos rész kérdés bemutatásával találkozhattak már e korok tudásformáiról, gondolkodás-hagyományairól, megújuló vagy résztudományokat megújító orvosairól, tudósairól, hivatásosokról és amatőrökről egyaránt. Itt talán elegendő annyi, hogy Békés Enikő kötete közel felét éppen a kutatástörténet orvosi és asztrológiai, mi több, „lélekfilozófiai” eredményeinek aprólékos bemutatására szánja, s ennek bevezetőjében tér

ki Galeotto munkásságának, ismereteinek, életpályájának „test és lélek viszonyára” vonatkozó részleteire – főképpen a *De doctrina promiscua* c. műve keletkezéstörténetére. Ehhez ugyanis nem csupán a korabeli orvostudomány megannyi aspektusát idézi fel, hanem szisztematikus építkezésben láttatja az orvosi-asztrológiai gondolkodás korabeli állapotát, nézeteit és képviselőit, továbbá az ókori irodalom szerepét a *De doctrina promiscua*-ban, Galeotto intuícióinak „szövegkörnyezetével”, Janus Pannonius barátságának és Guarino tanítványi körének megrajzolásával, Pietro d’Abano szerepének meghatározásával e gondolkodási univerzumon belül, Manilius asztronómiájának elfogadottságával és korszakos vitáival is megismertet, melyek közül nem egy az orvosi-asztrológiai ismeretekre épülő orvosi-asztrológiai tanokba fordult át. Mindezeket Galeotto az orvosi asztrológia, talizmánmágia és fiziognómia tárgykörébe kalauzoló felfogás-egészbe ülteti szerves egységében, de messze nem függetlenül az „asztrológia a Mediciek környezetében”, sőt *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis regis Mathiae* című munkájában a Hunyadi Mátyáshoz kapcsolódó tudástartományban megjelenő metodikák körétől, melyekbe az egyes művek alaposabb szemlélésén túl is bekalandozik.

Nem közvetlenül e kötet mai olvasatának szólóan, de a kortárs gondolkodástörténet megannyi bizton idézhető alkotóját is összefüggésbe hozva mindezzel, érdemes meglátni a reformáció tanainak, előzményként az európai humanizmusnak gondolkodástörténetéhez megformált tudásviszonyt is. A 20. század végének modern közegészségügyre, ennek előtörténetére, a testfelfogások újkori históriájára vonatkozó számos szakirodalmi forrás (éppenséggel nem az élettudományi, nem az orvostörténeti konvencionális tudással összeegyeztetve, hanem azzal korszakos vitában bemutatva) erőteljesen hangoztatja az emberi test, a születés, a népesedés, a „biopolitikai” egzisztencia kitettségének kérdéseit. A történeti (és főleg gazdaságtörténeti, ipari forradalom és társadalmi átrétegződés kérdéseit érintő) szakirodalom legjava a modern piacgazdaságot már elősegítő felfogásmódok tarka képletét mutatja be úgy, hogy a „produktív hatalom” egyidejű érvényesülését a társadalmi test felügyeletében, a népesedési mutatók javításában, a születési és életben maradási viszonyok javítása terén, az egészség- és betegségfelfogásban, avagy a társadalom mint építmény szerkezetének szabályozásában, megismerhető törvényszerűségeinek megnevezésében is a működőképes, hatékony gazdaság prioritásának kedvező felfogásokat értékeli.

Mások pedig – éppen ez időben, az újkor hajnalán is, majd az arra következő gazdasági ciklusok tárgyalásmódjában – a polgári fejlődés racionalizálásának, a társadalmi lét megszervezésének, sőt az egyén a társadalmi tömeg komponenseként mintegy filozófiai vagy biofiziológiai meghatározásában is a „gyarapodás”, a tőkehatékonyság, a beruházási input eszközének tekintése terén a racionális szempont szerinti értékelését vélték meghatározóbbnak (ha nem is mindjárt emberbarátnak, lásd fiziokraták, morálfilozófusok, utópisták, szabadkőművesek vitáit az ipari forradalom és technológiai fejlesztések kulcskérdéseiről). A utókor szempontjából, megannyi lehetséges történeti mérlegelés mellett, Ernst Cassirer például, amikor a felvilágosodás meghatározó jegyeként elemzi a korszak természettudományos gondolkodását – mely megítélése szerint lényegében korlátlan hatalomra tett szert a korabeli gondolkodás közel egésze fölött –, akkor nem a filozófiát vagy a megismeréstudományok eljárásait okolja, hanem megnevezi a természet megismerésének megújított módszertanában a newtoni analízis szerepét, aminek látványos eredményei mintegy megalapozták a felvilágosodáshoz kapcsolódó tudományos iskolák filozófiai jövőképét: „az egész XVIII. századot az a meggyőződés hatja át, hogy az emberiség történetében most végre elérkezett a pillanat, amikor elragadjuk a természettől féltve őrzött titkát, amikor nem engedjük többé a homályban maradni, és nem csodáljuk érthetetlen misztérium gyanánt, hanem az értelem fényébe helyezzük, és átvizsgáljuk annak valamennyi alapképességével” (Cassirer 2007:73).[2] De számos további értelmezéstörténet fogalmazódott meg a nyugati tudományosságban is, sőt a magyar egészség- és orvoslástörténetben hasonlóképpen,[3] midőn az emberi környezet technika általi „legyűrésében” főszerepet nyerő gépek magát emberi testet is a gépezetként felfogott ember, az óraművel jellemezhető metaforák révén immár valamiféle „orvosi szemiotika” rendszerében tetten

érhető jelenséghez hasonlatosnak mutatták,[4] immár nem a tudás felvilágosodás-kori „Természet könyvéből” kiolvasható tüneménynek, hanem a tudás birtokában a gyógyítható, járványoktól mentesíthető, megszámálható, felügyelhető, alattvalóként számításba vehető lényként fölértékelődő alanynak kezdték tekinteni. De már a 18. század végén a járványok elleni védekezésben elkülönített társadalmi egyed a védekezési stratégiák változása révén (tisztaságügyi intézkedések, kórházlétesítés, kollégiumok, orvosi konzultáció, járványmegelőzés, igazgatási felügyelet stb.) a cél már nem csupán az ellenőrzés mindenáron-gyakorlása, hanem az egészséges, termelő népesség és ennek hasznából részesülő uralmi fennhatóság megformálása lett: „az üldöző, kizáró, száműző, marginalizáló, elnyomó hatalom technológiájától eljutottunk a pozitív hatalomhoz, ahhoz, amelyik fabrikál, megfigyel és tud, valamint a saját hatásai nyomán megsokszorozza önmagát” (Foucault 2015:59). A 18. században megjelenő újfajta hatalomgyakorlási technika, a kormányzás (amelynek ekkoriban válik részévé a közegészségügy rendszere is) Foucault-nál a *produktív hatalom* megtestesítője, amennyiben az a fegyelmezés-normalizálás rendszerén keresztül a népesség gyarapításához (termeléséhez) kíván hozzájárulni (Foucault 2015:55-63).

Visszatérve mármost a hatalom és a skolasztikus természetfilozófiai traktátus szerepéhez és jelentőségéhez Galeotto művének (életművének) közelebbi szemléléséhez, Békés Enikő nem titkolt szándéka, hogy a mintegy „tanórai” anyagként, könnyed stílusban fogant szerzői eljárást az irodalmi mező *quaestio*-irodalmi és a természetfilozófia *traktátus-irodalomnak* nevezett része közötti mezőben, „a világ működését magyarázó, arisztotelianus *compendia*-irodalomhoz” közel eső tudásanyagnak határozza meg, melyben a szöveg tágabb orvostörténeti, illetve lélekfilozófiai kontextusát a források meghatározásával kezdi, és Galeotto tanulmányainak asztrológiai tárgyköréhez, valamint „az asztrológiai orvoslás, talizmánmágia, fiziognómia és a csillagászat, valamint a szexualitás történetének tükrében” vizsgálva mutatja be (7-8. old.). Foucault megidézése részéről nem volt itt véletlen, hisz Galeotto munkáiban – ha nem is modernista kritikai tónusban, sőt nem az ún. „politikai gondolkodástól” független aspektusból – szinte kihívó direktességgel ott van a társadalmi újtermelődé, a népességszaporulat, sőt a szexualitás mibenlétének korabeli kritikája is, melyben a társadalom testének az emberi test érzékenységéhez kapcsolódó analógiái még mélyen ott ülnek. De éppen ezért foglalkoztatja az is, hogy „a *De doctrinā*-ban foglalt orvosi-asztrológiai műveltség közvetítői milyen társadalmi megbecsültségnek örvendtek Galeotto korában. Választásom azért esett ezekre a témákra, mert a Galeottóval foglalkozó korábbi, elsősorban filozófia- vagy irodalomtörténeti megközelítésű szakirodalom eddig ezeknek a tudománytörténeti területeknek kevés figyelmet szentelt, eredményeim tehát új kutatásokon alapulnak. Úgy tűnik, hogy a tudománytörténészek eddig még nem igazán fedezték fel maguknak az umbriai tudós műveit, a filozófiatörténészeket pedig mindig is sokkal inkább izgatták az elsősorban a *De incognitis vulgo* című művében megfogalmazott, a teológiával és a lélek halhatatlanságával kapcsolatos kijelentései. Galeotto asztrológiai nézeteinek a bemutatását ugyan megtalálhatjuk a korábbi szakirodalomban, de ezek az írások sokszor nem tudtak túllépni a pusztá ismertetésen, és nem szerepelt céljaik között az eszmetörténeti hagyomány részletekben is elmélyedő feltárása. A szexualitástörténeti vonatkozások tekintetében pedig gyakorlatilag még ennyi sem mondható el” (8. old.). Nem véletlen ezért, hogy „a galeottói művekben megtestesülő műveltségi eszmény és szerteágazó tudásanyag megértésének, illetve azon szempontok felkutatásának, melyek nézeteinek korabeli befogadását alakíthatták”, ezért „magának is többféle diszciplína igen nagy tudásanyagát kell megmozgatnia”, vagyis az olvasói nyitottság egyúttal próbája is annak, hogyan hat Galeotto életműve az „eszmetörténet új irányzatának, mely egy, a XV. században is érvényes, a mainál jóval tágabb és befogadóbb irodalomfogalmat vesz alapul”. A belletrisztikai szempontok így éppen a reneszánsz felfogásmódokhoz közeli tudománytörténet területéhez kapcsolódhatnak, amibe ilyen művek és felfogásmódok „legalább annyira beletartoznak, mint a filozófiai és politikai témájú művek. Ez az új eszmetörténet (*intellectual history*) tehát egyfajta ’új enciklopédizmust’ hirdet meg, mely éppen a reneszánsz enciklopédikus szemlélet örökösének tekinti magát, miközben tisztában van saját korlátaival” (uo. 8-9.). Ezzel pedig már

részint korunk kritikai érzékenységet is tesztelő olvasatot kínál, amennyiben „meggyőződésének terjesztési módja – az adott helyzetben – néha vakmerőnek, már-már provokatívnak hat is, mondanivalójával mindazonáltal korának legitim diskurzusába kapcsolódott be” (9.). Mindez végül egy értékrendi aspektust ölt, amelyben a címzett személye, Lorenzo de’ Medicinek szóló ajánlása pontosan azt a „címzett beszélgetést” végzi el, amit a XV. század végi Firenzében egy arisztoteliánus filozófia a korszellemmel ellentétes, a Mediciek körében uralkodó ideológiai irányzatnak tartott neoplatonizmussal vitatkozó kritikai attitűd kockáztathat. Békés Enikő ezért mutatja be a galeottói mű olyan összefüggéseit, melyek kapcsolatba hozhatók lehettek a Mediciek önreprezentációjával. Ilyen például az orvos-uralkodó metafora, amely „a firenzei család reprezentációs eszköztárának is egyik fontos elemeként határozható meg”, vagy a domináns asztrológiai tematika, melynek a címzett tetszését elnyerő szándéka egyértelmű. De hasonló, párhuzamos a *De egregie, sapienter, iocose dictis ac factis regis Mathiae* című művével (1485) foglalkozó szöveg is, melyben kulcskérdés marad, hogy a „meghatározó szellemes uralkodó vagy szellemes férfi (*vir/ rex facetus*) ideálja hogyan hozható összefüggésbe az uralkodói reprezentációval, és a szerző milyen hagyományokat követ a király e jellemvonásának megrajzolásával”, illetőleg Mátyás király írott és képi ábrázolásainak megformálását „a fiziognómiai gondolkodásmód” jegyében a másfajta szerzői műveltség nevében illeti kritikai rálátással, a középkori paradigmákban gyökerező természetfilozófiai, orvosi, asztrológiai kompilációk interpretációjával. Továbbá „a *De dictis*-ben megfogalmazott fiziognómiai és orvosi tanok szorosan összefüggnek a *De doctrina* dominánsan természetfilozófiai mondanivalójával”, ezért „a filológiai megközelítésmód és a kontextualizáló értelmezésmód, valamint a mű interdiszciplináris elemzése reményeim szerint gazdagíthatják a késő középkori esztétorténtról, valamint a neolatin irodalom- és művelődéstörténetről” szóló elemzéseket, amivel „az arisztotelészi filozófia XV. századi tendenciáira hívják fel a figyelmet, s egyúttal relativizálják a neoplatonizmus korábban gyakran túlértékelt dominanciáját”.

A kötet szinte kihívó egyik fejezete a Galeotto Marzio életpályáját is meghatározó hatalmi gesztus körében a *De incognitis vulgo* tárgyköre, melyért vád alá helyezés, letartóztatás, eretnokség vádalapját képező értekezése miatti hathónapos raboskodás volt része, mivel a keresztény dogmákkal szemben álló tanokat fogalmazott meg. Ilyen volt például, hogy keresztség nélkül is bárki üdvözülhet, aki hite szerint erkölcsösen él; a lélek halhatatlanságára semmi bizonyíték nincs, mivelhogy ez pusztán hit kérdése, továbbá mert talán a mágia is választ adhat a holtak feltámasztását remélő hitekre, melyeknek pogány és keresztény rítusok közötti párhuzamai a bűn felé vezetnek; viszont a tudatlanság legnagyobb bűnével szemben a tudósnak morális kötelessége a tudás terjesztése, amit a humanista tudomány, a klasszikus ókor műveltségét követő gondolkodó a természetfilozófia révén is megvalósíthat. E bölcsészettudományon belüli „széptudományi” megközelítés a természetfilozófia korabeli felfogásmódjait, azok közül is a „királytükör” típusú szerzői disputát jelképezi, melyet a humanista tudós Galeotto mint a skolasztikus padovai filozófia képviselője az ókori klasszikus, arisztoteliánus példa követőjeként a természetfilozófiai gondolkodásra hatással, továbbá ennek deklarált szándékával ért el.

Békés Enikő bevezet abba a tudásba, mely Galeottót a *De doctrina* fejezeteinek megírásakor a XV. századi medicinában a galénoszi testnedvelmélet volt. „Galeotto testközponitú érdeklődését ugyanakkor nemcsak orvosi végzettsége, hanem arisztoteliánus lélekfelfogása, a lélek és a test szoros kapcsolatának képze is táplálta. Jóllehet – érthető módon, nyilván tartva a cenzúráról – a *De doctrinában* már nem központi téma a teológiai dogmák kritikája és a lélek halhatatlanságával kapcsolatos nézetek, ugyanakkor, több egyéb művéhez hasonlóan, ebben is kifejti a test és a lélek elválaszthatatlan egységének, kötelékének gondolatát. Ezt leginkább a neoplatonistákkal vitatkozó, XX. fejezetben hangoztatja, melyben kétségbe vonja, hogy a lélek képes volna elszakadni a test börtönétől még a földi élet során. /.../ Szerinte az élet a lélek számára is megszűnik a test halála után: /.../ A test és a lélek kapcsolatának galeottói felfogásából következik, hogy a lélek, vagyis az emberi természet tulajdonságainak is inkább a fiziológiai okait kutatja. (Arisztotelész lélekfelfogása átmenetet képezett a korporealista lélekelméletek és a platóni dualizmus között. Azt vallja, hogy a

lélek nem önálló szubsztancia, vagyis nem képes a testtől függetlenül létezni. A lélek nem test, de elválaszthatatlan a testtől”, ld. 48. old.). Márpedig az, hogy magukat a testnedveket is mint az emberi érzelmek kialakulásának materiális okait taglalja (*humidum radicale* és *spiritus* különbségének külön fejezetet is szentelve), ráadásképpen a mérgeket is tárgyalja, így a középkori orvosi irodalom leglényegesebb kulcskérdései körül keresgél, s noha az eredeti görög művekhez visszatérést sürgeti, valójában Avicenna *Canon*-ját is a skolasztika utáni latin filozófusok értelmezési szűrőjén keresztül (és főleg az arab művek kétes fordítása alapján a klasszikusok újraolvasásával) kívánja értelmezni, amit azután a humanista filológia kritikai szemléletének ismeretében tesz meg. Érdekes, hogy az orvostudomány képviselőinek száma komolyan megnőtt a firenzei iskola révén, de egyúttal közelebb is került a jogászok feltörekvő pályáivének közgondolkodásra tett hatásában is. Az orvostudomány friss tudorai egyszerre in artibus és in medicina doktoráltak – vagyis tudáskészletük a filozófiai alapozás igénye révén (Galénosz: „A jó orvos filozófus is egyben”) a természetfilozófiai (legtöbb esetben tehát fizikai) művekre épült, ezek „propedeutikai szerepének egyik szorgalmazója a padovai *Studió*ban éppen az a Pietro d’Abano volt”, aki „számos kérdésben Galeotto művének is fő inspirátoraként határozható meg. Ez a szemlélet tükröződik a XI. századi Avicenna *Canon*ában is, amely szintén Galeotto forrásának tekinthető több esetben is. Ezt az orvostudomány elméletét és gyakorlatát egyaránt összefoglaló, a galénoszi fiziológiát és arisztotelészi természetfilozófiát szintetizáló nagyhatású művet, szerzőnk tanulmányainak a helyszínén, a padovai egyetemen még a XV. században is alapvető kézikönyvként és tankönyvként olvasták...” (47. old.). A neoplatonista lélekfelfogást kritizáló állításai ugyanakkor a Lucretiusra visszavezethető természet-rendszer-elmélet felé tájékozódnak, ezeket kiegészíti humanista ideákkal és Averroes (ekkor már püspöki ediktummal betiltott) lélekfelfogását is élénk figyelemmel kísérve, sőt az antik mítoszok nem egy asztrológiai vagy orvosi következtetésére is figyelemmel lévén, „auktorkommentárjai” a művelődéstörténet sajátosan XV. század végi állapotát tükrözik, amiben már szerepet kap az asztrológiai determinizmus mellett „az emberi szabad akarat összeegyeztetése az égi befolyások érvényesülésével” (57. old.). Értelmezési egyszerűsítésben ez azt is tartalmazza, hogy az egyes bolygók és fémek, illetve csillagképek és testrészek párosítása is fontossággal bír, az asztrológiai orvoslásban a kozmikus relációknál még nagyobb jelentősége van a bolygók, elsősorban a Hold és az egyes csillagképek együttállásából származó hatásoknak (v.ö. *zodiologia*), így „gyógyító előírásait Galeotto azzal indokolja, hogy a Hold a Földhöz legközelebb eső bolygóként Ptolemaiosz szerint is igen erős hatást gyakorol életünkre. Így például akkor ajánlatos mindenféle tűzzel kapcsolatos munkát végezni, valamint eret vágni vagy fürdőbe menni, ha a Hold a forró, száraz, férfias és tüzes természetűnek tekintett Kos csillagkép jegyében tartózkodik, nem tanácsos viszont ilyenkor borotválkozni vagy éppen eljegyzést kötni”. De a gyógyítás gyakorlatában mindenekelőtt nagyon fontos a beteg születési dátumának ismerete, ami „Galeotto determinista felfogása szerint talán mindennél jobban meghatározza egy betegség kimenetelét”. Galeotto azonban kimutatja Averroes tévedését a horoszkóp orvosi hasznosításában, szemben Avicennával (73-74. old.). Ugyanakkor „művében összefoglalja a különböző prognosztikációtípusokat: a *zodiologia* és a *destinaria* (vagyis a horoszkóp) meghatározó szerepén kívül hangsúlyozza még az egyes cselekedetekhez legmegfelelőbb időpont kiválasztásának fontosságát”, emellett pedig hangsúlyozta az arisztotelészi, peripatetikus hagyományban gyökerező tudományfelfogás *scientia*-kritériumát is. Ennek „tárgya a *res necessaria*ba sorolható, a róla szerzett ismeret biztos és a szillogizmus módszereivel bebizonyítható” – következésképp kizárta e körből az „ezoterikus” területeteket, midőn „hasznosnak tartotta az égi befolyásokat mintegy magukba sűrítő, a bolygók erejét közvetítő talizmánok, vagyis az asztrológiai *imagók* alkalmazását a gyógyításban, amihez ennek működési elvét is elmagyarázta, „cáfolva a talizmánok használatát bíráló ellenvéleményeket” (74-75.), eközben értelmező magyarázatokat keresett a Holt-tengeri tekercsekben, Ficino elméleteiben, Ptolemaiosznál, arab asztrológusok forrásmunkáiban is. Mindezt aktívan használta a fiziológia és csillagióslás kapcsolatát tárgyaló értekezésében, de „a külső fiziológiai jegyeket mint asztrológiai fiziognómiát a galénoszi felfogás értelmében orvosi kontextusba ágyazta, mely szerint a testnedvek fiziológiája mind morális kvalitásainkat, mind pedig külsőnket befolyásolja. Temperamentumunk ezenkívül meghatározhatja

az egyes betegségekre való hajlamunkat is, így ennek a jeleit is a testünkön hordozzuk. A *complexio* (a testnedvek arányából adódó temperamentum középkori latin szinonimája) és a külső megjelenés összefüggésének asztrológiai aspektusát pedig az adja, hogy – amint azt Galeotto is kifejti – a testnedveket a csillagképek, illetve a bolygók uralják, következésképpen ezek határozzák meg kinézetünket is” (80-81.). Az állatövi csillagképek és a testi adottságok közötti összefüggést számos XIV–XV. századi orvos-szerzőnél ugyancsak láthatjuk, többen közülük a görög fiziognómiai irodalmat az asztrológiai-antropológiai teóriával gazdagították, s ebbe a hagyományba illeszkedtek a *De doctrina* fiziognómiai leírásai is.

A mai olvasó számára meglehet, ezek „középkori” felfogásmódok... De olvassunk csak bele (nem fogom részletezni) kötete XIX. fejezetébe, ahol a „szent fajfenntartásra irányuló” heteroszexuális érintkezésnek olyféle kritikáját adja, amelyben a Mediciek körében sem kivételes fiúszerelem mibenlétét taglalja, mégpedig az orvosilag ellenjavallt energetikai kimerülés okán, melyhez a fiziológiás tünetek hosszú sorát vonultatja föl ellentmondást kifejező állításaiban” (lásd 128-139. old.), ahol a firenzei férfiak sajátlagosan belterjes kapcsolatrendszerében meghatározó szerepet játszó „bűnös szerelm” vádlottairól is kiderül a társadalomtörténeti komplex valóság. Jelesül az is, hogy a homoszexuális emberek „a XV. századi Itáliában, a boszorkányok és a zsidók után, a társadalom részéről legkevésbé tolerált, s a hatalom által leginkább üldözött csoportokhoz tartoztak. A ’bűnös várost’ a kortárs prédikátorok is ostromolták: Bernardino da Siena 1424-ben és 1425-ben Firenzében, a böjti időszakban tartott prédikációi közül többet is kifejezetten a szodomia témájának szentelt, melyekben – Firenzét Szodomához és Gomorrához hasonlítva – e bűnök még súlyosabb büntetésére buzdítja a városvezetőket, többek között éppen a Medicieket is. A prédikátor leírásai azt sugallják, hogy a férfiak között kialakult intim viszonyoknak komoly jelentősége volt a polgárok patrónusi kapcsolatrendszerének kialakításában, éppen ezért voltak szerinte a szülők is elnézők ebben a kérdésben”. Eközben levéltári kutatások alapján ismerhetjük „a firenzei kormányzatnak az egynemű kapcsolatok ellen hozott rendeleteit: a *Signoria* ugyanis 1432-ben *Ufficiali di Notte* néven külön testületet állított fel a szodomita kapcsolatok felkutatására és büntetésére, s innen ismerjük azoknak a személyeknek az eseteit, akiket homoszexuális viszonytal vádoltak, s eljárás folyt ellenük”, nem feledve azt sem, „hogyan alakultak ki és milyen szerepet tölthettek be ezek a viszonyok a firenzei férfiak társadalmi kapcsolatrendszerében, a köztársaság rokoni, baráti, patrónusi kötelékeken alapuló szövetében”. Kortörténeti értelmezések és források vannak arról a szexuális kultúráról, „amelyben a férfiak többnyire még nősülés előtt, viszonylag fiatalon létesítettek ilyen kapcsolatot, és fontos megjegyeznünk, hogy az orvosi szakirodalom elsősorban az egynemű együttlétek ’passzív élvezőit’ ítélte el, ennek megfelelően a firenzei polgárok többnyire ’aktív’ résztvevői voltak egy fiatalabb fiúval (de nem gyerekkel!) folytatott kapcsolatnak” (131-132.). Galeotto ugyanakkor, aki művében Lorenzo Medici üdvére ajánlja tudományát számos ponton, „indirekten is megjeleníti a szexuális szabadosság időszakaként ábrázoló korábbi nézetekkel ellentétben” az igen szigorú homoszexuálisokkal szembeni eljárásokat, a Cosimo de’ Medici herceg által 1542-ben súlyosbított „szodomiták” elleni büntetéseket, a nyilvános máglya általi halálra ítéletet, vagy a „gyanúba keveredett” személyek bebörtönzését megelőző nézetkülönbségeket (132.), melyek között az orvosok például nem tartották abnormalis jelenségnek a homoerotikus vonzalmat, a szerelmi vágyak „párát árasztó” energetikai irracionálisát azonban ellenjavallottnak tekintették.

A szexualitás mint a medicina része, a lélekfilozófia kapcsolása a fiziognómiával mint kutatástörténeti aspektus még hosszú értelmezéstörténetre megy vissza – ennek egy időzített-kimerevített pillanatát kívánom másik forrásműre épített részkérdésekkel földézni. Ami azonban éppen az orvostörténet és az élettudományok tárgyköréhez kapcsolódó analógiaként Galeotto Marzio műveiből is kihangzik, így szólal meg a Szerző hangolásában, kötete záró mondataiban: „A fiziognómiának ez az alkalmazása párhuzamba állítható az asztrológiának a politikai célokra történő felhasználásával, és arra is jó példát szolgáltat, miként nyílt lehetősége egy korabeli természetfilozófusnak arra, hogy tudományát a mecénás önreprezentációjának szolgálatába állítsa. A fiziognómiai tanoknak a *De dictis*ben megfigyelhető előfordulásaival azért is érdemes

foglalkoznunk, mert Galeotto világképe szerint az asztrológia tudományán kívül a fiziognómia szemiotikai jellegű rendszere és módszere is alkalmas a világ működési elveinek megértésére, azok modellezésére” (175.). S ha a kötet java részében Galeotto orvosi műveltségének és kora orvosi forrásműveinek nemcsak asztrológiai aspektusát, hanem társadalomkritikai tónusát is az értelmezés tartományába vonjuk, talán akkor teljesedik ki az a lehetséges értelmezés, amely mintegy négy évszázaddal később Michel Foucault munkáiban a szexualitás történetének négy kötetnyi alapos analízisével nem csupán a testiség vagy az „asztrológiai”, azaz kívülről meghatározó aspektusában jelenik meg, hanem a mindenkor hatalomgyakorlat diskurzusrendjébe is illeszkedik. Kiemelt textuális részletként így: „... »biopolitikának« kell neveznünk mindazt, ami az egyértelmű számítások birodalmába vonja az életet és annak mechanizmusait, a hatalom-tudás párost pedig az emberélet átalakításának hatóerejévé változtatja”. [5]

A középkori filozófiai-fiziológiai-testpolitikai gondolkodás, mely a világkép egészére és a korszakra jellemző szerzői művek utólagos újraolvasatára éppúgy épít, mint Galeotto Marzio fiziológiai-asztrológiai-orvosi interpretációja az emberrel összesűrűsödött ismeretek korabeli szemléjével egy retorikai-történeti dimenzióban, kézenfekvően idézhető lenne magától Foucault-tól is. De éppen a Rá hivatkozó történészek tudománykritikai és történetfilozófiai aspektusa jelzi, hogy Foucault művei (önmagáról megfogalmazott saját szavaival) „nem filozófiai értekezések és nem történeti tanulmányok, legfeljebb filozófiai töredékek történeti munkaterületen”, melyekben tényleges cáfolatát is láthatjuk akár a konvencionális történeti kutatásnak, vagy a biopolitika korai előzményeinek. Hiszen ebben „felsejlik előttünk egy a történészi munka hagyományosan elfogadott elveivel több ponton is ellentétes kutatási eljárás képe: vaskos elméleti fogalmak alkalmazása, melyek közvetlenül beépülnek a konkrét történeti elemzésekbe; teoretikus előfeltevések és következtetések jelenléte, melyek idegennek tűnnek a történeti kutatások alapvetően tényszerű jellegéhez képest; s végül az elemzések nem titkolt társadalmi-politikai tétje, amellyel szemben – az elmúlt évtizedek tapasztalatait alapul véve – a kelet-európai történészek jó oka van bizalmatlannak maradni...” (Takács 2009:15.) mondja elemzője, s ezekben mint lehetséges felfogásmódokban talán legfőképpen az a meghatározó, hogy minduntalan átfogó, ugyanakkor minduntalan minden összegző elméleti keretből kilépő tónust képviselnek. A fenti reneszánsz és reformáció-kor közötti embertudományi ismeretanyagot egy következő, újkori tudásmodellel egybevetni lehetne természetesen szimpla időrendben is. Ennek követése sem áll távol tőlem, de amennyiben talán mindkettőnek (Galeottonak és Foucault-nak egyaránt) éppen a tudásfelfogás, az értelmezési funkció egyedi és szuverén alkalmazása a fő konstrukciós eleme, annyiban lesz valaminő köztes terület, emberkép és istenkép, társadalomkép és tudománykép szempontjából lehetséges átmenetként megnevezhető tudástartomány az újkori tudásmodell. A párhuzam annyiban látszik egyértelmű lenni, hogy Galeotto fiziognómiai és asztrológiai felfogásmódja úgy felel meg a természetfilozófus világkép-kutató mivoltának, ahogyan az egzisztenciál-filozófiai rálátás és történeti mélyelemzés (a „tudás archeológiája”) megmutatkozik Foucault szemiotikai példákat sem nélkülöző felfogásmódjától. Ahogyan Galeotto világképe és módszere alkalmilag vagy korszakosan alkalmas lehet egy orvosi és emberi antropológiai aspektus morális, szociális és nyelvi-kommunikációs szinteken reprezentált valóságviszonyának leírására, úgy Foucault nézőpontja is megmutatja önnön felülnézeti képét (jelesül önmagáról, szűkebb és tágabb életvilágáról, majd társadalomképéről, végül korképének megjelenésmódjairól is), hogy mintegy rehabilitáljon egy belátható komplex történeti világot, főképpen annak mentalitástörténetével, narratív értelemadás-kísérletével, szokások és normák, eszmék és ideológiák érvényesülésének „szociológiai” érvényességű szemlézésével, sőt aktuálpolitikai vagy rendszerkritikus feltárásmódjával együtt is. Annak „történeti vizsgálata ugyanis, hogy bizonyos korokban bizonyos csoportok hogyan gondolkodtak, miben hittek, hogyan viselkedtek vagy milyen szokásokkal rendelkeztek, szükségképpen veti fel a kollektív reprezentálás természetének elméleti kérdését. Egy komplex történeti tárgyat ugyanis lehetetlen pusztán empirikusan definiálni. Kidolgozása és alkalmazása sajátos elméleti erőfeszítéseket igényel, amely által magát a mentalitás fogalmát kell esetről esetre tisztázni. Ezen túlmenően ráadásul az is belátható, hogy bizonyos kontextusok mentalitástörténeti

elemzése a kutató ambíciójától függetlenül is magában hordozza a társadalmi-politikai jelentést és tétet” (Takács 2009:16.).

Galeotto emberképét a filológiai és tudomány- vagy tudástörténeti elemző megközelítés nem kevéssé az emberkép, s ezen belül is az én-képek, test-képek, orvosi aspektusú recepcióelmélet vagy a történeti antropológia eszmekörében is értelmezni lehet, ahogyan kell is mint előzményt, korábbi tudást, mintha „archaikus” vagy ismeretlen törzsi világ lenyomatát vennénk annak önképére hangolva. Az antropológia mint kortárs kultúra (azaz inkább kultúrák és világképek) jelen-fókuszú dimenziói között – és a jelen fogalmaival, mint Foucault kínálja e fogalmakat a szándéka szerint is erősen megújító történetfilozófiai aspektusaival – egyben magára a tudás-interpretációkra kérdez rá, nem titkoltan ismeretelméleti problémakört vázolva és fölkinálva. Így hát, ami Galeotto szemében egzisztenciál-filozófiai látkép saját kora politikai és orvosi, tudáskutatási és biológiai antropológiai kérdésköreiről vagy válaszairól, az Foucault pillantásával hasonlóképpen humángeográfiai, politikai antropológiai és jogantropológiai belátás mindarról, amit kor és vélelmek, tudás és hivatkozható tudástörténeti szakirodalom, állampolitikai logika vagy európai tónusú vallásinterpretáció tartalmazhat. Foucault (mint Galeotto) koránt sem könnyen elhelyezhető a történészek történeti, a kirurgusok orvoshistóriai, a szociológusok szociálandropológiai, a jogászok jogfilozófiai vagy a filozófusok romantikakori emberképe nélküli interpretációi nélkül. Ez emberkép-korszakokból idéz föl egy történeti aspektusú sorozat néhányat (eddig mintegy tizenkét kötetben, melyek java része konferencia-előadások közreadása, vagyis egyenként is fél vagy egész tucatnyi elemző értekezés a korszakról),[6] melyekből az emberképek és korabeli, reneszánsz utáni emberfelfogások érzékeny dimenziói kínálnak számtalan megértési felületet a felvilágosodott emberképek és eltérő diszciplínák köréből, melyekben az ember-orientált tudások és megismerések, elemzés- és értelmezésmódok újkori textusaira, természetfilozófiai áramlataira, tudástörténeti örökségére rímelő tanulmányok tekintélyes mennyiségét találjuk meg együttes, egymásra hangolt verziókban.

Gurka munkáiból (szerkesztett kötetei nagyságrendben kétezer oldal természetjogi, felvilágosodott és racionális filozófiai, tudáskutatási mélységet véve mintaként) nem lehet érvényes összegzést kínálni. De a korszak embertudományi (mai fogalmakkal antropológiai, biológiai és fizikai antropológiai, természettörténeti, civilizáció-felfogási, orvoslástörténeti) szempontjai közül csak kiemelni lehet valamit is, ami párhuzamban a kor racionalitás-igényével és vallástalanodási kétélyeivel vagy elbizonytalanodásaival, nem egyszer, mint hiányérzetek pótlását szolgáló tudások kerülnek terítékre. A vallástörténész Simon Róbert: *Vallás, vallástudomány, vallástudósok* című monumentális áttekintésében hívja föl a figyelmet arra, hogy éppenséggel a felvilágosodást követő filozófiai teóriák hiányérzeteként jelennek meg a vallások abban a formában, melyben „a vallás nem a nyugalom és a rend terméke, hanem a káoszban és a zűrzavarban sýnlódó ember próbálkozása a rend létrehozására. Ezért van az, hogy a nyugalom és a béke rövid időszakában a vallásgyakorlás látványosan alábbhagy (gondoljunk pl. a 19. századra), ám a bizonytalanságot és a széthullást hozó 20. században a vallás iránt egyre fokozódó igény támadt, s bekövetkezett Weber *Entzauberung der Welt*-jével szemben egyfajta *re-enchantment* folyamat...”,[7] amelyben már az ember külső meghatározottsága nemcsak a gazdaság adott állapotától függővé tett mikro-univerzum, hanem – mint kötete első lábjegyzetében akkurátusan ki is fejt – egy civilizációs folyamat és alapvető szemléletváltás hordozója lehetett, mivel „több, addig tartósan érvényesnek tetsző törvényszerűség radikálisan megkérdőjeleződött. A világtörténelem addig, a legkülső körben, kettős mozgás mentén haladt: a bronzkori civilizációktól kezdve a francia forradalomig a társadalmi különbségek kiépülése és tételezése zajlott számos biztosítékkal (vallási ideológia, rendies elkülönülés, erőszakszervek, a meglévőt tételező nevelés, a kialakuló hagyomány mint isteni elrendelés stb.), alapvetően meghatározva a döntő társadalmi mozzanatok (a megtermelt javak mind egyenlőtlenebb elosztását, a társadalomban elfoglalt helyet, életmódot, értékrendet, az elvárt tevékenységeket, kultúrát stb.). Ennek – a kereszténységtől tételezett – tiszta formáját láthatjuk az európai középkorban a *bellatores* – *oratores* – *laboratores* hármas rendjében”[8] /.../ A társadalmi struktúrának

ezt az élesen dichotomikus tagolódását módosította, hogy az ipari termelés forradalma a kritikai gondolkodás forradalmával járt együtt, „a modernitás kialakulásával a tudományokkal összefonódott technikai civilizáció az angol és különösen a francia forradalom harsány és látványos prelúdiumával a 19. században uralomra juttatja a polgári társadalmat, elsöpörve az *ancien régime* privilégiumait. Ekkor jött el az ideje a történelem másik mozgásformájának: a 'lent', az addig néma, dolgozó, magas kultúrából kizárt tömegek elkezdenek, az addig regnáló 'fent' elpusztítása árán, gyarapodni. Ezt a felfelé történő mozgást azonban bizonyos időszakokban buktatók és kudarcok tették kétségessé”. [9] Fejezet-hosszan tárgyalja még a vallásfelfogások történetét, de konklúziói az értelmezések széles körére kiterjesztve is a társadalomkritikai gondolkodás előzményeiből vett példákkal ékesek. „Tudvalevően a természettudományokban és a társadalomtudományokban merőben mások a megismerés feltételei. Az előbbiekben érvényesíteni lehet a *dezanropomorfizálás* módszerét, vagyis az objektum és a szubjektum kapcsolatában az utóbbit egyre inkább zárójelbe lehetett tenni. Ez a tudomány *fejlődésének* a záloga. Az utóbbiak esetében az *antropomorfizálás* leküzdhetetlen Necessus-ing, vagyis az objektum és a szubjektum részleges vagy teljes egybeeséséről van szó (a történelem vizsgálata önmagunkról szól), s a szubjektum zárójelbe tévése csak Max Weber tudománytanában fogalmazódik meg az 'értékmentesség' soha el nem érhető *desiderium piuma* gyanánt. Hozzáteesszük, hogy a társadalomtudományokban az önálló és kritikus egyéniség pecsétje adja a létrehozott mű igazi értékét, ennek révén sajátíthatja el új formát teremtve a jelen a múltat, és mártózik meg annak színében...” [10] E földégett körívnek, melyben az újkori ember az új meggyőződés, a bizonyosság és megállapodottság, a racionalitás és a rendszerezhetőség tudományos igényével kezdi mérni a világképek emberléptékű magyarázatait, valójában talán alig mások, mint az érzékelt káosznak a létezés természettől adott állapotát már kevésbé tükröző formája, „amit az emberi beavatkozás próbál egy-egy rövid időre *renddé* szabályozni, ám azt maga az ember teszi ismét a *káosz* zsákmányává”. [11]

E káosz és rend racionalizálásának korszakában a remélhető töretlen haladás eszméje kezdett közrehatni az emberképek felfogási, értelmezési és kutatási közegében, ahol a vallás fogalmának és természetjoggal összefüggésbe hozható változatának felszabadulása a feudális korszakra jellemző teológiai kényszerétől, [12] másképpen szólva a „tudomány előtti” kor világlátása már a 19. századi pozitivistá gondolkodást megelőző, az emberi szervezet biológiai természetének transzcendenciáját tükröző képzetek felé kezdett elmozdulni. A prehistorikus korszakról való tudás, vagy akár az orvoslástörténet klasszikusaira hivatkozó ismeretek tára is egy jellegzetesen európai idő-tagoltságot tükrözött ekkor, amikor az ókori filozófia, a reneszánsz esztétika, a kora-újkori fizika, a Goethe vagy Schelling, Kant vagy Hegel megtestesítette emberkép ideáiban könnyedén fölfedezhetjük már a tudományos gondolkodás előképeit. Gurka Dezső és kutatótársainak természettörténeti érdeklődése nyomán, az „egymásba tükröződő emberképek” újkori világában egyszerre kap helyet a középkor megannyi világképi eleme, a geológia, irodalom, ásványtan és filozófia művészeti ágakban tükröződése, no meg egy seregnyi más tudástartomány. Így szinte meglepően könnyű dolgunk van, midőn az oriktognózia mint természetfilozófia, a neptunista-vulkanista geológia 18. századi vitái és weimari-jénai mineralógiai terek történeti szemléletének alapos körbejárása után, [13] sőt a schellingi-fichteai természetfilozófia eszmétörténeti kontextusait áttekintve [14] a sorozatszerkesztő Gurka Dezső egy karakteresen „emberközeli” kötetet lepi meg olvasóit. *Egymásba tükröződő emberképek. Az emberi test a 18–19. századi filozófiában, medicinában és antropológiában* címmel a 18–19. századi filozófia, irodalom és a humán szaktudományok kölcsönhatásait törekszik bemutatni. [15] A kötet fülszövege már eligazít, mit várjunk sorai között: „*Az itt közlített írások a különféle kulturális és tudományos területek (mindenekelőtt a medicina és a biológiai antropológia) emberi testről alkotott felfogását vizsgálják, elsődlegesen azon történeti folyamat rekonstrukálásának igényével, amelynek során a linneánus tipológiai módszert a morfogenetikus felfogás váltotta fel. E megközelítési mód kialakulásának legfontosabb helyszínei a korabeli Göttingen, Jéna és Weimar voltak, egyik legpregnansabb példája pedig a jelenségeket egymásba tükrözőtető goethei módszer. A késői felvilágosodástól a romantika koráig végbement jelentős szemléleti változások hatása e diszciplínák későbbi történetében is megmutatkozik, mint ahogyan az ekkor lezajlott instrumentalizálódási folyamat is hosszú távon működőképes intézményeket eredményezett*”. [16]

A szemléletváltozás érzékletes bemutatására azonban más keretben is vállalkozik Gurka: *Tudósok a megismerés színterein. A romantikus tudományok és a 18–19. századi tudóssztereotípiák* címen kiadott tanulmánykötetben[17] nemcsak a megismerés színtereinek tudományfelfogását, a pozitivisták szemlélet alapozását és a romantikus tudományok fogalmát járja körbe, hanem a tudományról, tudósokról megalkotott képek romantika-kori racionalitását (Fehér Márta: *A ráció világossága és a tudomány sötét oldala*) és a tudománynak „a közvetlen tudás hiányából sarjadó” mivoltát (Békés Vera), az egyetemek és a kommunikáció berlini kezdeményeit (Tóth Tamás), továbbá a magyar akadémikus intézményfejlődésben „a tudós mint társadalmi szerep” változásai közepette (Mester Béla) lezajlott esztétörténeti körképpel együtt kínál átfogó képet. E kötet befejező része a Szent István Egyetem szarvasi Pedagógiai Karán 2008-tól évente megrendezett konferenciák tanulmányköteteinek, melyekben ötvennégy szerkesztett előadás-szöveg látta meg a napvilágot (időközben *A romantika terei*, a *Göttingen dimenziói* és *A középkor vetületei* címen kiadott tanulmánygyűjtemények is megjelentek), melyekben a 18–19. század tudományos, filozófiai és művészeti látásmódjainak, sőt tudományterületi kölcsönhatásainak föltérképezését találhatjuk meg. Egyértelművé – azaz sokértelműen bonyolulttá – válik ezek fényében, hogy a romantika-kori, sőt „romantikus tudás” körébe éppúgy beletartozik *Novalis matematikai filozófiája* (Weiss János), Schelling tudomány- és közérthetőség-értelmezése a *Stuttgarti magánelőadásokban* a „lélektudomány” tárgykörében (Gyenge Zoltán), melyből az is kiderül, hogy Schelling szerint „A lélek tehát mindig személytelen. A szellemnek van tudása, a léleknek viszont nincs tudása, ő maga a tudomány”. A lélek tudományának tartalma azonban saját filozófiai pozíciójának nézőpontját tükrözi, mely eltér a karteziánus, a spinozai és a leibnizi hagyománytól, de egyben a német tradíciótól is, ráadásul újszerű megközelítése „részletesen foglalkozik nem csupán Isten és a világ ontológiai helyzetével, hanem az ember egyes – úgy is nevezhetnénk – pszichológiai vetületeivel” is, mivel „a létől ered minden függőség. Az ember azonban a létől eredeztetetten egy bonyolult létező, akinek a megértése a 'Lélektudomány' feladata” (93-94.). Ugyanitt Gurka Dezső: *Ørsted munkásságának természetfilozófiai aspektusait* tárgyalja, akiről fölvázolja a Kuhn-féle paradigma-elmélettől eltérő, a jeles dán fizikus Kantról írott disszertációja mellett *Der Geist in der Natur* címmel megjelent (1851) késői műve jelentőségét és a romantikus tudományok új befogadási irányzatait. De sorolható lenne itt Ferencz Sándor: *Hősköltemény menetindulóban. Hegel és filozófiatörténeti forrásai* címmel írott elemzése, vagy a magyar filozófiai hagyomány szerinti pragmatikus kérdésfeltevés Mészáros Andrásról: *Ki lehetett magyar filozófus az 1830-as években? (Esettanulmány)* – ám a kötet tanulmányainak ismertetése lehetne itt egy reménytelenül vállalt kivonatolás az éppen izgalmas részleteik, egymáshoz illeszkedő tartalmaik révén, fókuszálva az ebben a megismerés-folyamatban meghatározó helyükkel körülírható írásokra, de ez épp ellene hatna szándékomnak. Ez nem recenzió kellene legyen, hanem csupán méltó hivatkozás azokra a megmunkált tartalmakra, melyek közül is önálló tárgykörökben izgalmas üzeneteket hordoz Gurka Dezső *A romantikus tudományok fogalmáról* című elmélettörténeti írása, Balogh Piroska: *A barokk jezsuita műveltségtől a preromantikus esztétika polifóniájáig* dolgozata, Csorba F. László *Korai evolucionizmus*-ról formált körképe, Sz. Kristóf Ildikó *a természettudomány színtereinek textuális és figurális konstrukcióját* a 19. század első felében tankönyvi megjelenítésben vizsgálva, Krász Lilla: *Orvosi tudás és hatalom. A hivatalnok-orvos társadalmi képlete Magyarországon, 1750–1830* című tanulmánya, meg Valastyán Tamás: *Fémfák és kristályfüvek. Krízis, episztémé és poézis Novalis nyelvvezetében* című traktátusa. Ami kiemelendő (és Gurka elméleti bevezetője is fölhívja rá a figyelmet), hogy a tudományfilozófiai viták szerepének értékelésekor érdemes belátni: „a romantikus természetfilozófia (*romantische Naturphilosophie*) által befolyásolt természettudósok megítélését hosszú időre meghatározta az a körülmény, hogy munkásságuk hozadékáról a kvantitatív-tapasztalati tudományok primátusát hirdető pozitivisták adtak először átfogó, s egyúttal szélsőségesen elmarasztaló értékelést. Helmholtz 1855-ös, a tudomány fejlődésének kumulatív felfogását reprezentáló megnyilatkozása az egzakt metodika mellőzését rótta fel a spekulatív természettudományoknak” (13.). E bevezető húsz oldala mint „rövid áttekintés” is olyan tudományfilozófiai és tudományhistoriográfiai kontextusokról ad látképet, melyből kiviláglik, hogy „nem csupán a romantika és a tudományok fogalmának egy terminusban való összekapcsolása

meglehetősen új keletű”, hanem a „romantika mind a kortársak (ön)értelmezésében, mind pedig a különféle történeti megközelítésekben próteuszi fogalomnak bizonyult, olyannyira, hogy szinte kezdettől fogva elmondható róla: azonos újradefiniálásainak történetével” (11.), tehát a kölcsönhatások vizsgálata és „a korábbi egységesítő romantikaképpel szemben egyre nagyobb hangsúlyt kapott a pluralisztikus mozzanatok vizsgálata”, de „intenzívebbé vált az irodalmi, művészeti és filozófiai csoportosulások közötti kapcsolatok, kohéziós elemek kutatása is – lett légyen szó a humboldtiánus tudományokkal, a jénai konstellációval vagy az együttfilozofálás jelenségével kapcsolatos interpretációkról –, ám a romantika és a tudományok fogalmának egy terminusban” használata is megszenvedte az egység szempontú kezelést és a „romantikák” meghatározás sokszorosító hatását a szakkérdések vitaszempontjai között. A vitatkozó megközelítések egyformán kapcsolták a romantikához „az irracionális, a transzcendentális, a középkor vagy a kereszténység fogalmát – utóbbiakat persze nem ok nélkül –, így nem véletlen, hogy a 18. század végétől a 19. század közepéig terjedő korszakot érintő feldolgozások egyik legproblematisabb momentuma éppen a korabeli tudományok (adott időkerethez való tartozáson túli) kapcsolódási pontjainak feltárása volt. Annak előfeltétele, hogy e kontextusba illesztés megtörténhessen, a romantikafogalom átalakulásán túl, a természettudományok kvantitatív-pozitívista felfogásának megváltozása, vagyis a posztpozitívizmus válságát követő történeti fordulat létrejötte volt” (11-12.).

Abba kell hagynom itt a talányos kérdéskörök tudományfilozófiai és tudástörténeti csábtárgyainak ismertetését. A fenti közelítés onnan indult, hogy miképpen hatja át a reneszánsz emberkép (s annak hozott, örökölt változatai) az újkori személyiség- és megismeréskutatást, az orvosi tudás és a mechanikai tapasztalt az emberképet/-képzeteket, majd ezek interpretációi során hogyan jut el a felismerés a tudományról alkotott képek és hiányérzetek felől a totális meghatározottság modernista vagy posztmodern világképei felé.

Áttekintésem szükségképpen csak vázlatos, mondhatni elnagyolt, avagy mint egy ázsiai csónak, vékony kis kitámasztással billeg a zajló élet meghatározásának lélekvesztőjén. Ez pedig még és nem medicina, de valamelyest lélekfilozófia is, kutatástörténetet már nem is említve...

Hivatkozott irodalom

- Balázs Péter: *Egészségügyi szabályozás a XVIII. század végén, Magyar Királyság és Erdély II., Rendeletek és tervezetek: 1770-1793.* Budapest, Magyar Tudománytörténeti és Egészségtudományi Intézet, 2016. Online: <http://real.mtak.hu/39150/>
- Beck, Ulrich: A munka társadalmának antitézise. In uő. *A munka szép új világa.* Belvedere Meridionale, Szeged, 2009.
- Császi Lajos: Az egészségpolitika mint szimbolikus tevékenység. In Uő. (szerk.): *Biopolitika és kultúra. Késő modern perspektívák.* Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó, 2007:132-156.
- Deáky Zita – Krász Lilla: *Minden dolgok kezdete.* Budapest, Századvég Kiadó, 2005.
- Deáky Zita: *A nő tisztaság és tisztátalanság. A menstruáció különböző aspektusai Magyarországon.* In A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 13. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság, 2005:73-96.
- Foucault, Michel: The Birth of Social Medicine. In: Paul Rabinow – Nikolas Rose (ed.): *The Essential Foucault. Selections from the essential works of Foucault, 1954–1984.* The New Press, New York, 2003:319-338.
- Foucault, M.: The politics of health in the Eighteenth Century. In: Paul Rabinow (ed.): *The Foucault Reader,* New York, Pantheon Books, 1984:273-291.
- Foucault, M.: La naissance de la médecine sociale. In: Uő. *Dits et écrits. III.* Gallimard, Paris, 1994:207-228.
- Foucault, M.: *A szexualitás története. A tudás akarása.* Atlantisz, Budapest, 1996.
- Foucault, M.: *Il faut défendre la société.* Cours au Collège de France (1976). Seuil, Paris, 1997.
- Foucault, M.: *Sécurité, territoire, population.* Cours au Collège de France (1977–1978). Gallimard, Paris, 2004.
- Foucault M.: Bio-politika és bio-hatalom. *Pompeji,* 1992:118-129.
- Foucault, M.: *A rendellenesek.* Előadások a Collège de France-ban (1974–1975). Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2015.
- Heller Ágnes – Fehér Ferenc: Biopolitika. In: Heller Ágnes – Fehér Ferenc *A modernitás ingája.* T-Twins, Budapest, 1993:205-275.
- Hobsbawm, Eric J.: *A tőke kora.* Kossuth, Budapest, 1978.
- Krász Lilla: *Orvosi tudás és hatalom. A bivatalkok-orvos társadalmi képlete Magyarországon, 1750–1830*
- Magyar László András: A test, mint gép – a metaforától a valóságig. In: Gurka Dezső (szerk.): *Egymásba tükröződő emberképek. Az emberi test a 18-19. századi filozófiában, medicinában, antropológiában.* Budapest, Gondolat, 2014:99-107.
- Mumford, Lewis: Az óriásgép tervezete; A „civilizáció” terhe. In *A gép mítosza.* Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.

- Rudisch Ferenc 2019 Felvilágosodás, biopolitika, népesség. A modern közegészségügy fogalmának 19. századi kontextusai. *Kaleidoscope History*, 10 (19) 2019:18-31. <https://doi.org/10.17107/KH.2019.19.18-31>
- Rudisch Ferenc – Tóth Benedek: Az egészség fogalmának kulturális konstrukciója az 1850-es években. *Aetas*, (34.) 2019-4:75-90.
- Sen, Amartya: *Az igazságosság eszméje*. Osiris, Budapest, 2021.
- Simon Róbert: *Vallás, vallástudomány, vallástudósok*. Corvina Kiadó, Budapest, 2020.
- Takács Ádám: Biopolitika és nemzeti állapot: egy foucault-i problematika rekonstrukciója. In: Cieger András (szerk.): *Kötőerők. Az identitás történetének térbeli keretei*. Atelier Társaság, Budapest, 2009:20-21. Online: <https://adoc.pub/biopolitika-es-nemzeti-allapot-egy-foucault-i-problematika.html>

Jegyzetek

- [1] Balassi Kiadó, Budapest, 2014 (Humanizmus és reformáció sorozat 35). 208 oldal, 14 melléklettel
- [2] Hivatkozva és megidézi Rudisch Ferenc 2019 *Felvilágosodás, biopolitika, népesség. A modern közegészségügy fogalmának 19. századi kontextusai*. *Kaleidoscope History*, 10 (19). pp. 18-31.
<http://www.kaleidoscopehistory.hu/index.php?subpage=cikk&cikkid=497>
- [3] lásd pl. Deáky – Krász 2005; Deáky 2005; Balázs P. 2016; Császi 2017; Magyar 2014; Foucault 1984, 2003.
- [4] lásd Magyar i.m. 99-107; Mumford 1986:45-92; Hobsbawm 1978:31-61, 174-228; Sen 2021; Beck 2090.
- [5] idézi Takács 2009:20.
- [6] lásd itt: <http://tudasaramlas.btk.elte.hu/hu/tudastar>
- [7] Simon 2020:9.
- [8] Simon 2020:7.
- [9] Simon uo.
- [10] Simon i.m. 87.
- [11] Simon 2020:7.
- [12] Francis Bacon (1561–1626) fogalmazta meg: *religio praecipuum humanae societatis vinculum est* („a vallás kiváltképpen az emberi társadalom köteléke”).
- [13] lásd *Formációk és metamorfózisok*. Gondolat Kiadó, 2013.
- [14] *A schellingi természetfilozófia és a korabeli természettudományok korrespondenciái*. Doktori értekezés a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Doktori Iskolájában, 2005. https://repozitorium.omikk.bme.hu/bitstream/handle/ertekezes/valamint/A_schellingi_termeszettudomanyok_korrespondenciái. Gondolat, 2006.
- [15] Gurka Dezső szerk. Gondolat, Budapest, 2014., 260 oldal. Ezt és a sorozat további köteteit, a kutatók egyéb szaktárgyi előadásait lásd itt: <http://tudasaramlas.btk.elte.hu/hu/tudastar>
- [16] A kötet ismertetését lásd itt: <http://www.kaleidoscopehistory.hu/index.php?subpage=konyvek&kotetid=62>
- [17] Budapest, Gondolat Kiadó, 2012. A kötet elérhető ezen a linken: http://tudasaramlas.btk.elte.hu/images/pdf/library/gd_tudosok.pdf

Imaginált városok, láthatatlan teremtmények

DEÁKY ZITA

Ki írta ezt az esszét?

Ki írta ezt az esszét? Történész, irodalmár, szociológus, filozófus, etnográfus, kultúrantropológus? – Mind egyszemélyben A. Gergely András a maga egyedülálló műveltségével, lényeglátásával és tudásterületi nyitottságával, városi létével, aki nemcsak városantropológusként, hanem bennszülöttként ismerte a várost, nemcsak az utcákat, tereket, a homlokzatokat, hanem a kapukon belüli életet, embereket, hangulatot, szagokat, zajokat. Észrevette, értelmezte a változásokat, az átalakulásokat – nemcsak a városét, önmagáét is.

Ebben az esszében egy témára, a városra hangolva, kitágítva a városantropológia szemléletet újra és újra kérdez, visszanéz. Mindig messziről, más tudásterületek felől közelítette meg a kiválasztott témát, mint ahogy most is. A kézbe vett könyvek és olvasatai alapján új gondolatfolyamok indulnak el, és mint cseppben a tenger, meglátja a makro- és mikrovilágok közös pontjait, és egy-egy téma mentén összeköti azokat, rámutatva az összefüggésekre, a dolgok, a tudások és képzetek más, más oldalára, értelmezési lehetőségeire. Vagy egyszerűen új kérdéseket tesz fel, mert vallja, nemcsak a város, hanem a kutató, a szemlélő is változik, nincs egy általánosan érvényes olvasat, csak egy-egy olvasat van.

A számos városantropológiai kutatásban részt vevő, számos ilyen tematikájú publikációt író, szerkesztő A. Gergely András elmereng, vajon jól kérdeztek/kérdeznek-e a társadalomtudósok, vajon megismerhető-e a város, egyáltalán van-e és hol a megismerhetőség határa: „vajon létszerűségében mennyi közös van egy város létének és a róla elmondhatóknak? Lehetséges-e, hogy léteznek a fantázia városai, vagy inkább csak a városok fantázia-képei, emlékei, fényképezett kvázivalóságai érvényesek mostanság?” És elindítja a gondolatot a velencei Marco Polóval (1254–1324), és évszázadokat, különböző tematikájú és műfajú alkotásokat érintve, összeköt szerzőket, városokat, azokról látásmódokat, tudományosan feltárt tényeket és emlékeket, vagy éppen írói képzeteket.

Nem akar városdefiníciót adni, nem akarja megfejtetni a látható és láthatatlan város mibenlétét, a mindenki számára érvényes totalitását. Evidenciának tartja, hogy a városok csak földrajzi, társadalmi és kulturális környezetükkel együtt szemlélhetők, történetük pillanatától változnak, és lakóik története egyedi és megismételhetetlen, emlékeik, elbeszéléseik, képzeik, azok olvasatai is meghatározó elemek. Mint ahogy Marco Polo minden, a kánnak elmesélt, elbeszélt városa végül is Velencéről szól, ugyanúgy, mint Michal Ajvaz cseh író *A másik város* című regényében a szörnyekkel és a félelmetesen furcsa eseményekkel teli, az itt is, és ott is élő fregoli emberekkel, ugyanarról a Prágáról beszél.

A. Gergely András mindig kész volt más tudásterületek felé nyitni, mestere volt azok ismereteit, eredményeit beépíteni saját tudástárába, mindig kereste és meg is találta a lehetséges kapcsolódásokat. A társadalomtörténeti megközelítés e témánál is természetes volt számára. Tanulmányában az egodokumentumokra és levéltári iratokra, kisnyomtatványokra alapozott családtörténeti könyveket is röviden bemutatva, felfűzte az imaginált városokról szóló gondolatfolyamra. Nemcsak kiegészítette és árnyalta a városról való tudást, hanem vállaltan lírai érzékenységgel nézett egy-egy műre. Így számára az 1526–1700 között megfogalmazott családi eseményekre (születés, házasság, halál) szóló kassai meghívóleveleket megjelentető kötetek nemcsak egy forráskiadvány, hanem családi, rokonsági kapcsolatok, társadalmi szerepek, érzelmek története is, és lehetőség a megértésre „Miként él egy város a maga születő és elhaló szereplőivel,

közösségük képzelt és valóságos történeteiben, a házak és paloták, cselédsorok és étrendek, kapcsolati szövődékek és ültetésrendek, rokonságépítés és gyász, boldogulás és építkezés mindennapjaiban – vagyis ahogyan egy város megfogható közelségben jelen van a létezésben! [...] A térképen fókuszba helyezett város egyszercsak megszólal, színterei élni kezdenek, hangja lesz a templomoknak, fájdalma a temetőeknek, izzadsága az építkezéseknek, neve az iparosoknak és étekmestereknek, lelkészeknek és helyszíneknek, egyszóval a kőbe-porba épülő egész város gazdagsága és kapott múltja, képzelt jövője és árnyalt kapcsolatrendszere mintegy élővé is válik a szemünk előtt.”

Még A. Gergely Andrástól is nagy lépésnek tűnhetne Calvino városaitól indulva a magyar arisztokrata családtörténeteken át a pártállami hatalmi elit Budapestjéről elgondolkodni, amihez egy, a Kádár-rendszerről szóló könyv adta az ötletet. De, mint minden esszéjében, itt is más kontextusból néz a témára, nagy kört húz, majd a maga gondolkodásmódjára, ismeretkereteire szabja a mondanivalót, és számos más művet bevonva kitágítja a vizsgált világot. Magabiztos a terepen és a korszakban, jól ismeri azt a politikai miliőt, amelyben ő és a kortársai szocializálódtak, és amelyben a pártelit tagjait is nevelték. Ismerte, máshol leírta, értelmezte a Kádár-korszak vidéki lokális közösségeit, azok életvilágát, alkalmazkodási technikáit, az emberi viszonyok átalakulását. Pontosan fogalmaz erről a történeti időszakról, ugyanis Budapest, de más város is a politikai céloknak megfelelően mintaadó volt, befogadta, betelepítette és kinevelte a számára szükséges eliteket, másokat, akiket ellenségnek tartott, kitelepített, kirekesztett; átalakította, átnevezte, új feladatra jelölte ki a nyilvános tereket, lefoglalt, belakott épületeket, új életerményeket, valódi és képzelt közösségeket szorgalmazott...

„A láthatatlan másik olykor a látható örök társa is” – kezdi a Kolozsvár-ábrázolások, a városról szóló írások utolsó, lendületes esszé-részt. Hatalmas ismeret, tudás – nem, nem szintézist ad, „csak” városbeszédnek képeit, emlékeit, hangulatait idézi fel. Együtt jár, sétál, szemlélődik a különböző írókkal, költőkkel, ismeri a Szamos partját, a kocsmákat, a színházat, a Fellegvárat, a Farkas utcát, otthonosan mozog a művek között és a tereken, vezethetné Ő is az olvasót. Megmutatja a láthatót is a személyes Kolozsvár-képén, miközben a láthatatlanra utal a kortárs történetek mozaikcserepei közé keveredett történelmi mítoszokkal.

Mi végre is írta volna az eddig is elgondolkoztató, izgalmas kérdéseivel, kételyeivel, látható és láthatatlan világokkal csalogató esszét, ha nem tenne fel egy utolsó, lételméletileg, történetileg, egzisztenciálisan is fontos kérdést: Hol a határ? Szabad-e a város térbeliségének határát megszabni? – amikor csak az látható, a láthatatlant azonban nem veszi számításba. A térképre rajzolt külső vagy belső határ határátlépésekkel jár, az pedig konfliktusokkal és pusztítással. „A tér felosztásának még imaginált jelképisége, a bibliai tájon Sém, Hám és Jáfet örökségének (semiták, hamiták és indoeurópaiak) szimbolikus határai már jelzik, hogy ahol határ van, ott a legkevésbé a béke, még kevésbé az összhang, s még ennél is hitványabban a testvériség a meghatározó.”

Marco Polo város-poklától eljutott az emlékhellyé vált Szarajevóig, a délszláv háborúban elpusztított és ma élő városig. Velence, Prága, Budapest, Kolozsvár, Szarajevó vagy bármely város és település láthatatlan világa – története, mítoszai, életvilágai, az egymást követő generációk imái, képzetei, álmái, vágyai, félelmei, hangulatai, éjszakai állatai, lényei, a régi piaci kofák kiabálásai, a sör- és pálinkafőzők szaga, a kapualji pletykák, a téli hangok, tavaszi surranások, köszönések, gesztusok az eltérő nyelvű, kultúrájú szomszédokkal, a változások folyamatai, azok egyedi és általános sajátosságai – nem jelennek meg a térképen. Ezért is figyelmeztet a haláláig humanista és pacifista A. Gergely András most a város ürügyén, hogy a Látható örök társa a Láthatatlan, nem választhatók el egymástól: „Láthatóan láthatatlan teremtmények és imaginált városok teljesebb lát képe úgysem lehet perfekt, amíg a jelenlét szemantikája nem hitelesíti őket...! Mert ugyan kövek nélkül sincsen ív, de a kövek jelei nélkül talán még kevesebb marad a kultúrák és megértések, városok és felfedezések képzeteiből.”

Végtelen jósága, bölcsessége, érzékenysége, békességre törekvése, szerénysége, megértése és elfogadása, gyönyörű belső világa minden írásában, így ebben az esszében is megjelenik. Azon ritka ember volt Ő, aki hatalmas műveltségével, olvasottságával, szintetizáló képességével mindenben meglátta a jót, az értékeset, az előre vivőt, ezt ki tudta fejezni és emelni. Gyönyörűen írt, szaktudományos szövegben is vállalta a szubjektív, gyakran lírai megfogalmazásokat is, vállalta a sajátos gondolkodást és stílust, az AGA-s, csak rá jellemző kifejezéseket.

Esszéivel önálló, csak rá jellemző műfajt teremtett. Ilyen az idézett *Imaginált városok, láthatatlan teremtmények* című is, amely hatalmas művelődéstörténeti körképével szellemi töltődés, amely nemcsak az elmére, hanem az érzelmekre is hat, és egyben intés is: A Látható örök társa a Láthatatlan.

A.GERGELY ANDRÁS

Imaginált városok, láthatatlan teremtmények

„- De hát melyik az a kő, amely a hidat tartja? –
kérdőzte Kublai kán.

- A hidat nem az egyik vagy a másik kő tartja – feleli Marco –,
hanem a belőlük formált ív vonala.

Kublai kán hallgat, gondolkodik. Majd ezt fűzi
az elhangzottakhoz:

- Miért beszélsz nekem kövekről? Engem csak az
ív érdekel.

Polo így felel:

- Kövek nélkül nincsen ív.”

Sok éve már, hogy egy városkonferencián a nem „látható”, mégis „olvasható” városról beszéltem. Olyanról is, amelyet a tervezői képzelet betűforma házakból állított össze („olvasható város”), meg olyanokról is, amelyekben már minden megváltozott önmaga régi képéhez és hasonlatosságához képest (Tata és városmezői, Vidor Ferenc urbanisztikai montázs-elmélete, lebontott lyoni arab negyed mint találkahely stb.), végül olyanokról, ahol a látható felszín alatt sok emeletnyi mélységben zajlik az igazi élet, a lakóövezet csak mintegy újraképzelt díszlet, melyet mindenki a futó impressziók nyomán formál saját tetszésére (a „másik város”, avagy Michal Ajvaz prágai élményvilága ez, meg egy terézvárosi kutatás is, amelyben az utcaképek mélyén lakozó társadalmi környezet volt a fő témakör, az is ide illeszkedik). Ezek olvasható létkörülmények ugyanakkor (már amennyiben láthatók), de megértési esélyek is mindazokra a városokra, melyek kövekből vagy ívekből, de kellőképpen láthatatlan támoszlopokon állanak.

Meghatározó, jellegadó támoszlopokat keresett egy korábbi, évekig tartó „összehasonlító” városantropológiai kutatás, melyben öt ország kutatói hajszták az ismeretek pontosításának feladatát, hogy egyezsége jussanak: mi az, ami lakóter, ami kerület, körzet, övezet, terület, színhely, helyszín, városi terep, térségi sajátosság, életviteli közösség... A terepkutatásokból (Grenoble, Lyon, Csíkszereda, Terézváros) kiállítás, majd tanulmánykötet, további együttműködés is lett – de vajon életszerűségében mennyi közös van egy város létének és a róla elmondhatóknak? Lehetséges-e, hogy léteznek a fantázia városai, vagy inkább csak a városok fantázia-képei, emlékei, fényképezett kvázivalóságai érvényesek mostanság? Ki tudja ezeket? Marco Polo, aki Italo Calvino Láthatatlan városok című könyvében mindezt fölfedezi nekünk mint kérdést is, ezek mindegyikére megannyi példát kínál. De hisz tudjuk, felfedező, utazó, s a szavak kereskedője is volt... Akkor hát merő fantázia-költemények mindazok, amelyeken végigvonult és leíró impressziókat gyűjtött? Vagy sosem is létező városok nyomaira bukkant, melyeket azóta az idő nyelt már el? Csakis ő látta, s azóta is megmaradtak láthatatlannak? Ám akkor a képzelt városok sohasem lehetnek lakottak, turisták által látogatottak, szolgáltatásból és kereskedésből élők, tömör élethelyei a tömegeknek?

„Boldog, akinek Fillide mindennap a szeme elé tárul, és örökké nézheti mindazt, amit tartalmaz! – kiáltasz fel fájdalommal, hogy el kell hagynod a várost, miután épp csak hogy érintette pillantásod. Megtörténhet viszont, hogy megállsz Fillideben, és ott töltöd el hátralevő napjaidat. A város hamarosan a szemed láttára válik fakóvá, eltűnnek a rózsza alakú ablakok, a három szobor a párkányokon, a kupolák is. Mint Fillide valamennyi lakosa, cikcakkvonalban közlekedsz egyik utcából a másikba, különböző napos és árnyékos városrészeket látsz; itt egy kaput, amott egy lépcsőt, egy padot, amelyre kosarat támaszthatsz, egy kis zökkenőt, amelybe beleakad a lábad, ha nem vigyázol. Minden más láthatatlan a városból. /.../ Milliő szem tekint fel ablakokra, hidakra, kapribokrokra, de mintha fehér lapot futnána át a pillantások. Sok olyan város van, mint Fillide, amelyek elbújnak a tekintetek elől, kivéve ha váratlanul leped meg őket” (69-70. old.).

E kötetben valójában Marco Polo szemén át látjuk a városokat, melyek felé hegyormokon, tengereken, erdőkön és sivatagokon át kalauzol bennünket, váratlanul meglepve mindegyiket. Minden városról csupán fél oldalnyi, vagy ritkábban másfél oldalnyi a leírás, de gazdagon meggyőző arról is: ennyi pont elég egy futó impresszióra, egy „tipológia” megalkotására, egy városképzet földidézésére. Aligha tesznek mást korunk városszociológusai, vagy az ő korábbi nemzedékeik, vissza egészen a századfordulóig vagy messzebb is az időben. A városokat hol nagyságuk, hol fekvésük, máskor lakosaik, néha tipikus foglalkozások vagy látványosságok szerint értékeljük, sőt gyakran így érzékeljük is, nem másként.

A kötet ismertetője ebben pontosan igazít el: „Nem biztos, hogy Kublai kán elhisz mindent, amit Marco Polo mond, amikor leírja neki a követi kiküldetése során meglátogatott városokat, de nyilvánvalóan nagyobb kíváncsisággal és figyelemmel hallgatja a tatárok császára az ifjú velencei szavait, mint bármelyik más küldöttét vagy felfedezőit... És Marco Polo mesél: láthatatlan városokról – a városokról és az emlékezetéről, a vágyról, a jelekről és a szemekről, a városokról és a holtakról, a városokról és az égről, a karcsú, a folyamatos és a rejtett városokról –, mesél és mesél Kublai kánnak, míg rá nem dőbben az olvasó a nagy titokra: hogy mindvégig egyetlen városról, az ő városáról, Velencéről beszélt... A vajmi kevésbé tudományos, ám annál fantasztikusabb Láthatatlan városok magyarul jó harminc éve egy sci-fi-sorozat darabjaként jelent meg. A XX. századi olasz irodalom egyik legnagyobb, iskolát teremtő és nemzetközileg is páratlan népszerűségű alkotójának, Italo Calvinónak (1923–1985) ezt a remekművét most mint az életműkiadás újabb, nagyszerű darabját ajánljuk az olvasók figyelmébe”.¹

A sci-fi sorozatban napvilágot látott kötet (1980) a többedik Calvino-mű a magyar könyvpiacra is. Tudományosnak ugyan nem mondható, de mint fantasztikusan érzékeny leíró műnek a városbeszéd-interpretációk sorában éppúgy lehetne helye, mint a felülnézeti szociográfiák vagy más kalandos útleírások között. Végig ki nem derül: valóban látható és létező, vagy sivatagok porába, városfejlesztések ramazurijába belepusztult települések ezek... A valóság és a képzelet olyan „egypercesei”, amelyek a fordító szavai szerint „képzelt valóság” útiképei, s mintha a Kublai kán ügynökeként utazó Marco Polo mindvégig csak saját vízióit, szimbolikus és allegorikus városképzeteit rögzítené követi jelentéseiben, melyekre azután a gesztusok és mimika nyelvén tesz rá újabb jelentés-réteget a kán társaságában. De mert a kán maga is rájön az összehasonlíthatóság abszurd igényére, idővel már inkább kérdez, avagy röviden elmesél maga egy várost, s arról faggatja Marco mestert, létezik-e egyáltalán ilyen vagy amolyan város. Ám ekkor vallja be Polo is: talán mindvégig Velencéről mesélt

„– Egyetlen marad, amelyről soha nem beszélés.

Marco Polo lehajtott a fejét.

– Velence – mondta a kán. Marco mosolygott.

– Ugyan mit gondoltál, mi másról beszéltem?

A császárnak szempillája sem rezzen.

– Mégsem hallottam, hogy valaha kiejtetted volna a nevét.

Erre Polo:

– Valahányszor leírok egy várost, mondok valamit Velencéről...” (66. old.).

Marco közben olyan regiszterbe illeszti a városokat, melynek főbb tárgykörei ilyenek: A városok és az emlékezet; A városok és a vágy; A városok és a jelek; A karcsú városok; A városok és a cserék; A városok és a szemek; A városok és a név; A városok és a holtak; A városok és az ég; A folyamatos városok; A rejtett városok... De az elbeszélt települések (mint a kötet fejezetei) olykor csak egy fotó vagy képzelet szárnyáról leperdült tollacska alapján ihletődött és igen illékony övezetek, melyek bármely városkában éppúgy impresszióvá szikárodhatnak, mint amilyen akár Velence impressziója is lehetne egy zezgugosabb részében, vagy egy reneszánsz palota ölelésébe holt csatorna-

¹ Fordította Karsai Lucia. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2012., 132 oldal.

kanyarulatában, a város téli párájában vagy szeméttől búzló és patkányok járta sikátorában. Olyik városkép meg egyenesen a huszadik századba siklik, alvilági és túltechnicizált metropolisszá lesz, más települések meg mintha ezredéve ugyanúgy viselnék időtlen egyidejűségüket. Hol egy égi gyémántvárosba rontunk be, hol arábiai vagy mongol, szaharai vagy magashegyi, tengerparti vagy folyómenti községekbe, ahol a társadalmi tagoltság is éppúgy kétes, mint a megnevezhető utcarend vagy a lakóterek, templomok, piacok és borbélyok érzékeny vidékei. A „városok és az ég” sorozata, vagy a szinte ironikusan elbeszélte lakóhelyek, melyeket a képzelet szül: „A városok és a vágy” mintha egy múzeum tárgya lenne, a „meg nem születettek városa” éppúgy emlékekből formálódik, mint a „láthatatlan” városok, melyekből a civilizatorikus tétellel ellátott modern városok funkcionális metszetei mellé odakerül a képzelet-szülte városiság, a hang vagy illat meghatározta impresszió, az „ideális városok” báj- és bűvköre. A „jövő városa” illuzionista/technicista képzetvilágát a függőleges város vagy a földalatti város „valóságvilága” haladja meg, a labirintus-képzetek és az elementáris szükségletek szellemvárosai teljesítik ki. Ezenközben a kán maga is megelégteli a mindig efemer sajátosságokat, s rákérdez: mitől valóságosak Marco Polo városai, melyek akárhol lehetnének és seholsem valóságosak.

S mert a kán nélkül sem igen lehetne Marco szavainak és terepmunkájának háttere, avagy maradhatna Kublai sakk-partnere még, mert az is a fantáziajátékok terepe..., de közben hangot-formát kapnak a női nevekkkel illetett városok, a képzelet szüleményeinek megfelelő lebegések, a dolgok helyett alakzatokat megőrző, vagy a porba süppedést az istenek költözésével indokoló megoldások is. Ugyancsak hangot kap a geometria és a fantázia, a prózai és verses megjelenítés, a mesei elemek sora, a képzeletet archeológiai tapasztalatként felmutató ötletek, a honvágy vagy mozgáskényszer terepei, melyek szinte önmagukat építik városképbe.

Az égi és alvilági városokat bejáró urbanisztikai fantáziák valójában esszészzerű prózaversek – a könyv tehát nem más, mint a képzelet archeológiája. „Andriát olyan művészien építették, hogy minden utcája egy bolygó pályáját követve fut, és az épületek meg a közösségi élet színhelyei a csillagképek és a legfényesebb csillagok rendszerét ismétlik” (*A városok és az ég*). A csillagrendszerek urbanizált modelljei éppúgy előkerülnek, mint a vágyak végtelenjei, az alvilági és az égi teremtmények, a mértanilag szerkesztettek és a lábakon, szétszórtan álló bambuszvárosok is. Calvino egy interjújában² nemhogy urbanisztikai és történeti hitelességűnek nem, de egyenesen „prózáversnek” nevezte az ötvenöt városportrét, narrátori szerepnek a magáét, amikor Marco Polo és a kán párbeszédeit illeszti a képzeletjáték-városok köré. Ezáltal a meghívás nem is valami turistaútra szól, hanem a narratívák előre rajzolt térképén valamely lóugrás-szerűen építkező olvasat örömeire készült szövegváltozatot teljesít ki. Nem is olvasóra, inkább lapozóra számít maga a szövegvariációs eljárás is: a sejtelmes lényeket imitáló városnevek leginkább a képzeletnek dolgoznak, sőt róluk olvasni sem betűrendben vagy földrészek/országok alapján lehet, hanem a folytonosságot úgy tartja ébren Calvino szövege, hogy a tematikus és jelzős szerkezet a kihagyásokra épül, analógiákat egészen máshol találhatni, melyekből az olvasó elé csak saját választása alapján kerül valamelyik, melyet sem a kán, sem az utazó nem rendel okvetlenül egymás utánra. Mintha bármely mesevariáció is bele lenne kódolva a szövegbe, hol kívülről érkezünk, hol már a főtéri piacon ülünk, mire a nap kél vagy az élet beindul. Ennek pedig az ezeregyéjszakás modell alapján a folytonos mesélhetőség az alapja: a követ beszámolóval tartozik, a kán pedig birodalma nagyságát és harmonikus működésrendjét szeretné hallani Marco Polo elbeszéléseiből. Eltart egy ideig, amíg a kán nyelvét nem beszélő Marco csak mutogat, mimikával és gesztusokkal díszíti föl közlendőit, madárhangokat és emberi tevékenységeket utánoz, ugrál és szökell, kézzel-lábbal magyaráz – de ennek is vége szakad, idővel már csak ülnek csöndben egymás mellett, mint akik érzik a másikat és mondandója szándéka mellett annak lényegét is.

² Calvino, Italo: Interview (with William Weaver, Damien Pettigrew). *The Paris Review*, Fall 1992 (The Art of Fiction No. 130).

„Perzsák, örmények, szíriaiak, koptok, türkmének voltak a követek; a császár az, aki minden alattvalójának idegen, és a birodalom csak idegen szemek és fülek közvetítésével volt képes Kublai előtt bizonyítani. [...] Újonnan érkezett és a keleti nyelveket egyáltalán nem ismerő ember volt Marco Polo, nem tudta másként kifejezni magát, mint gesztusokkal, ugrálásokkal, az ámulat és a borzadály kiáltásaival, állatias csabolásokkal vagy kuvikolásokkal, löfögyverekkel, kovakövekkel, mindezeket sakkfigurák módjára szétosztva maga előtt” (17.).

Aztán már mikor sakkoznak is, nincs szükségük az ismertető szövegre és az értelmezés önkényére, mindketten értik a foltonfolt világok újraalkotásának képzeletjátékát. Közben Kublai kán észrevételezi, hogy „Marco Polo városai hasonlítanak egymáshoz, mintha az egyikből a másikba nem utazással, hanem bizonyos alapelemek felcserélésével lehetne átjutni” (33.). De az utazó sem rest, válasza: „senki nem tudja nálad jobban, bölcs Kublaj, hogy a városokat sohasem szabad összetéveszteni az elbeszéléssel, amely leírja őket” (47.). Ezért is alakul úgy, hogy a városok terei szinte mindig földrajzi és társadalmi környezetükkel együtt értendők, történetük kezdet és vég képtelen históriájának ad otthont, térképre szinte alig rajzolhatókká válnak, mert a végtelen fantáziával fölruházott városbeszéd és ezek lakóinak története mindig egyedi és ismétелhetetlen. Viszont a kán arra is ráébred: ha maga alkotna ismeretlen városokról egyéni képet, az sem lenne kietlenebb, de pontosabb sem. Merthogy minden különbözik is, meg hasonlít is egymásra. Sőt, saját ellentétére is, mely olykor csupán kiegészíti:

„Ha átgázolt a folyón, átkelt a hágón, az ember hirtelen szembetalálkozik Moriana városával, az alabástromkapuk áttetszően csillognak a napfényben, koralloszlopok tartják a szerpentinrel bevont épületoromzatokat, az üvegből készült villák olyanok, akár az akváriumok, ahol ezüstpikkelyes táncosnők árnyai úszkálnak a medúza alakú csillárok alatt. Ha ez nem az első utazása, az ember máris tudja, hogy az ilyen városoknak van egy ellenkező oldaluk is: elég egy félkört bejárni, és máris elé tárul Moriana elrejtett arca, rozsdás lemezrel, zsákvászonnal, szögekkel kivert deszkákkal, koromtól feketéllő csövekkel, konzervdobozhalmokkal, elfakult feliratokkal teli vakfalakkal” (78-79.).

E városok sora nem véletlenül jelképes fogalmi körök és kulcsszavak mögé rejtett, intim szerkezetbe illeszkedik. Hol a távolság, máskor az intimitás, megint máskor a hangulat, néha a szerkezet, s többnyire a szagok, látványok, foglalkozások, emberi létmódok a meghatározó elemek. Ezekre pedig az emlékezet, a képzelet és a szavak bűvölete rakódik, ettől lesznek élővé és varázssossá.

„ – Ha visszatérsz Nyugatra, a magad fajtájabelieknek ugyanazokat a meséket ismételjed majd, amelyeket nekem elmondasz? – Én beszélek, beszélek – mondja Marco –, aki hallgat, csak azokat a szavakat tartja emlékezetében, amelyekre vár. Más a világnak az a leírása, amelyre te szívésen tippelsz, más az, amely szájáról szájra jár otthon nálunk, a vízi utak mellett húzóódó keskeny gyalogjárókon csoportba verődő rakodómunkások és gondolások között aznap, amikor hazatérek, megint más, amit késő öregkoromban tollba mondhatnék, ha genovai kalózok foglyul ejtenének, és rabságomban egy cellába kerülnék egy kalandregényíróval. A mesének nem a hang parancsol, hanem a fül” (101-102.).

És a beszéd megállíthatatlanul folyik tovább. Idővel már a kán is jobban felismeri a képzelt városokat az atlaszban, mint ha személyesen látta volna. Ez már a sakk-matt helyzete. „A formák katalógusa végeérhetetlen”, s a formák keresik magukat a városokat, hogy változataikból keletkezzenek újabbak és szétessenek régiek. Az alakuló városok a kezdettől a „vég nélküli omladozó hálózatok” felé mozognak, formátlanná válnak, világvárossá, érdektelen semmilyené... Maga a „láthatatlan városok” egész sora a képzelet és a születés, a változás és a vég kockázata elleni kísérlet leginkább. S ez benne a szerethető is.

„A nagykán már lapozgatta atlaszában a városok térképeit, amelyek fenyegetően jelennek meg lidérces álmokban és az átkokban: Enoch, Babilon, Yahoo, Butua, Brave New World.

Így szól:

– Minden hiábavaló, ha az utolsó kikötő nem lehet más, mint a pokolbéli város, és ott abban a mélységben, egy mindig szűkülő spirálvonalban nyel minket el az áramlat.

Polo válasza:

Az élők pokla nem olyasmi, ami majdan lesz; ha van ilyen, akkor az az, ami már itt van, a pokol, amelyben mindennap lakunk, amelyet együtt alakítottunk ki. Két módja van, hogy ne szenvedjünk tőle; az egyik sokaknak könnyen sikerül: elfogadni a poklot és részévé válni olyannyira, hogy már nem is látják. A másik kockázatos, és állandó figyelmet és tanulást igényel: megkeresni és felismerni tudni, ki és mi az a pokol közepette, aki és ami nem pokol, s azt tartóssá tenni, annak teret adni” (126).

Calvino nem másként, hanem e tartóssá tétel és teret adás révén emeli a pusztuló városokat is az emlékezet városainak sorába. Mert kockázatos ugyan, de talán az egyetlen lehetőség, ami még megmarad a belátás és megismerés változékonysága dacára. Elfogadni a lét poklát, s nevet adni neki. Költői, méltó és nagyvonalú megoldás ez. Bár rendszerint láthatatlan is...

Kövek nélkül nincsen év

A látható láthatatlanság kétségtelenül kínálja magát filozófiai, episztemológiai, vizuális képzeleti, „imaginált” összetevőkből egzakttá válni, de van ennek eseménytörténeti konkrétsága is. Szabad legyen utalni a történettudomány számára mintegy újdonságként „fölfedezett” (vagy csak átnevezett?) ego-dokumentumok tárgyterületére, melyben sorra jelennek meg kiadós kötetek a magyar családtörténetek, arisztokrata levelezések, eddig föl sem tárt dokumentumok formájában, ami nem helytörténeti irodalomvá válik, de megjelenik családtörténetként, lakótörténetként, elithistóriaként, várostörténeti szövegválogatásként is mindaz, ami addig néma papír volt talán, vagy olykor az sem. Az MTA Történettudományi Intézetében létrehozott Családtörténeti Kutatócsoport programszerűen tárja föl az „Elbeszélő források” sorozat keretében a *Magyar családtörténeti források* meglepő gazdagságú anyagát. Föltárja és megnevezi ugyanakkor nem csupán a forrásokat, levelezést, naplókat, emlékiratokat, nyilvános közlések hatalmas kollektívát, hanem értelmezi, elemzi, kontextusba helyezi, életvilágokat épít mögéjük. Csak példaként az „Okmánytárak” sorozatból Hanák Béla és Szabó András Péter munkája, mely *Keresztvíztől sírkeresztig. Családi eseményekre szóló meghívólevelek Kassa város levéltárában (1526–1700)* címen két kötetben (1285 oldalon), illusztrált, képekkel színesen ellátott közleményben adja át azt a képzelt városi világot, mely képzeletünktől jócskán független, ma már csak visszagondolással és beleérzéssel átjárhatóvá tett várost és városi életet hoz elénk kiteljesedett látványként. A két kötet 361 forrásdokumentuma lakodalmak és temetések alkalmaira szóló kéziratos levelek anyagával valóban a bölcsőtől a sírig követhetővé teszi egy valódi város (sokszor csak képzelt) lakóinak mindennapi létét és képzelt közösségét is, de éppen úgy, ahogyan talán egy mai életvilágban az „események” meghívói. Mert nem pusztán a meghívás története a lényeges, hanem inkább az a családi kapcsolatháló, a rokonsági ágazat funkcionalitása, a történetek rangja, a nexusok és respektusok, formák és érzelmek, elbeszélte történetek és megnevezett helyszínek képzelt világának megjelenítődései a leírásokból kiváglóan. Miként él egy város a maga születő és elhaló szereplőivel, közösségük képzelt és valóságos történeteiben, a házak és paloták, cselédsorok és étrendek, kapcsolati szövedékek és ültetésrendek, rokonságépítés és gyász, boldogulás és építkezés mindennapjaiban – vagyis ahogyan egy város megfogható közelségben jelen van a létezésben! Akár egyetlen „ego-dokumentum” is olyannyira vallomásos, hogy képzelt világának regényes újramegjelenítése messze nem csupán szaktörténeti képzelet, hanem befogadói nyitottság kérdése inkább. S ha közelebb megyünk a kertépítések, rendezvényszervezés, faültetések, kereskedelmi háttér, étrendek, vallási rituálék, írásmódok, pecsétgyűrűk, címerek, meghívók, portrék, metszetek, nászajándékok, bányavárosi vendéglisták, templomi síremlékek, vár-alaprajzok, üdvözlő kártyák, köszönőiratok, családi sírkertek, egyházi szertartások, alapkő-letételek, úti beszámolók, tisztségek és rangok elmondhatatlan sűrűségű listáján, az messze Kassán túl is betölti a szociológiai képzeletet, a társadalomtörténeti igényt, a családmonografikus alapanyagot, a nyelvismeret és a hitbéli hovatartozás valódi világáról lehetséges képzeteket, jelképeket és történeteket is. A térképen fókuszba helyezett város egyszercsak megszólal, színterei élni kezdenek, hangja lesz a templomoknak, fájdalma a temetőknek, izzadsága

az építkezéseknek, neve az iparosoknak és étek mestereknek, lelkészeknek és helyszíneknek, egyszerűen a kőbe-porba épülő egész város gazdagsága és kapott múltja, képzelte jövője és árnyalt kapcsolatrendszere mintegy élővé is válik a szemünk előtt. A város fellendülése, bővülése, építményei, gazdagodása, társadalmi vagy katonai funkciói mellett a „létesítmények” és intézmények, testületek és körök, hívek és sokadalmak, hintók és kertségek, öltözetek és érzületek kapnak nevet, a kerítészéstől a temetőfenntartásig, tanácsnoki képviseléstől az egyházi rangokig, rokonsági hálótól a gyermekgyászig oly végtelen gazdagság ömlik el a lapokon (és főleg a lapok fölött vagy mögött), amihez már csupán regényírói toll és aktív képzelet kell, hogy élhető várost érezzünk át segítségével.

A kötet sorozat Elbeszélő források címen is ontja a családhistóriák anyagát (Fehér Andrea: *Gróf Székely László önéletrajza*; Gyimesi Emese: *Gyermekekkel Szendrey Júlia családjában*; Gyáni Gábor: *A nő élete – történelmi perspektívában*) vagy a Történettudományi Intézet számos újabb kiadványa (Péter Katalin: *Magánélet a régi Magyarországon*; Somogyvári Ágnes – Szentpéteri József – V. Székely György szerk. *Településtörténeti kutatások. Solt-Tételbely, Kiskunfélegyháza, Amler-bánya*; Katona Csaba: *Professionatus spielerek. Arcok és történetek Balatonfüred múltjából*; Sudár Balázs: *Dzsámik és mecsetek a bódolt Magyarországon* stb.) is érzékelteti, hogy a gyermekkor és a mozaikcsaládok 16-19. századi egész története nincs meg az emlékezetben sem, ha nem tekintjük a lakóhely milyenségét, a kastélyok, várak, uradalmak, az események helyszínei, a térbeli mozgások, a rokoni és gazdasági, kereskedelmi és katonai, üzleti és vállalkozási, diplomáciai és társadalomszervezeti mögöttes, számos esetben konkrétan a város/városok milyenségét, földrajzi helyét, kiépültségét, hitéletét, oktatási rendjét, piacait, szertartás-közösségeit, a főúri-arisztokrata vagy polgári miliőt meghatározó hétköznapi történeteit. Az Arany Krisztina – Bara Júlia – Laczlavik György – Lengyel Nóra szerkesztésében megjelent *A 18. századi arisztokrácia mindennapjai* kötet például (bár első látásra a hangzatos cím esetében is csak válogatott keveseket érdekelhet mostanában) olyan „elbeszélő forrásként” szólal meg, mely érzékletesen megjeleníti Therese Corzan és Hueber Antal naplóit (1757–1759). De ami e hagyatéki kincs belső világában a Károlyi-család és a Harruckernek magyarországi utazásaiból, tartózkodási és időtöltési eseményeiből mintegy „annalesek” formájában megmaradt, az Bécs és Pest, Gyula és Nagykároly, a bányavárosok és Debrecen, Csenger és Pozsony, Temesvár és Arad nyilvánosságtörténetének legszemélyesebb világa, egyúttal persze a városhistóriák valamiféle láthatatlan kövezete, lebegő birtokpolitikája, felvirágzó ipartörténete, ingatlan- és kapcsolathálójának helyszínrajza is. A naplókra épült kapcsolati világ a magány és a családi formalitások, olykor az intim és személyes lelepleződések, titoklesések, cselédnaplók, szórakoztató feljegyzések (mondhatni korabeli „blogbejegyzések”) árnyalt világából minduntalan az alapkövek és ráépülő életvilágok hétköznapi stádiumait, emléktárházát őrzi és adja tovább, mely nélkül családtörténet, házi rítusok, esküvők, nemek közötti harcok eseményei, gyermeknevelési stratégiák, gazdasági kibontakozások, érzelmi fejlődés, szerelem és gyász, nagyozás és vállalkozási munkavégzés sincs. Avagy hát nincs az, ami a „minden nap egy követ kell hozni” elemi életstratégiákban a túlélés, az épülés, a feltörekvés vagy fennmaradás, a politikai vagy gazdasági karrier mögött a társadalomtörténet lokális világában szükségképpen jelen van, s amiből a híd vagy a várost alkotó kőépítmény létrejöhet.

Fővárosi elit, ha éppen pártokrata is

A nagy-, vagy éppen fővárosi elitkutatások, rétegződési látképek és csoportminőségű empirikus vizsgálatok talán leginkább a „lokális világban” meglévő különbségét határozzák meg, amikor az értelmiséget, a bürokráciát és az uralmi intelligenciát írják körül. E többé-kevésbé kortárs elit tagjai alighanem abban különböznek a nem-elitől vagy a pártállamok rekrutációs nomenklatúra-rendszerének szereplőitől, hogy létüket éppúgy a titokzatos egzisztálás övezi, miképpen a történelmi elitek láthatósága is csak korlátozott volt, hisz láthatatlan teremtményei maradtak mindennapjaikban a népesség java többsége számára. E rendszer – lett legyen felhatalmazásokra és

leszármazásokra épülő feudális struktúra vagy tőkés kiváltságokkal bíró irányító kivételesek birodalma – sok esetben a politológusok számára is ködös-homályos világ (érdemes utalni Kristóf Luca *Véleményformálók* kötetére, vagy Leopold Lajos *Presztízs*-művére, Baldassare Castiglione *Udvári emberére* vagy C. Wright Mills *Uralkodó elitjére*, Umberto Eco *Rózsa nevére*) – melynek éppen árnyalatgazdag részletei lennének érdekesek, de elnagyolt összképük sokkal kifizetődőbb tudáspiaci terméknek látszik. A technokratikus elit leírása (Michel Crozier, Vance Packard, Roland Barthes vagy Jacques Ellul munkái óta is) kedvelt ideáltipikus kritikai beszéd tárgya, magára valamit is adó városi értelmiséginek „tuti véleménye” és bennfentes tudása van a helyi éltek működésmódjáról, olykor származási vagy vagyon-háttéréről is. Talán éppen ilyen összevetésben kap sajátos fényt Rácz Attila könyve, *A budapesti hatalmi elit 1956 és 1989 között* című (eredendően disszertáció volta megjelent levéltári kötetként is markáns munka),³ melyben „a pártgépezet fogaskerekeinek számító pártvezetők mögött a magánembert is igyekszik megmutatni a szerző”, közelebbről vizslatva-faggatva az adattárak és iratok jelzett korszakára érvényes sokrétegű irat-anyagát. Kutató elődei leginkább „Kádár-korszak elitkutatói eddig jórészt az országos szintű hatalmi elitet – elsősorban a Magyar Szocialista Munkáspárt Központi Bizottsága és a Politikai Bizottság tagjaival – foglalkoztattak”, itt azonban a hangsúly „a kommunista állampárti rendszert, annak működését, szókészletét”, a nomenklatura-káder és a nomenklatura-rendszer fogalmakat járja körül, minthogy „huszonhét évvel a bukása után is homály övezi” a „fővárosi hatalmi elit rekrutációja és kilépése, képzettsége, mobilitása” kérdésköreit. A hangsúly nyilvánvalóan „közvetve vagy közvetlenül az ország fővárosának társadalmi, gazdasági, kulturális életét” irányító, másrészt „az MSZMP KB és az MSZMP PB tagjai” közül kiválni képes „új uralkodó osztály” létre fókuszált, mely „egy se nem bürokrácia, se nem politikai hatalmon alapuló elit, hanem a bürokráciánál tágabb kategória: az intelligencia. Érdeke bizonyos fajta szellemi tudás újratermelése lett volna, amely legitimálja a redistributív hatalmat”. Ugyanakkor „a pártnomenklatúrának” Szelényi és Konrád elemzése, „jóslata” szerint – „össze kellett volna fonódnia az értelmiséggel”, miközben a „káderelittről szóló túláltalánosított, túlrajzolt, empirikus alapokat nélkülöző hipotézisét Szelényi 1987-ben, majd 1990-ben felülbírált” a magánvállalkozásoknak nyújtott engedmények révén, melynek ugyanis ezáltal „hatalma csökkent, nem kellett megosztania azt az értelmiséggel. A párt időközben feladta ideológiai ambícióit, a pártvezetők hivatásos politikusokká váltak, hatalmon akartak maradni, és ezért bármit meg is tettek. A káderelit reformokra hajló része a technokrácián keresztül jutott el az új kispolgársághoz”.⁴

A kötet ismertetésére inkább a forráskutatás, értelmező feltárás és adatbázisként felhasználás értékelése alapján lehetne vállalkozni, de ami itt lényegesebb: mind a műveltségi-iskolázottsági, mind a pozíciók és kapcsolathálók terén jellemző, mind pedig a hatalmi elit centrális szerepkörében összpontosuló tudástőke elsősorban is fővárosi volt, felmutatható jegyei alapján is mindenekelőtt a pártelit és a kivitelező bürokrácia rétegződése és meghatározó karaktere szerint is főképpen városi, a politikai, sajtó- és más deklarációk terén pedig a rejtekező tudásmonopólium nyomásgyakorlási eszköze. Minthogy a hetvenes évektől egyre javult a diplomás pártirányítók aránya a technokrata bürokrácia körében, sokkal inkább tudták a maguk iránymódosító láthatatlanságát fenntartani, mint korábban. De mint elitnek, társadalmi és térbeli koncentráltságát tekintve is fővárosi és mindenekelőtt városi mivoltában értékelendő funkciója társul itt a városiság és a képzelt/valódi szerepek érvényesülésével. Az a városi lét, amely szükségképpen terek és térhasználatok, jelek és jelentések, helyek és nemhelyek szempontjából érvényesül mindig is, találkozik itt a leírhatóság, megnevezhetőség dimenzióival, továbbá a képzelet kiegészítő szorgalmával. Meg a megnevezésével is. Rácz utal már kötetbevezető fejezetében (15-27.) is arra, hogy „a magyarországi ’elitkutatást’ megkezdő Dékány István, Weis István, Concha Győző és Bibó István műveit sokáig nem követhették hasonló jellegű feltárások, hiszen a második világháború utáni társadalomtudományok

³ Budapest Főváros Levéltára, 2018., 416 oldal

⁴ lásd részletesen Rácz Attila 2013 A fővárosi hatalmi elit professzionalizációja a Kádár-rendszerben. *Múltunk*, 1:178-217. Online: <http://www.multunk.hu/wpcontent/uploads/2017/01/racza13-1.pdf>

is legitimációs válsággal küzdöttek. Amennyire nem lehetett a szocialista korszak elitjével foglalkozni, úgy volt érdeke a hatalomnak a Horthy-korszak 'bűneinek' feltárása, így e korszak vezető rétegéről több feltáró munka is született, a Történelmi Szemle 1962-ben például egy dupla számot szánt ilyen jellegű kutatások közlésére" (15.), ugyanakkor a pártelit kutatása messze nem lehetett ilyen direkt, de még retrospektív sem, maradt hát a strukturális, leíró, pártmunkát és mozgalmi tevékenységet legitim kutatás formájában (azaz indirekt hasznosításra alkalmasan) megjelenítő, vagyis virtuálisan leképező aktivitás, melynek jelentősége ugyanakkor a képzeleti térben nem volt szükségképpen egzakt, hatása leginkább a visszatekintő elemzés számára, képzetesen jelenik meg fél évszázaddal később. Viszont már (a disszertáció anyagaként is szolgáló) értekezésben is önálló, hatalmas fejezet részletezi a fővárosi térbe és a hatalmi elitbe „belépés” és az onnan „kilépés” leírható dimenzióit (rekrutáció, mobilitás, földrajzi tagoltság, belépés csatornái, aktorok szerepe, iskolázottság, a hivatástudat, „forradalmiság”, osztályhelyzet, származási közeg stb., lásd 26-132. old.), vagyis csupa képzetes és illuzórikus, hatalmi beszédmódba illesztett közlés leképezhetőségét, melyek egyben nemcsak az elemző történeti reprezentáció jegyei, hanem az utókor (szintén jócskán csak illuzórikus képletekbe foglalt) definíciós közelítésének textuális voltában is az imaginált szférákba vezetnek. Rácz például az elitkutatások textuális körébe illeszti a történeti folyamatba illeszkedő tudásmínőségek elitképződési átmeneteit is: „A káderbürokrácia belső rétegződésének vizsgálatainál kiderült, hogy a hetvenes-nyolcvanas években a szellemi elithez sorolható csoportok jelentek meg az elit soraiban. Csökkent a nómenklatúra tudásdeficitje, mi több, nagyobb mozgásteret kaptak az idegen nyelveket beszélő, szabályos (állami) egyetemi végzettséggel, magas szintű szaktudással rendelkező, a piachoz és a liberalizmushoz vonzódó, a kormányzati, gazdasági, pártelitbe nagy számban beáramló szakértelmiségiek” (lásd 2013:182.).

Belátásom szerint – s ez kétségtelen „távolkép” a kötet alapképétől, de intertextuális rátekintéstől messze nem idegen – ebben a történeti időszakban és politikai miliőben zajló folyamatban annak eljárási és viselkedés-orientáló mintázata, ahogyan a város mint lakótér, mint intenzív kapcsolatok tere, mint életvilág adott szegmense befogad és letelepít, „szegmentarizál” és „kinevel”, érvényesülni enged eliteket és kirekeszt párhuzamos világokat, s ahogyan ennek alapvető szerepe van abban a képzetes megjelenítésben, ahogyan e kádervilág (mint Calvino városaiban a kereskedők vagy hűbérurak, a családtörténeti kutatásokban az arisztokrácia kapcsolathálója és életeszményei is) megjeleníti a képzelt közösség és a valódi társadalmi élményközösségek egynémely belvilágát.

S ebben meghatározó funkciója van nemcsak az olvasói képzeletnek, hanem a szerzői, közlő, regisztráló emlékeforrások virtuális világának is. Egyetlen város és egyetlen városi jelenség sem ábrázolható az élő, reflektáló, változó, rendre átalakuló, kihívó és válaszadó, környezetét formáló és összehatásaival az embervilágok behatárolható köreit is átszabó térbeli koncentrációk (vagy ezek perifériáján zajló események) intim világi nélkül. Egy városkutatás is minduntalan térbeli és közösségi entitásokról szól, legyenek azok egy nevelési központ vagy egy tánciskola, egy iparvállalat vagy egy kutyasétáltató egyesület büvkörében. Csak néhány példát erre – nem azért, mert befejezem, csak mert végtelen a gondolati ív, melyen továbbléphetnénk...! – és csak az utóbbi néhány évből néhány kiadvány említésével: Dobai Attila Marcellán: *Szakerális terek Budapesten a rendszerváltozás után* (L'Harmattan, 2022); Bíró Csilla – Visy Beatrix szerk. *Tér(v)iszonyok és térkép(ze)t(ek)* (OSZK – Gondolat, 2014); Szirmai Éva – Tóth Szergej – Újvári Edit szerk. *A hatalom jelei, képei és terei* (Szegedi Egyetemi Kiadó – Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó, 2016); Düll Andrea: *A környezetpszichológia alapkérdései. Helyek, tárgyak, viselkedés* (L'Harmattan, 2009); L. Juhász Ilona: *Örök mementó. A Holokauszt emlékei Dél-Szlovákiában* (Dunaszerdahely, 2015); Ladányi János: *Lassú elszakadás* (Noran Libri, 2021); Düll Andrea – Izsák Éva szerk. *Tér-rétegek. Tanulmányok a XXI. század térfordulatairól*. L'Harmattan, 2014); Tamáska Máté: *Kassa-vidék településekei* (Pesti Kalligram, 2013) – de itt abba is hagyom. Mert hiszen állításom szerint: ha nincs társadalom a maga tere nélkül, nincs teremtmény a maga képzete nélkül, akkor a meg-semnevezett világok képzeleti lényei is a létező világokhoz tartoznak... – s innentől már eltévelyedtünk a megismeréstudomány alakzatai felé. Vagy talán még afelé sem, hisz a tanúság, a jelenlét, a híradás ott is jelen van, ahol a szereplők

egy része (sőt domináns, meghatározó része!) a láthatatlan Másik helyzettudatában éldegél. Akkor is, ha ez a láthatatlanság a látható pártelit titokzatos intézményiségében nevezi meg önnön nyilvános kiterjeszkedési terét.

Nyilvános világok képzete, történeteik belső látványa

A láthatatlan másik olykor a látható örök társa is. „...’84-ben minden megremegett, mozdulni vagy összeomlani készült, mintha most is háború lenne, mintha a föld, amelyre a város épült, lassan beomlani készülne, földrengés, vulkánkitörés vagy árvíz fenyegetne, még ismeretlen jellegű természeti katasztrófa, ami majd eltörli a várost a föld felszínéről: a templomokat, a palotákat, az egész főteret, a New York Szállodát, a várfal és az egy szem bástya maradványait, elsöpri a hóhér házát a Petőfi utcából, a Farkas utcát végig, a Házsongárdot meg a zsidó temetőket, meg az Avram Iancu utcában a Biasiniházat, ahol még tábla emlékeztetett, ’Itt volt szállva Petőfi Sándor és neje’...” – írja Tompa Andrea A hóhér háza kötetében arról a miliőről, ahol a nevek már nem azt jelképezik, akiket megjelenítenek, nem azon a nyelven, ahogyan az képződött és használatban volt, s többnyire nem azon a helyen, ahol mint esemény, történés, emlék még életszerű volt.

Ezt a képzetes és képtelenül kiteljesült-elváltozott-megmásult várost formálta kötet címbe Balázs Imre József és Daray Erzsébet, amikor Kolozs/város címen irodalmi antológiát válogattak össze nevezett település képzeletbeni és valóságban világoiról.⁵ A nyelvi cselek nem a román megfeleltetések, hanem a magyar sajnálatok és erdélyi közérzetek hangján szólalnak meg a kötetben, mint ahogy szinte minden kolozsvári belvárosi kocsmában, kávézóban és kellemhelyen, ahol a magyar hangnem dukál. A kötet Kolozsváros (kolozsvári, Kolozs-város) képzeteként („Erdély történelmi központja, a több felekezetnek és népnek otthont adó, öt nyelven is névváltozattal rendelkező Kolozsvár – latinul Claudiopolis, románul Cluj-Napoca, németül Klausenburg, jiddisül Kloyznborg) e település irodalma felől építkezik szövegkínálatával, melyben régebbi és mai, kortárs írók, költők, sokat író szerzők talányos barangolásából kapunk részleteket. „Bodor Ádámtól Szabó T. Annán, Térey Jánoson és Tompa Andreán át Vida Gáborig. A Kolozsvár tereit, utcáit, ikonikus épületeit és nem utolsósorban a város természeti környezetét megelevenítő verseket, regény- és novellarészleteket régi és új, a 17. századtól a 20. század végéig terjedő időszakból származó várostérképrészletek illusztrálják” – formálja meg a kalauz fülszövege a kalauzolás módját és alakját. E formatartalom egysége azonban a kötet szerkezetében egyszerre kettős-hármas rátét is. Ha szól azoknak, akik messziről jövet nézelődnek az „emlékhely-Kolozsvár” romjai és maradványai, utcaövei és szobrai között, azoknak roppant gazdag útiszótár is, helyi tájképtár térképe is, bevezet és ki is a jelentéstartalmak képzeleti, bővületi, mindennapi és költészeti hangulataiba. Ha meg szól azoknak, akik valamiképpen ismerik, járják, éltetik a mai várost, esetleg csupán szeretik mint belső világot egy külső tájon, azok számára az irodalmi alannyá vált város lesz sajátos, aki egyszer kalandor/kalandos személyiség, máskor hősies, alkalmilag pusztuló és felmorzsoló, önmagát is felaprózó miliő, másszor meg élettel teli ismeretlen, akiről a líra és szövegpróza kiválóságai formálnak hangulati képet. E hangulatok azonban mégis tónusok inkább, a város zenéjének csak hangjai, kottázhatatlan madárdalai, földrengéses vészjelei, elárvult emlékei, képzelt idilljei, s a legkevésbé sem turistafotózható lelemények. Egy párhuzamot megér – csak hogy a városkép és a belső történetek láthatatlan rendszerét még érzékletesebben tapasztaljuk: Egyed Emese a *Láttató világok kötetének*⁶ *Városnyi színház* fejezetében írja: „Kolozsváron a látás kultúráját a XVIII. században a város tragikus metamorfózisai és a polgárosodás békés jelenségei befolyásolták. A város gazdag művelődéstörténete a helyi látvány- és színházkultúra megismeréséhez visz közelebb”, s mint Prológusában kifejti: a színházi aspektus is „egy változó és kultúrákon át ható egésznek”, „a nyilvánosság jelentésátviteleinek egyelvűségét” a világok képzetével, „az emlékezet és a kulturális

⁵ *Kolozsváros. Irodalmi kalauz*. Jelenkor, Budapest, 2019. 326 oldal

⁶ Mentor Könyvek Kiadó, Marosvásárhely, 2014., 416 oldal. Idézetek a 225. és a 6. oldalról.

nyomok átmeneti állapotait és annak értelemadó közegét” őrző arculatokkal visz közelebb, mint annak értelemadó közege, ugyanakkor a kérdés mint eszköz marad meg arra, hogy „a képzelet legyen a látás folytatása – a mindenkori képek, képsorok, történések belső életre kelő látványok láttató eszköze”, a „teátrális terek kiterjesztésének reménye” maradjon, s e „láttató világok foglatát” a saját élménnyel kiegészítő, „a látványra is figyelni képes, de az olvasásban mint más világok vizeiben is szívesen megmerítkező Olvasónak” ajánlja.

E jelképes városbeszéd itt annyiban kitérő csupán, hogy a Kolozs Város olvasója éppúgy irodalmi kalauzba kerül a lapozgatás révén, mint a láttató és látható világok képzeleti miliőjébe a kolozsvári városi kultúrán átható egésznek alanya. E kötet megannyi természeti világot megidéző, számos helyszínt látható-érthető interpretációba emel – de élvezettel érteni leginkább az fogja, aki ismerős a városi közegben. Lévéen többségben azok, akik ezt nem tudhatják életük emlékezeti élményének, fennmarad a kérdés: milyen imagináció, mekkora képzeleti és értelmezési érzékenység kell ahhoz, hogy a szövegek méltó elismerésre, olykor felismerésre is kerüljenek...? Ha a Szerkesztők előszavának indító mondata tájolja be az értelmezés terét, akkor „Vida Gábor írja valahol, hogy Kolozsvár addig terjed, ahonnan a főtéri templom tornya még jól látható” – de megerősít ugyanitt (5. old.), hogy „keressünk tehát Kolozsvár-nyomokat olyan kortárs szerzők szövegeibe, akik személyesen kötődnek a városhoz! Vajon mi derül ki a város érzelmi topográfiájáról?”. S ha lehet válaszolni a válogatás kérdésére: a „sűrű emlékezháló” Óvár környéke, a Fellegvár magasa, a Szamos életváltozásokat hozó hullámai és „mítoszi történetei” keverednek a kortárs történetek mozaikcserepei közé, s a „térképtudománynak az irodalomhoz” csatolható részei egyként kapnak helyneveket, tájékozási impressziókat, a politikai hatalom által uralt nyelv impresszióinak lenyomatait, s ezek mögött is a vaksötét historiában azokat a látható fénypontokat is felmutatják, amelyeket „a kortárs irodalom ’fénykeresői’ sajátos megvilágításba állítanak” a kolozsvári városi tájban.

Érzületi rajz ez tehát, a magyar, a román és a német kultúra keverékének is örménnyel, zsidóval, cigánnyal, falusival, városival, iparosival, fiatallal és öreggel, délivel és nyugatival, keletivel és másokkal alkotott kevercse, ahol alig van átjárás, nincs keveredés a hovatartozási kultúrák között, de ez a kelet-európai elesettség-vegyesség is arculatot öltött már akár a Mátyás téren is, amely ha életutakban fordulat történt, „az mind, mind ezen a helyen történt” (Bodor Ádám, 11. old.). A történések intim átélése és nyilvános megjelenítése pedig nemcsak a költészetben, prózán, zenei életben, színházon, látványon, homlokzatokon, emlékképeken ülepszik meg, hanem az emlékezet saját készletén is: Bodor fölidézi, amint Barkas elvtárs „egy elvtársi összejövetelen – így nevezték a leánygimnáziumban félénként megrendezett málnaszörpös, süteményes, páratelt táncdelutánokat –, és akkor, miközben ő az úttörő lánykák koszorújában joviálisan mosolyogva további jó előmenetelre buzdította őket”, a csínytevő Bodor eközben egy üvegnyi mustárt tölt át Barkas elvtárs kapukulcsos kabátzsebébe. A látható láthatatlan, s a rejtekező nyilvánosság egykorimai képe úgy válik itt szimultán történeté, mint a legjobb színházban a drámai konfliktus létmegélési kölcsöntapasztalattá. De ha ugyanitt Szilágyi Júlia a Főtérről néző „büszke homlokzattal” fényeskedő emeletes palota hátsó udvarán lakó Vilma nagymamáját idéznénk meg (19. old.), vagy Király László a Garibaldi-híd közönytelen atmoszférájában „a bécsi gyors” jelképét megidéző ábrándját, melyet „már csak a jelen / a múlt s a megélt jövő követ” (52.), vagy Szabó T. Anna „A szabadság: a szeretet / A mindig kíváncsi mosoly, / a mindig ragyogó szemek, / a biztos menedék” – sorait, amivel Szamos-parti kis lakását éli át „a szűk nyolcvanas években”, nos, akkor éppen azt a várost kapjuk, aminek mindennapi léte és átélhető képzelet túlzott az imaginált tartalmakon, s túl a főtéri templom vizuális imázsán is.

Oldalanként több Kolozsvár, laponként változó helyszínek és szereplők, impressziók és látványok... Kalauz ez annyiban mégis, hogy a 17. századtól napjainkig átölelő időkből térképek tagolják az irodalmi szövegeket és térközeiket, a benyomás látképei pedig kiegészülnek a hely szellemének megfelelő „kulthelyek” aktuális rajzolataival, beleértve a kávézók vagy pálinkázóhelyek születését és elmúlás-nyomait is. Mégsem csupán turistázni alkalmas kalauz ez, vagy ha igen, a való

városnak képzelt világai, „láttató helyei” épp annyira meghatározóak benne. Irodalmi gasztronómia, kóstoló egy városköltészetből, pillanatok egy városhistóriából. Egyed Emese verseiben a Híd-kapu, a Magyar kapu, a Postakert, a Fellegrvár, a Hója-erdő, az Őzek völgye, a Szappany utcai műterem..., Szálanger Balázs grófnője a fellegrvári lejtős utakon, André Ferenc „klórosvár”-krajczolata, Gerlóczy Márton Sétatér-korrajza, Tompa Andrea árnyas gesztenyései, Magyarai Tivadar Monostor-ihlette portréja is csupán térkép-nézeti lajstrom-elem lenne, ha nem töltene fel az érzelmi képzelet saját városvíziója. Bartos-Elekes Zsombor helynév-térképei pedig kiegészítő melléklettel együtt az „alámerülés” mélységi élményét is történeti dimenziók közé édesítik.

Viharos egek – a tragikus jelenlét egzisztenciahiánya

Itt rövid leszek már. Az Olvasó valamiképpen vagy valahol kiérdemelt türelme fogytán lehet... Okkal. Mert meddig sorolható még a város ürügyén a képzelt és valós világok akkurátus tömege, jelen lévő vagy felpárolgott milyensége, titkai és titkainak intézményei, az érzület és a képzelet birokra kelése mint történeti rekonstrukció?⁷ Hol szabható határa a városi térbeliségnek? A városhatárnál? A lakóperifériáknál? Az alvóvárosoknál? Az ipari szennyeződés övezeteinél? A térbeli mozgások irányát követve? Vagy a templomok hangjának még levegőben lengő kondulásaival körvonalazva? Magasról nézvést, vagy víz alóli látványként hol húzódik a tér(kép)zet(ek) érvényességi vonala?

A megismeréstudományi „védvonal” bizonytalán túl is húzódik a „láthatatlan teremtmények” határain, olykor csupán a média-horizonton fejlik föl. S mert az idő még ebbe is beleszól, a korstílusról, funkcióról nem is beszélve, a kölcsönhatásokban még nem is elmerülve eljuthatnánk a határtalan határokig is. A tér felosztásának még imaginált jelképisége, a bibliai tájon Sém, Hám és Jáfet örökségének (semiták, hamiták és indoeurópaiak) szimbolikus határai már jelzik, hogy ahol határ van, ott a legkevésbé a béke, még kevésbé az összhang, s még ennél is hitványabban a testvériség a meghatározó. A térképi regionalitás ugyanakkor éppen a belső történekekről mintegy semmit sem árul el. De aki ott járt/jár, annak módjában áll megfigyelni, megszólaltatni, megértésre törekedni, elfogadóan interpretálni. Az egész szociálintropológia ezen állt és bukott, amikor az európai vagy más hatalmak által meghódított területeken térképi pontossággal próbálta „objektív” tudássá tenni a fluid térbeliséget; a klasszikus filozófia realista ága is belebotlott a próbatételbe, amikor a fenomenológiai alapkérdéseket a rendszerező/felosztó igénybe torlaszolta el, s nem maradt figyelme a képzeleti tájak szemlélésére, amire majdan mintegy három évszázadot kellett várnia. A térföldrajz is fél vagy másfél évezredig beérte a fogható és valós tájak térképre vitelének nehézségével, míg az imaginált életvalóságok lemaradtak mindezekről, s maradtak a képzőművészek, írók és esztéták terrénumaként. A világ leírhatóságának és a haladásba vetett hitek iránti elköteleződésnek áldozott tudások csak más-más tudáságazatok virtuális valóságképei nyomán kellett ráébredjenek saját létük interpretálásának külső és belső meghatározottságai közötti különbségekre (Lovász Ádám talán ezt /is/ nevezi „az érzet deterritorializációjának”, a valóságdarabok ütköztetése gondolatkiérletének).⁸ Mindez a civilizálódás, vagy éppen a barbár egyszerűsítések/sarkítások/kontrasztformálások megismerési rítusainak következményeiként az érzékelési határátlépések kalandjává vált ott, ahol válhatott. Elias Canetti a *Káprázat* és *A megőrzött nyelv* után *A szemjáték* révén oly világokba vitt be, melyekben a szintúgy Tőle való *Marrákes hangjai* szinte csak háttérzajai láthatatlanul is jelen lévő világfenyegetésnek. De a saját világok fenyegetése még sokkal közelebb is tud lenni, mint a távoliaké vagy a virtuálisaké. S talán ezt a

⁷ Nem hagyható ki itt egy lényeges forrás utalása: Gyáni Gábor 2016 A város, mint zárt és nyitott tér. *Forrás*, (48) 7–8:205–219. Online: <http://www.forrasfolyoirat.hu/upload/articles/1930/gyani.pdf>

⁸ lásd Lovász Ádám: *Az érzet deterritorializációja. A kiterjesztett észlelés filozófiája*. Gondolat, Budapest, 2018. De a filozófiai-közelélméleti magaslato felől izgalmas lejtő vezet Walter Benjamin „Az emlékezés titokzatos műve” és „Az emlékezés legyezője” fejezetek révén a városmegismerés moszkvai és berlini napló-szintjeiig, lásd *A belső világ krónikája. Önéletrajzi írások*. Kijarat Kiadó, Budapest, 2020.

„mélységelességet”, a „holt lelkek hídján” átvezető „vak nacionalizmus” karaktereit, „arcéleit” jeleníti meg érzékletes közelből Kőbányai János a *Balkáni krónika. Szarajevói jelentés háborúban és békében* oldalain.⁹

Kőbányai számára a folytonos jelenlét Jeruzsálem és Budapest között mintegy kézenfekvő mintázata is az újságíró-tudósító-kortanú-kutató státuszból fakadó közeledésnek. A magyarként és zsidóként szemlélt „hajjal teli Szerbia” a szétdarabolt egybenvalóság és „a gyógyítás tájképeinek” közelsége egyszerre kínálja a megismerés határainak és a képzeletet felülmutató vér-valóságnak azt a „csakazértis” impresszióját, melyet a harcok első vonalain, belső törvényein, „végső megoldásain” túl, a „szép halál” és a „városemlekek nyomában” járva könyve utolsó mondataiban így rögzít: „Szarajevót szeretni annyit tesz: a saját életemet szeretni. Mindaz, ami velem eddig megtörtént, amit a saját életemmel képviselek. Íme, a mi nagyon is személyes érdekelttségünk: miért szeretjük Sarajevót. Sarajevóba jönni tehát mindig a legmélyebb s egyúttal a legproblematisabb kérdést veti fel: ki vagyok én?” (344.) Válaszai pedig nemcsak háromszáz oldalon sorolódnak, de szinte minduntalan szóba is hozza „a tárgyválasztás személyes indítékainak megjelölésével hitelesíthető” közlést. Amit nem lát, csak hallomásból tud, az mintha nem is lenne – holott „...ennek a városnak a sorsa rávilágít civilizációnk legfőbb konfliktusaira. Nem vallások vagy területek hovatartozásának vitájára, hanem az emberiség legörökebb konfliktusára: a toleranciára” – idézi a város főpolgármesterét (343.). Portréi, helyszínrajzai, riportjai, eseménynaplói, fotói, vallomásokra bízott emberi szereplők tónusai talán mindvégig ezzel a mércével és igénnyel megszólalók hangjai, akikkel nem mást, mint az „érzékelt örvényt” jeleníti meg, mely egyre nyilvánvalóbban húzza le Európát ama kútmélyi állapotba, ahol „epikává avanszált jelentésének ő vált most főszereplőjévé” (6.). De segít is ebben, miközben „a Gutenberg-galaxis végéről nézve a maga körülményeivel és eszközeivel” próbál riporter hitelességgel tudósítást formálni, egy folyamat „menet közbeni” állapotában mindezt „egy nagy egész, s egy különösen nagy degradálódás folyamatában elhelyezni” (uo.). Tántoríthatatlan oknyomozása egyben a helyi zsidóság (a zágrábiak, a horvátországiak, a boszniaiak stb.) sok tűz közötti, árnyalatlan politikai szekértáborok tűzvonalában mindig főhelyen maradó státuszáról is szól, noha „a modern, sőt: posztmodern korban ugyanis a modernitás vívmányai Európa szigorúan csak egyik felének járt ki – a másik rovására” (5.), nem hagyva kételyt arról, hogy a „jugoszláv” háború „üggyel-bajjal történt elfojtása utáni európai történelem csak tovább igazolja a fel-feltörő láva tömeggyilkos igazságait” (uo.).

A háborúk dúlta város és a történelemben legendássá vált helyszínek (máshová most nem kalandoznék, mondjuk Rómát, Kairót vagy Fezt ezúttal elkerülve...), mint a legrégebbiek közül Úr (vitatott) városa portréjáig, melynek megjelenítésében nemcsak a nyolc-kilencezer éves história láthatatlan tényei, de a változások állandósága is állandó kortanúja: „Az iszlám Šanliurfát a próféták városának hívja. E város egyik fontos érintkezési pontja a három egyistenhívő vallásnak, az ábrahámi vallásoknak, a zsidóságnak, kereszténységnek és az iszlámnak...”¹⁰ S ha öntörténetében Sarajevó nem is ily gazdag a képzelt múlt örökségével, az tudható, mennyire keveréke és bölcsője a hiteknek, pusztulásoknak és épületeknek is.

Kőbányai városa és szereplőinek emlékvárosa a kötetben egy kettős képzet díszletei. A már le- és kipusztult város még él, s átéli egykori mivolta élményképeit, melyek ugyanakkor valóságosabbak, mint ami megmaradt belőle. Másfelől azonban a mindenkori ellenség (a csetnik, a muzulmán, a szerb, a nemzetközi rendcsináló, a bombázó amerikai vagy európai, a virtuális szférában megjelenő lopakodók ismeretlen hőse, a mindenkori Gonosz... stb.) olyan láthatatlan teremtmény maga is, akinek célpontjai is főképp képzetek, ismeretlen élők, túlélők, menekülők, potenciális áldozatok, vagy akár intézmények, díszek, épületek, szobrok, emlékezeti elemek, akik minden imagináción túl még valahol csakazértis léteznek. Kőbányai mindvégig tudósító a tűzvonalban, jelentésíró a világ másik felének, felfedező és érző, rádöbbenő és kérdező is, akinek valahol indulásakor már megvolt

⁹ Múlt és Jövő, Budapest, 1998., 2013., 348 oldal.

¹⁰ lásd Szécsi József 2015 *Šanliurfa, a próféták városa. Restancia*, <http://www.restancia.hu/kutatas/szecsisanliurfa.htm>

a segítő, megértő, bajfeltáró, megnevező szándéka és hajlandósága, melyet a jelenlét hosszú idején át sem mellőzött. Vallomása, mely a városnak mint képzelhetetlen életvilágok kihűlő terének életvalóságába invitál portrék, deklarációk, helyszínrajzok, élménygazdagító riportok formájában, ezt az utólagos előhangot adja kötete új kiadásában: „Számomra ez volt a jelentés, a jelentés korszaka. A szöveg (az élet) azonban még nem vált az emlék édes és színes – tehát epikus – anyagává. Lehet, ha körülményeim még engedik, erőben élem meg azt az aszúsodási folyamatot, amit semmi sem siettethet. S akkor ki tudja, az itt jelentett – s közben igazi Atlantisszá távolodott – világ mégis oly szerves következményeként előállt milyen új világ micsoda új lángjainak háttérvilágításában, tántoríthatatlan oknyomozásomban eljuthatok erre a felismerésre is” (7.).

Eljutott. A közel-távoli Atlantisz azonban megmaradt a sebek és romok próféciaikba sem illően sérült helyszínének. Narratíva és reflexió mellett (hogymint Thomka Beáta emlékképekről és „a jelenlét szemantikájáról” szóló egyik prózai mikrokozmoszát idézzem ide a prózapoétikai stratégiák közül),¹¹ elbeszélte az elbeszélhetetlen elmúlás egy sorozatnyi tanújelét. Részben emléket is állítva a nem-helyek emlékhellyé változásának is, melyek „háborúban és békében” készült riportjaival a háttérvilágítás lelkiismereti előterébe kerültek. Vagy ahogyan Marco Polo válaszol a Kánnak: „*Az élők pokla nem olyasmí, amí majdan lesz; ha van ilyen, akkor az az, amí már itt van, a pokol, amelyben mindennap lakunk, amelyet együtt alakítottunk ké*”.

S a „felolvasás” itt nem szakadhatna meg. Mert folytathatnám a sort Jáchym Topol terezini-hatinyi, Michal Ajvaz prágai, Burhan Sönmez isztambuli, Krzysztof Varga varsói, Sofi Oksanen tallinni, Végel László újvidéki, vagy György Péter, Tompa Andrea kolozsvári „jelentésével”, Bodor Ádám Bogdanski Dolinájával, Szilasi László, Grecsó Krisztián és Darvasi László Szegedével, Árvai Tünde Pécsével is talán – de ezek elbeszélése majd egy folytatásban következzen. Láthatóan láthatatlan teremtmények és imaginált városok teljesebb látképe úgysem lehet perfekt, amíg a jelenlét szemantikája nem hitelesíti őket...! Mert ugyan kövek nélkül sincsen ív, de a kövek jelei nélkül talán még kevesebb marad a kultúrák és megértések, városok és felfedezések képzetéből.

¹¹ Thomka Beáta 1980 *Narráció és reflexió*. Gemma könyvek 14. Forum Könyvkiadó, Szabadka.

Útmutató a közösség-közeli apokalipszisokhoz. Végóra-reprezentációk a cseh szépprózában

HUBBES LÁSZLÓ ATTILA

Késői válasz és törlesztés egy eltékozolt ajándék kapcsán

Kedves AGA! Személyesen reménytelenül kevésszer találkoztunk, de amint Te írtad nekem még 2020 februárjában: „*Laci..., sokszor váltottunk már levelet*” – és ugyancsak sokszor ajándékoztál meg közleményeinkről írt recenzióidról szóló örömhírekkel, friss és ritka szakirodalom elérhetőségeivel. Mindig jókedvűen: „*-D*”, mindig az ajándékozás örömeivel.

Akkor, 2020 februárjában kérdezted meg, hogy elfogadok-e Tőled még egy ajándékot: „*...nekem csak most tűnt föl az apokaliptikum mint lap, gyűjtemény, kínálat. Köszönet érte, kellhet ez még sok mindenre...! Például azonnal fölébredt a kérdés bennem: ha egy kortárs cseh prózaíró, Jáchym Topol könyveinek apokaliptikumáról írnék recenziót, az elférne-e itt az APO az IRODALOMBAN alcím alatt...? Küldhetnék-e ilyesmit??? ????:-))))*” Én akkor észre sem vettem a felajánlott írást, csak néhány nap múlva, amikor újra megemlétted tapintatosan, küldve is nyomban az ajándékot: „*kérdeztem egy zöldséget, amire én sem igen tudnék válaszolni mást, mint hogy "attól függ", "lássuk meg" s ilyeneket... Inkább küldöm rögtön, s akkor látod, mi igen, vagy mi nem, mit hova és hova nem... Csao, A:-))))*” Mivel a lapgyűjtemény fölött, amihez ajánlottad a recenziódat, már nem rendelkeztem, mást javasoltam – azt, hogy szívesen látnám egy elindítani tervezett szemiotikai szakfolyóirat-próbálkozásunkban, ha türelmed van kívánni az elindulását.

Szelíd és szinte végtelen türelmed volt – mint írtad majd’ egy év után is: „*akkor hát maradok türelemmel...*”, amivel ügyefogyottságom, halogatásom, szétszórtságom folytán akaratlanul visszaéltem. A folyóiratot nem sikerült két esztendő múltán sem elindítanom, és hiába ajánlottad jóindulatúan még a segítségedet is: „*ha kell, ha számítani akarsz rám, tedd nyugodtan, szívesen segítek a szerkesztésben, vagy amiben tudok...!!! Csak legyen már...! Nem miattam, nekem már balmozódik a tennivalóm, régóta és parttalanul..., hanem a lebeteséges olvasók, diákok, érdeklődők, partnerek miatt...!*”

Folyóirat nem lett, talán nem is lesz már, a recenziódat pedig hiába kínáltam máshol, míg szégyenkezve kezdtem belátni ezt. Aztán már Te sem voltál. Döbbenten, röstelkedve nyitottam meg újra meg újra a képernyőasztalomon fent, középen, régóta figyelmeztetően álló, immár szívszorítóan elárvult dokumentumot.

Most, ha ilyen későre is, mindenkié lehet az ajándékom, amit rám bízál, hogy továbbajándékozzak – nemcsak azért, mert jó, nemcsak azért, mert szép, nemcsak azért, mert elmulasztott kötelességem, nemcsak azért, mert eltékozolt ajándék, hanem, mert mint írtad: „*Kár hímes rózsákkal teleszórni a világot, ha a viharok erősebbek... Nekem nem "statisztikai" fontosságú a közlés, csak a mániakusságom hajt, meg a csalfa képzet, hogy emberek olvassák..., s akkor meg miért ne, ha célja amúgy is ez lenne.*”

A.GERGELY ANDRÁS
Útmutató a közösség-közeli apokalipszisokhoz.
Végóra-reprezentációk a cseh szép prózában

Míg a művészeti ábrázolások a minden lehetséges földi lény végórájához sok évszázada látható jelképekben és vizuális instanciákban mindenkor fenyegetéseként vannak jelen, ezeknél sokkal ritkább az olvasás-élményekbe szőtt világvége-eszmék közelsége. Talán rejtettebb is mindez, mert bár a szakrális utolsó ítéletek a legtöbb nemzeti mítosz, ősmonda, mese, szentencia, fohász és fundamentális lírai eszköztár szerves részei, de valamiképpen gyakoribbá vált, hogy idői vagy téri távolságba távolított fenyegetésként kapnak csupán hangot, mely hang ha olykor harsány vagy gyászosan fenyegető is, de lehet lapozni, új reményeket táplálni, asszociálni, háritani – mindenesetre a „nem mirőlunk van szó” klasszikus aforizmájával kikerülhetők a túl közelinek sejlő intelmek.

Ugyanakkor el sem kerülhet, hogy a kortárs világvége-képzetek becses körében említés essék olyan irodalmi-nyelvi-kommunikációs bravúrokról, melyekben nem a süvöltő vágtaival közeledő, hanem a szép komótosan lopakodó végleszámlások settenkednek mindennapi közelünkbe. Hol a halál lovasait ma már helyettesítő drónok támadásával, hol az eggyel korábbi hadműveleti eszközök, tankok és megszállási stratégiák emberközeli világának mindenkor ittlétével összefüggően. Most itt nem korszakok és végítéletek áttekintő szépirodalmi horizontját kívánnám megrajzolni, csupán egyetlen szerző, „azt se tudjuk kicsoda” író két művére térnék ki, akinek és amelyeknek ez a végleszámlás-élménye mintegy állandósult közlés, regények mélyrétegeibe húzott félelem, vagy tán nem is félsz, hanem élő realitás a maga „regényes” historikumával.

Persze, az „azt se tudjuk kicsoda” sok-sok kortárs íróra és irodalomra nézve igaznak minősülhetne, ha számot vetnénk az előfordulási gyakorisággal, a kortárs apokalipszisok prózai vagy versbeli megjelenítésével. De mindenről sem nem tudhatok, sem nem volna hihető, hogy a körkép teljes lehetne a legtágabb spektrumú szemlélés révén is. (Talán sosem fogjuk meg tudni, mennyi végóra-megjelenítés lakozik a koreai, albán, kameruni vagy azeri irodalomban, s mi minden szimbolizációs üzenet-rétegen kellene áttörnie mindezeknek ahhoz, hogy valamiféle „világirodalmi” metszetbe illeszthető apró jelzéseket merészkedjünk megfogalmazni). A látványosan visszafogott interpretációt ezért alább egyetlen szerzőre fókuszálom, s talán messze nem minden művére, pontosabban öt magyarul is megjelent regényének csak felére.

Pár éve, amikor Michal Ajvaz szenzációs prágai könyve, *A másik város* megjelent, próbáltam én is visszhangot kicsikarni, de ha ma méricskélem, beláthatom, hogy a kellő és remélt hatás alapos referenciák nélkül maradt. Nem is csudálkozom, bár Ajvaz regénye olyképpen sugall életközeli prágai abszurdításokat és szürrealitásokat, hogy már-már a cseh új-hullámos generáció morbiditási mutatóinak abszurdítás felé kanyarodásában is komoly figyelemre lenne érdemes. Ám most nem Ajvazra koncentrálnék, hanem kortársára, Jáchym Topolra, ki egyszemélyben költő, prózaíró, publicista és dalszövegíró is, egykor szamizdat-szerző, a nyolcvanas években több underground zenekar tagja, irodalmi hetilapok-napilapok munkatársa mindmáig, s *Az Ördög műhelye* című kisregénye¹ szinte mindezek együttese, apokaliptikus és szürrealista, historikus és emlékező, a marginalizáltságban létezés és holokauszt-követő érzelmi habitus hű ábrázolata. Avagy a mindenkor és minden Holokauszt és elviselés megdöbbentő krónikása, a humánus pártos szöszolója alkot körünkben, anélkül, hogy észre is vettük volna.

Pedig igencsak jellemző módon, Jáchym Topol emez regényében ismét (Közép- és Kelet-) Európa 20. századi történelmi és társadalmi traumái körül bonyolódik a történetfűzés, bárha a kötet mintegy felénél az is kiderül: sem Terezínben, sem Vlagyivosztokban nem érzik úgy a kortárs népek, hogy „keleten” lennének, sőt Európa közepének vagy épp határának tekintik magukat, ha megkérdik

¹ Kalligram, 2011., 164 oldal

hovátartozásukat. Az események a regényben két helyszínen is játszódnak, melyek között idői eltérés van ugyan, de a maga szürreális módján mégsem ez a tesztje a reális életképeknek: a csehországi Terezínben és a Minszkhez közeli Hatinyban, avagy tehát a náci vezetete népirtás egykori emlékhelyein – magával a helynévvel is jelezve, hogy társadalmi hangulatát és traumáit tekintve, és a groteszk eszközeivel kifejezve is minden szörnyűségnél lehet még szörnyűsebb történet, s nem utolsósorban az ismétlődés pont ilyen, egyszóval a köztünk éppen zajló továbbélése mindannak, ami oly kíméletlen apokalipszis révén a népek gyáripari érvényű pusztításához vezetett. A holokauszt és a háborús terror túlélő áldozatai, illetve azok leszármazottai a kötetben mindennel és mindenkiel szembeszállva próbálják „táplálni” a világ emlékezetét, lépre csalni figyelmét, őrizni és megtartani azt, amit helyileg a pusztítás ideje és elkövetői véghezvittek. A rémisztő hagyatéknak persze rögtön irigye is támad, s a vita, hogy kinek fájóbb az emlék megőrzése, a pusztultaknak vagy a túlélőknek – akár a maiakat is ugyanolyan végzetnek rendeli alá, mint az egykori (ki)végzetek az akkoriakat. A terezíni emlékbrancs mintegy alig tesz mást, mint kicsiben és helyiben ugyanazt, ami a bunker- vagy kazamata-turizmust élteti a világ bármely táján. Saját tervük, majd a fölébük erősödő izmosabbak célja is ez lesz: az emberiség elleni büntettek múzeumának létrehozása, a pusztítás bemutatásának emlékezeti múzeumba száműzése és e szigetszerű elkülönítés turisztikai esélyeinek bármi áron megszerzése. A Minszk melletti „üzletközpont” azonban már nemcsak a pusztulás büvöletét az emlékezés méltósága helyébe állító törekvések helyszíne lesz, hanem Az Ördög műhelye már a bármely emberben lakozó mindenkor gonosz termőhelyévé is válik... – s ez csupán a regény két helyszíne, két színtere, két világa és végóráik utáni továbbélési szcénája.

A regény belső terében vidékies, lassú iramú az első harmad, s az események dacára a történet első személyű elbeszélése rámutat a sietség elkerülésének és a személyes visszatekintésnek megannyi dicsfényére, kínjára, sivárságára, sőt lehetetlenségére is. A kötet felétől azonban észvesztően meglódul a történet, a pusztítás logikája mintegy a közlésmód helyébe lép, a kistelepülési eligazodás a nagyvárosi (prágai) tobzódás erőfölényébe csúszik át. Itt mintegy folyamatos jelenben zajlik a múltba vissza-visszalépő cselekmény: mintha váltanák egymást, keverednének, filmfolyamként átmosódnának egymáson a hajdani Theresienstadt hírhedt gettójának eseményei a haszonkulcsos emlékezet-üzelmekkel, ezek között pedig méltó helyet nyernek az élő emlékezet és a muzealizálható múlt variációi, a történetvezetés drámai keménysége és az elbeszélés fájdalma, a túlélő néhányak megszállottsága és a sodródók örök kitettsége, a büntettek szubjektív ténye és a praktikus-haszonelvű politikai nyereszkeskedések fájdalmas borzalma ugyancsak. Mindegyik felrázó, időzített lélekbomba, egyszálú cselekményvonulatra görcsölődő múlt, melynek sosem lehet átélt a jelene – s ugyanakkor örökre jelenbe zárt rettegés is, melynek jövőideje még a múltnál is félelmesebb. Mintha a regény elbeszélő cselekmény is rásimulna az átélhetetlen jövőben elbeszélhetetlen múlt kényszerűen örök jelenidejével, a keserű, az emberiség bármely további lét-lehetőségével markánsan leszámoló terminátor-korokkal.

Talán tétován megkockáztatható olvasói állítás: a drámaiság, ha kortárs regénybe ékelt, de asszociatív archaikus is egyben, talán akkor is magán hordozza a tisztelet, emlékezés és antik büntetés-motívum árnyát, ha itt-és-mostani maga a történet eseménye. Dramaturgiai közhely a falon lógó puska várható elsülése – de már nem az, ha ágyúról, kazamatákról, emlékezeti vérfolyamról, sérült lelkek pokolba húzódó intimitásairól kell elbeszélni valamit. Mert hát adott a politikai múltat kisajátító, rendőrrel és feljelentővel, spionnal és államasított emléképítménnyel taktikázó (helyi „Műemlék-méltóságba” zárt) uralgó hatalom, s a történetek helyinén az anya megmenekülése és az apa halála ciklikusan követik egymást, mintha biblikus átok vonulna végig rajtuk, kecske-legeltető főhőssel, mitikus eseménysorral, véletlenszerűen rátörő bűnváddal, egyszóval keserű környezeti ártalommal, mely a túlélő lényekből mindenkor sugárzik. A narrált történelem mellékszereplői is rendszeralkotó személyiségek, s mindez a terézvárosias bandérium ünnepélyes vonulásainak, a Prága melletti vármaradvány titkos kazamatáinak, a talányos „álnéven” érkező ruszki partnereknek, a szenvedésnek kitett nyugati menekültek holokauszt-túlélő harmadik generációjának összes szenvedelmét lehetővé, színrevitelüket pedig indokoltá teszi. De a fehérorosz párhuzam, Hatiny

neve, még drámaiban hat az utókor számára, ahol a nyomuló németek a teljes lakosságot megsemmisítették, míg Terezinben „csak” a javát. Javát a menekülteknek, a hontalanoknak, a zsidóknak, az üldözötteknek, s ahol az emlékezeti munka ezért nemcsak egyes sorsokból, utólagos kegyeleti maradványokból épül, hanem a szolidaritás, a politikai örökség, a mindenkori pusztító hatalom végtelen indolenciájának emlékezetéből is. A kiirtott lakosok mentális-morális öröksége azonban nem a „messzi múlt” terápiáját teszi lehetetlenné, hanem a hatóságok önkényes barbárságát is, melynek az engedély nélküli emlékezeti mozgalom, a „revitalizációs” szándékú morális törekvés ismételt kihívója lesz. Cseh és orosz halottak, német és ukrán pusztítók, terápiára szoruló emberek végtelen tömegei sodródna e látszólag belenyugvó közönnyel átítatott lapokon, de közben (ha olvasmányos tónusban is) helyenként a hétköznapi szókincsével, a minduntalan társadalmi vereség és az elnyomottság lélekrontó gazemberségével lepik el a haszonlesések és kegyetlenségek vádjait sugárzó oldalakat.

A kötetnyitó helyszín rejtelmek, sorsszerűségei, pusztuló egzisztenciák végóra-előérzetének kíméletlen terjedése és hódítása persze nem a fájdalmas emlékezés pátoszát hordozza itt – hanem a mindenkori/bármikori megeshetőség, az eljövendőlheto végelszámolás helyetti végelszámolás mintegy biztos bekövetkezését. Az apokalipszis most-élménye mint szerves közeg, mint életviteli esély, mint jelen- és jövőkép itt csak pár oldalas késlekedést ígér. De meg az egybevetés otrombaságát is: ha Prágát „éppcsak” bombázták, a fehérorosz területen lévő falu (a partizán-akciók megtorlásaként indult *Winterzauben-offenzíva* áldozataként a totális pusztulás tárgya lett. Alanyaival együtt, természetesen. Hatiny 1943 márciusi megsemmisülése, és a körülötte sűrű erdő fedte falvak sírhelyé válása (143 települést égettek fel, 433 pedig eltűnt a térképről) sokszorosa lett a terezíni áldozatoknak (ezer gyerek került akkor megsemmisítő táborba is, 2,3 millió volt a kiirtott lakosok száma a térségben), – s mindkét emlékezhely utólag a megmaradtak, a túlélők küldetéses sorsvállalásával került be a közép- vagy kelet-európai históriába. De vajon értheti-e egyik a másikat? Lehet-e Prágában élő emléke Hatinyinak, s lehet-e ugyanolyan vagy párhuzamos múltkonzerváló szándék, amely ellehetetlenült emberek emlékezetére épül emitt, vagy amott a Lahojzski járásban Fehérország-földön? S lehet-e a mai prágai politikaiaknak vagy a másutt uralkodó Putyinoknak lelkiismeretéhez vágni az évszázados jelentéstartalmak vádját, a dokumentáló közös igényt, az emlékezet tisztelgésének fontosságát, a hivatásos emlékezeti hivatalok ócska közönyének elégtelenségét, a tárgyi kultúra pusztulását, az emberi kultúra elvadításának fejleményeit...? Az eleven emlékezet mint archaikus felkiáltójel minden hatalmat bőszít, s minden hatalom harcokcsis ellenereje mögött ott rejlik az embertelenség öröksége, no meg örök emberanyaguk mögött a kiszolgálás „ügyes” alázata is. Ahol a terezíni Örömműhely létrejöhetett, hogy a kódorgó lelkeknek terápiás gyakorlattal adjon feloldást, onnan léptéket váltva és az epikai változás drámaivá fokozása érdekében mesélő főhősünk mintegy átkerül Az Ördög műhelyének helyszínére, ahol talán még maga az ördög is szelíd kecskének minősülne az emberi gonoszság főszereplői között.

Topol bár korunk sértettségi és megaláztatottsági mitológiáját alkotja meg, szinte észrevétlenül a történelem eposziva válásának kereteit is megrajzolja a maga kisléptékű és személyes apokalipsziseivel. A fejezetek drámai fokozása szinte filmszerű dramaturgiával szolgálja a leírhatatlan képsorok verbális vízióit. De még ez sem lehet teljes szerzői énje számára: a kötetvégi köszönetnyilvánításban külön is bocsánatot kér azért, mert „nem vagyok képes teljesen realiztikusan írni a démonokról”. Csupán elgondolhatjuk, e messzi modern mitologikum mivé is lehetne, ha „realisztikusabban” szólna. De visszább a képzelettel! A tanúságtevő és a létállapot veszélyeztetője sokszor lehet ugyanaz is. Ám a mitikus megbocsátás legyen örökrészünk, ha mindazt, amiért Az Ördög műhelye szótárunkba kerülhet, amiért a Hatiny emlékezetére a házak helyén fölállított harangocskák percnként megszólalnak, s ezt még ennél is realiztikusabban mutatná be. És szüksége sincs rá, hogy írói apokaliptikával terítse be helyszíneit. A műhelyben maga a mindenkori ártalom, a testetlen gonosz, az Ördögnél is ördögibb Ember talál alkotóhelyre. Az emberiség ördöge éppúgy alkot, mint teszi azt az alternatív próza és a humánus tárgyválasztás kortárs cseh szerzője. A vízió és életérzés, szerelem és pusztulás, a keresés és az extremitás, vágy és

túlélés, líraiság és groteszk, drámaiság és abszurd mai cseh alkotója már előző regényeiben is a nyelv és a káosz, a szétesett világok és az apokaliptikus szabályok, a menekülés és megőrzés összhangjában teremti meg saját hangját, a háború hangját, melyben sosincsnek győztesek, de mindenki áldozat. Mágikus és misztikus nyelve, városi tájlírása és falusi lét-drámája ezt a kötetét (mint a korábbi négy másikat) ugyancsak kitölti – mintha az ördögibb Ember mindenkor létezéséért kérne mindegyre aktuálisabb megbocsátást. Pedig azt is pontosan tudja: ezt valójában senki és sehol nem kaphatja meg, legkevésbé a világainkban fölöttébb bűnrészes Ember. Hát ezért fogalmazza „megértő prózáját” a szublimált apokalipszis regényébe, s humánus üzenetét a még lehetséges tapasztalat hangjába: Auschwitz után is lehet, sőt kell regényt írni. Mert akiknek kimondható az Adorno-i félmondat, azoknak még holnap is lehet, hogy élniük kell. S ha kell, messze nem lényegtelen, hol és hogyan teszik...

Tróger népség, mely kátrányitalt iszik, szocialista cirkuszt játszik kínjában

„A tevék körüli gyülekezetben pár gyerek kezében íjak és nyílveszők voltak, mások késeket tartottak készenlétben, és mindegyik oroszul beszélt. Igen, a Szocialista Cirkusz szélesebb kontingenséhez tartoznak, felelték az első kérdésre. Arra a kérdésre, miért támadtak meg minket, a fiúk azt felelték, hogy mindenkit megtámadnak.

Aztán Jegorov százados parancsot vakkantott. A tevék fiúk döbbenet hallgattak. A százados tudatta velük, hogy ő a Szocialista Cirkusz főparancsnoka...” (191. old.)

Csupán néhány félreeső sor, magában a sodró eseménymenetű regényben alig észrevehető. Jáchym Topol könyvéből való, a *Kátrány*-ból. A kötet főárama a 68-as csehszlovákiai „beavatkozás”, orosz megszállás történéseinek mintegy falusi, lakhatatlanná tett vidéki települések közötti térben, afféle társadalmi részben (ne mondjunk rögtön szakadékot...) megbúvó láthatatlan történet-sor.² Kis falvak, bezárult életek, elszikkadt termés, fölégetett települések, a háború dúlta Csehszlovákia árván maradt kölykeinek otthona, életterüktől megfosztott apák gyermekmentő kísérlete, melybe alkalmanként a helyi bandák avatkoznak, máskor a politikai döntéshozók, végül a ruszki katonák, hogy a föld alatt, pincékben, barlangok részeiben vagy fák odvaiban megbúvó „ellenséget” kifüstöljék saját kietlen hazájából, tulajdon életéből és lehetséges emlékezetéből is.

Topol szinte minden regényében (vagy főáramú történés, vagy kapcsolódó értelmezési szál, máskor csupán marginális esemény, de) konstans módon jelen van a testvéri csapatok szocialista offenzívája, pusztító jótéteménye, emberi életeket és lakótereket földdel egyenlővé maszatoló barátságossága. „A nagyszerű szovjet gondolkodás a legkeletibb filozófiai rendszerek elapadhatatlan forrásából táplálkozik, amelyek megjósolták a testvériségbe forrt állatok és emberek világméretű birodalmát. Az új világbirodalomba, amelynek az előhada vagyunk, a gépek is bele fognak tartozni, mondta Dago, és öklével finoman a tankra csapott. Az új világméretű Keleti Birodalomban már senki nem fogja lealacsonyítani és rabszolgasorba kényszeríteni az embert, állatot vagy gépet, magyarázta nekem Dago. És a tágas cirkuszi sátrak alkalmasak lehetnek arra is, hogy az emberek tömegesen fogadjanak húst a Szovjetunióknak, jött tűzbe a törpe” (175. old.).

Az elsők között persze Kafkára lehet itt gondolni, kinek a monarchikus lét és a szolgáltság mint alapélmény úgy adatott, hogy műveinek belső abszurditását (jellemző módon, ugyanakkor sajátos „topológiai” jelentéstér révén) az állatiság, a bogár-sors, az ironikusan nyugtalanító alaptónus, a feszültséget regény-folytonosan fenntartó történetiség mint mag hordozza, az átváltozás effélé a rizóma, rejtély, rés, búvóhely felé terel mindenkit. Ilyenszerű még a Topol megidézte *Éjszakai munka* keretében szereplő völgyiség, kivetettség, alázatba kényszerítettség, természeti jegyekkel is alátámasztott marginalizáltság alaptónusa is, meg hát hasonló *Az Ördög műhelye* majdnem

² *Kátrány*. (Kloktat Dehet) Fordította Koloszar Péter. Kalligram, Budapest, 2009, 267 oldal

láthatatlanul földbe ásott és eltemetett patkánymúzeum, a kilőtt és feldúlt várban élő falusi srácok titkos búvóhelyeinek többsége is.³

A rejtelmesebb, s a kortárs prózában példaképpen Bodor Ádám szinte összes munkájában észlelhető hasonló alaptónus a *Kátrány* történeteit értelmező aspektusban ekként jelenik meg az elsőrangú irodalomértő kritikus áttekintésében: „Több oka van annak, hogy kérdésesek a kísérletek, amelyek a Sinistra, Verhovina s egyéb jelölések tényleges földrajzi azonosításán, a névadás furcsaságaiból kiinduló következtetéseken, illetve a történelmi és társadalmi vonatkozások konkretizálásán fáradoznak. E poétika látószögéből ugyanis módosul ezen összefüggések tényleges jelentősége. A dilemma ugyan a művekből következik, a magyarázatot azonban csak elvont síkon befolyásolhatja a kor, a kelet-európai tájék, az alkotások származása, nyelve, az alakok nemzeti hovatartozásának esetleges meghatározása. A rendhagyó névadás konnotációs gazdagsága és az eldönthetetlenség tudatos eljárás eredménye, s mint ilyen hiteles formája az emberi szabadságvesztés kortapasztalatának. / Módszer és szemlélet kérdése, hogy az egyes elbeszélő poétikák az eseményszerű emberi világ szociografikus, antropológiai, lételméleti, egzisztenciális, lélektani, etikai és egyéb vonatkozásaiból mely előtérbe állított sík látószögéből értelmezik a többit. Arról, hogy Bodor művészete mélyen elkötelezett a szociologikum iránt, elsődlegesen ontológiai karakterű kérdésfelvetése ellenére sem feledkezhetünk meg. A *Verhovina madarainak* különös paradoxona éppen az antropológiai vonatkozások erőteljes érzékiségű ontológiába foglalása. A furcsa hegyvidéki imagináció az élő és élettelen természet, az animális ösztönök, érzékszervek, szagok, látványok, ízek, biológikum, testnedvek, észleletek anyagszerűségével a vegetálásra kényszerített létmód határkérdéseit feszegeti. A lefokozottság állapotrajza egyetemes, tehát felette áll a lokalizálással összefüggő kategorizálási konvenciónak. / A regények a körzet, telep, büntető telep, javító intézet és egyéb locusokat nem urbánus közegbe, nem épített terekbe, hanem természeti környezetbe helyezik, ennek szerves részeként jelenítik meg. A beágyazási művelet némiképpen ellensúlyozza a bekerítettség érzetét, amit hiába keresnénk a történeteket a szoba, ház, hajó, cella falai közé záró ugyancsak tudatos, parabolisztikus vagy éppen tárgyyszerű elbeszélő hagyományban. / A regényirodalom a külvilág és az ábrázolás tágasságával egyes korokban a belső történések megjelenítését, máskor a narratív elem lefokozását s a reflexió nyelvét szembesíti. Bodor más irányt követ, s olyan teljességnek a tapasztalatát kínálja fel, ami a közelkép és a panoráma, a mikroészlelet és a tágasság, képszerű vs eseményszerű, statikus vs mozgalmas ellentéteihez hasonló szembeállításokon alapul” (Thomka Beáta, 2014).⁴

Bodor és Topol persze a névritmus alapján nem vethető össze ilyen közvetlen párhuzamokkal, és valószínűen más tónusok okán sem. Ám a cseh és román verzióban is a természeti táj levertsége, a szüntelen nyomás, a hajlítottság és görcsösség, a militáris műveletek szótára, a vegetáló létmód és vidéki büntetőtelep-szerű közeg evidensen hívja életre a „narratív lefokozásnak” azt a minőségét, melyből az olvasó még pillanatokra is alig bújhat ki. A totális dezillúzió, a konstans reménytelenség annyira meghatározó itt is, hogy a Kátrány gyermekhőseinek (jobbára szereplők, sőt dicstelen szereplők, mégis történelmi hősök is ugyanakkor) nemcsak vágyképe valahol a normális lét, a család, a szeretet igénye, hanem épp a cirkusz mint látványosság és rabszolgaság keverése talán megkérdőjelezhetetlenül ott ül még a háborús eseményeken, a megtorló ruszlikon, a helyi ellenségeken könnyű sikert arató pusztulás pillanatainak lehetségeségén, a mikrorészletek „tágasságán” is. S ennek érzékletes fokozódása végig megül a regényen belüli történés-áradat karkai reménytelenségén is, mint egy vezértéma és variációi egy robosztus kompozícióban. Lehet még

³ lásd ehhez még: Benyovszky Krisztián Érintkezések, összefonódások, rések. Jáchym Topol: *Noční práce*. Praha, Torst/Hynek 2001. Kalligram / Archivum / 2004 / XIII. évf. 2004. január.
<http://www.kalligramoz.eu/Kalligram/Archivum/2004/XIII.-evf.-2004.-januar/Erintkezések-összefonódások-resek>

⁴ Thomka Beáta: Verhovina groteszk bölcsessége. In *Milbacher Róbert szerk. Előzetes kérdések. Rohonyi Zoltán emlékkönyv*. Kronosz Kiadó, 2014:155-161., on-line: <https://sites.google.com/view/peri-mikro-szkip/20191-20/thomka-be%C3%A1ta-verhovina-groteszk-b%C3%B6lcsess%C3%A9ge>

analógiákra vadászni, de valahol ezek mégiscsak az apokalipszis előjeleinek prózai pompába öltöztetett megjelenítései... Hadd idézzem:

„Sířem volt az otthonunk, a kétemeletnyi fiúnak, a taknyos hosszú ingeseknek és az idősebb tréningeseknek. Szigor, elegendő meleg, élelem és csehtudás, ez kell nektek, mondogatta a hat nővér. Tróger népség vagyunk, és kemény kiképzés kell nekünk, hogy rendes ember legyen belőlünk, mondogatta Vyžlata parancsnok.

A legkülönbélebb helyekről jöttünk. Amikor valaki új jött, főleg a hosszú ingesekhez, az idősebbek rögtön szemügre vették és lezsűrízték, dakota ment a dakotákhoz, ferde szemű a ferde szeműekhez, a csehek meg Dýhához, ha pedig olyasvalakit hoztak, akiről nem lehetett tudni, hova való, és nem beszélt csehül, csak valami halandzsanyelven, az egy ideig egyedül ült és bőgött a sarokban, aztán a nővérek elvitték dolgozni, és megtanították csehül, és Isten gyermeke lett, és ruhát kapott a cseh gyerekek adományaiból, templomba járt velünk, evett, tetveket lopott, aludt.

Isten minden gyermeke, legyen az hosszú inges töpörtyű vagy már tréningruhára érett suhanc, érkezése után rögtön kapott párat a pofájára az idősebbektől, hogy tudja, az Otthon otthonban van. A hálóterem két emelete fölött lezárt régi emeletek voltak, alattunk pince, a pince alján pedig víz.

Én sosem kerültem magánzárkába a pincében. Oda büntetésből küldték a fiúkat, vagy hogy lehiggadjanak, ahogy Leontýna nővér mondta, mert néha valamelyik tréningesnél elmentek otthonról, rájött az öt perc, klinikai esetek voltunk.

Cseh otthon voltunk külföldi gyerekek számára, eldobott gyerekek számára, rossz gyerekek számára – olyan külföldi állampolgárok fiai számára, akik szartak a gyerekeikre, bekrepáltak, hűvösre kerültek, vagy elpárologtak.

/.../

Amikor az otthon még nem volt Otthon, teherautók a központból ágyakat, seprűket meg dobozokban evőeszközöket hoztak Albrehta nővér után, meg rengeteg fiútréningnadrágot meg - felsőt meg tálcát meg ládákban ágyneműt meg szintén ládákban rengeteg szappant. Csak utána jöttek Sířembe a nővérek. Jöttek a dalaikkal, a vallásos keresztjeikkel Leontýna nővér vezetése alatt, aki aztán az egész Otthon otthont irányította. A nővérek a kolostorból jöttek, elvették tőlük a kommunisták. A kommunisták kiszakították őket az imádságból, és csibészek, gyépések, hulladékok, vásott, árva kölykök gondozására utasították őket. A nővérek gondoskodtak rólunk, amíg a kommunisták ezt is meg nem tiltották nekik.

Nem tudom, mióta vagyok Sířemben. Emlékeimben hallok a hó csikorgását, tudom, hogy Cimbura úr bevisz Albrehta nővér konyhájába. Előtte Árnyékföldön voltam, ahol láрма volt, ricsaj meg az én népem”.

E szövegrész abból az „időutazásból” kínál alaphelyzetet, melyben Topol az 1950–60-as évtized gyermekélményéből, az 1968-as baráti tankhadosztályok megszállásának empirikus valóságából, a bolyongó nők és gyermekek kitettségének és tárgyyszerű eldobhatóságának létvalóságából, mindenféle tényleges és mentális, morális és nemzetközi háborúságok életkészségéből építi föl Árnyékföld vagy a poklok tájrajzában épületeit, romjait, csonkjait, feketéllő maradványait és emberi létformáit, akár beleértve is a kitalált és elszomorítottak teljes „al-világát”, hogy a korszak emberi alvilágait még fényesebbre pingálhassa. Az indító tónusban még kisgyermek főhős az Otthon otthonban, mintegy elhagyatva is gondozottan indítja állapotleírását, hogy majd kicsivel odébb már a gondoskodás belső rétegeit, az álgondoskodás látszatait, majd ugyanennek harcok közepette elszenvedett formáit állítsa kontrasztba saját gyermeki fantáziaképében egy valahol messzi távoli képzelő, egy talán létező „mesés világ” otthonával, miközben az akár groteszk, akár sültrealisztikus, akár szürrealista prózába illő figurák keverednek itt az álomképekkel és álomtalan naturalizmussal, „a lefokozottság állapotrajzával”, a helyi mítoszokkal és egyetemesen nemzetközi fegyverropogással.

Valamelyest maga a prózaian átélhető drámai kiszolgáltatottság is keveri a naturalisztikus, fantazmagorikus és vérrealista próza, a világérzékelés nem, vagy nemcsak gyermeki képvilágába a felnőttkorból bevetülő áthatások minden részletét, a világháborús sebzettséget, az öregek és az ideológiák pusztító önkényét, a csahos rasszizmust, a testvéri háborús rablás minden örömét és gyalázatát, a látszatheroizmus valódi kegyetlenségét és a tehetetlenül sodródó szenvedők egész 68-as szürreális eltaposottságát:

„Néztem a lábamat, amely a törpe lába mellett lógott ki a tankból, figyeltem a harckocsizókabát összetűzött és felhajtott ujjait, abban reménykedtem ugyanis, hogy megint nőttem egy kicsit. Minél hamarabb le kell tudnom a gyerekkort, határoztam el, miközben a tankunk zötyögve haladt az úton Kupečák és a poros földek között, ahol ezen a nyáron semmi sem nőtt; hozzásimultam a homlokpáncélhoz, és vártam, hogy véget érjen a gyerekkorom...” (176. old.).

A kátrányos víz mint a mocskos beszéd után büntetésből gargalizálásra kényszerített gyerekek életre szóló élménye itt a tankhadosztályok vonulásától és megsemmisítő pusztításától örökre elmocskolódott táj alaptónusa marad. Ezt már az sem színezi ízebbre, hogy az illúziók bűvköre, a cirkuszi attrakció is szimpla háborús művelet marad, a vándorcirkuszok testvériségéből kialakult hátországi lélekmentő eszköz pedig a „baráti segítség” látványosan kudarcba fordult vállalkozása lehet egyik fő történet-szál, kútba vetett rinocérosszal, nyárson fölfalt medvével, még terelgethető tevékkel és menekült törpe bohóccal. A regény alaptónusa egyszerre (vagy felváltva) a megidéző emlékezet és a drámai történés párhuzamosságában leli meg önmagát. Semmi valódi heroizmus, semmi társas vagy társadalmi biztonság, sehol egy kevésbé aberrált felnőtt vagy visszafogottan szadista kortárs, és idővel már szinte csakis az abnormális gyermeki lét és a szürreális lehetséges naturalis váltakozása kínál keretet, változó nézőpontot, összecúszási felületet. A résbe vetett lét a patkányosra hangolt túlélésforma, a részvételen és a valószínűen képtelen váltakozása nemcsak írói „módszer” Topol esetében, hanem a „bármi megtörténhet” legújabbkori ábrázolástechnika mintegy történeti hűségű interpretációs síkja is. A bármi ugyanis folytatólagosan megtörténik... – sőt, szinte csakis az történik, csakis az válik jövőképpé, s a természeti és a történeti, a gyermekkori és a korszakos, a létélmény és a fikció feszítő pányvái a fizikai világ és a morális, a természetfeletti és a drámaian fiktív kategóriák csuszamlásaihoz vannak kikötve. Kimondatlan apokalipszis ez, itt és most, jövő nélküli, vagy hát csöppet sem vágyható ábrándképekkel.

Topol kötetében a tételes történeti kategóriák nem nyernek alakot. Mintegy „kontrafaktuális” történeti állapot uralkodik el, a fikció erdejében és lankáin kódorgás „történelmi fantasy”-ja olyan helyismereti kategóriák mintegy szélesebb körbe vetített érvényességével szól, amilyen a 68-as szovjet és „baráti segítségnyújtó” megszállás volt, s ezen nem a reálhistoria módosító eljárása változtat a prózai narratíva értelmében, hanem a lehetséges világok reáliája, ennek határai szabta képtelenségek alternatív motívumaival. Szintúgy áttűnésekben mosódik egymásba a művészi játékosság, a szociábilis félelem és a falusi-természeti kitettség gyermeki körképe, kiegészülve a külső történések abszurd vagy drámai mivoltával, az alternatív elgondolás és a strukturális történetfolyamat ellentmondásaira épülve. Sehol sincs „a valóság”, csupán egy megkettőzött, külső és belső, idegen és saját, elfogadhatatlan és megtűrt, túlmotiváltan életszerű és képtelenül aberrált világ folyamatos dörzsölődése lehetséges mint alternatív történés.⁵ Erről a kétkedések hajlandósága nélküli történészek mint lemeztelenített valóságról egy valódi historiográfiai vitában akár vélekedhetnének is másképpen, de a kommunikációs térben más paradigmákat követő író számára a nyelvi értékű diskurzus az olvasónak nem egy „igazi regény” íráshatárainak képletét, hanem a történelmet mint múltat egy másfajta determinizmusnak alárendelő „tényszerűségekkel” kiegészítve kínálhatja. Ebből adódóan viszont nem az „objektívan” megismerhető, hanem a maga posztmodernes sodrásában történeti narratívaként konstruált mondandó kerül szemünk elé. A főhős megismerő és „idősödő”, a felnőttkorba belenőni kényszerülő, s abban a múltat,

⁵ Árnyaltabb részletekről lásd Erik Gilk: Mi lett volna, ha?... (2014) /Lokálpátria/ Lettre, 94:11-13. old. epa.oszk.hu/00000/00012/00078/pdf/EPA00012_lettre_2014_94_11-13.pdf

Árnyékföldet, az elhagyatottságot és az élésképtelenséget mint közvetlenül adottat megfogalmazó szereptudat részese lesz, eközben számára a felnőttek „racionális” világa az evidens pusztulás, sőt a nulla esélyű jövő közvetlenségével jár. Ennyiben történeti is maga a regény, de hűsége a megismerő beleilleszkedés és a menekülő kiilleszkedetség létezhetetlen határvonalán helyezkedik el. Olyféleképpen, ahogyan a kortárs társadalomtudományok (ismételt, száz év múltán ismét éledni látszó) ismeretelméleti kulcskérdései ismételten föltehetik talán a végleszámolás történeti esélyeinek valószínűség-ekvivalenciáját mint alapkérdést. E valamelyest „leletmentés”, az Egyén kilétének mintegy „bementése” a társas közösségi életbenmaradás kulcstémái közé – sőt szinte egyetlen továbbélési lehetőségként a megismerő emlékezet féltekére – oly módon válik itt alternatív históriává, hogy azon túl voltaképpen édesmindegy teóriák végtelen mezője marad meg csupán, de éppoly bejárhatatlan tájak, mint a létezés poklokon inneni fertálya, Árnyékföld helyett a holtak földje és a cirkuszi (Szocialista Cirkuszban névleg összefogott) változat is.

Topol regényes világa a létezés objektív abszurditásával szembeállítja a „még emberi” létezés szubjektív erőszakosságát. A 68-as csaták idején a robosztusan kegyetlen ellenfél, aki nemcsak ellenség, de a történelem reális küzdés-dilemmáit perszonális közelből megjelenítő mitikus önképű narratív közeg is, egyben olyan regénytézis szereplőinek hangja, ahol az alternatív valóság esetében már mindegy, kik szövetkeznek a helyi túlélők ellen, a tájegység belső tengerrel elöntését vagy éppen atomkísérleti helyszíneként kezelését előjelző seregek immár nem a történeti, hanem a mitikus prózához, a mágikus pokoljárások forrásirodalmához segítik közelebb kerülni az olvasót...

„A cseh bementő közölte, hogy a csehszlovák népet elárulták. A csehszlovákokról beszélt, akik a keleti hordák elleni egyenlőtlen küzdelemben életüket áldozták a civilizált nyugat-európai világért, és azt várták, hogy a világ a segítségükre siet, dacoltak az orosz ázsiai sztyeppékről érkező invázióval, ahogy őseik a tatárok inváziójával, és cseh vagy szlovák fejüket büszkén az ég felé emelve haltak meg, mert hitték, hogy a kultúremlék elárulása nem ismétlődik meg, hogy nem lesz még egy München” (201. old.).

A történeti hűség helyetti narratív, akár extrém, akár stíluspolitikai, akár abszurdisztáni szakszótárba illő alternatív valóságkép tehát a hipotetikus szenvedés ábrázolásával valós-idejű tudósítássá válik, egyben kiskamasz-szemmel tekintve is agyrém módon lenyűgöző, s persze a megsemmisítő tragédiák a legendák lehetetlenségével és a helyenként nem kevés cseh önróniával bemutatott lokalitás-tudattal is kiegészül, mitől is maga a nemzeti bátorság lesz a polarizált történesek és a pincékbe-barlangokba-odúkba zárt identitások ellenpólusa. Ha *épp ez* A nemzeti tudat, ha ezek A hősök, ha ez A történelem, ha ilyen a „barátság”, s ha ennyi egy ember élete, sorsa, értéke, jövője is, akkor ott a dicsfénynek maradéka is halovány ködbe vész, vagy épp a Topol ábrázolta színes füstök és kiégett épület-szerkezetek kies földjévé. A mélyről jövő szkepszis, a perszonális história és a kollektív emlékezet belülről árnyalt (vagy tájegységivé maszkírozott) arculatai nemhogy az új-s-még-újabb-kori történelem végleges kisiklását tükrözik, de a konstruált világok mindenkori lehetőségét is a „faktualitás” formálta perspektívatlanság felé tolják, ennek mélységes mély mitológiai gödrébe taszítják. Ekképpen az alternativitást tükröző történeti próza és az abszurd-szociografikus megjelenítésmódok úgy kerülnek közvetlen szomszédságba, hogy a folyamatban nemcsak a történeti kitérők, elválások és testvériségek, önkörén belül is embertelen mikrohistoria vagy a lehetségesek beteljesületlen vakvéletlenei dűlnak, de egyúttal a megismerés módját és értelmét is megkérdőjelező humanista filozófia modern lehetőségei is becsődölnek. A cseh történetírásban is idői szintéziseket kereső szakkutatói felfogás éppúgy, mint a „regénytapszaltat” jegyében kérdéseket és megértésmódokat megfogalmazó ontológiai státusz kutatás (lásd alaposabban Thomka 2018) egyaránt arra figyelmeztet, hogy nem csupán „történelmiregény-értelmezések új napirendje kerül elébünk, hanem a kortárs létfelfogások újragondolási kategóriáinak” is számot kell vetnie a narratívák rejtőzködőbb világával. Panoptikus állapot ez, egy magaslati nyugvóponton „hitelesen” megfigyelhető kiszolgáltatottság, vagy a végtelen eltévelyedések emberi poklainak megnyíló kapui felé vezető masírozás – ez pusztán apokaliptikai

részkérdés, stílusbravúrba rejtett átokmondás, végszó vagy sírbeszéd az emberiség végső elmállásának időpillanatában.

Topol, amikor a megszállás műveleteit és előzmény-következményeit jeleníti meg, mintegy párhuzamos történetekként bányász a szinte animista falusi közösség, a kátrány-itató, büntető menhely-intézmény és a kommunizmus ideológiai drámájától levert helyi szabadságosság, az elbizonytalanodott közösség és a magabiztos fegyveres bandák, a távoli és a mindennapi, a defektusokban dúskáló idegen és saját félelem-feldolgozások őrző parttalanságainak variációival,⁶ „a varázsmese és a gótikus hagyományoknak elkötelezett fantasztikus irodalom” atmoszférateremtő funkciójával, a kafeizmus és a gyermekkor-ábrázolások regényíróinak rémképeivel, vagy az abszurdítások cseh tradícióinak megfelelő megközelítések, az éjszakák, pincék, tisztogatások, titkos műveletek, „reakció” gonoszság és még reakciósabb ideologikusság gyötreimivel. Ez lehet talán oka, magyarázata azoknak az elszánt interpretációknak, amelyek révén valahol az egész gyermeki lét mintha a bölcsőtől sérülne, valami befogadó átka nélkül maradna, hisz már egyre inkább csak azok a kívülről tükrözők, melyek a világ létezését mint a lét-igazoláshoz szükséges háttérrel látatják, amikor a róla való tudást kínálják. Topol kötetében, s ezek között a Kátrány derűtlen gyermekkorba kalauzoló nihiljében talán ezek lettek, ezek maradtak a mindenkori szocialista cirkuszok és kiszolgáltatott műlovarnokok vagy megerőszkolt családanyák tájegységi létének legfőbb attrakciói.

Kies világ ez. Olvasni is emelkedettséget kínál, átélni talán még zúzószabban lehet. Mint történő történelem sem igen vágyható, s talán mint örökség sem csekély, de mint írói életútra végzetes légnomást gyakorló hatás pedig láthatóan örök is.

⁶ lásd ehhez további körvonalakkal s Topol *Éjszakai munka* c. regényének háttérével egybecsengő kifejtését: Benyovszky Krisztián Érintkezések, összefonódások, rések. Jáchym Topol: *Noční práce*. Praha, Torst/Hynek 2001. Kalligram / Archivum / 2004 / XIII. évf. 2004. január, <http://www.kalligramoz.eu/Kalligram/Archivum/2004/XIII.-evf.-2004.-januar>

„Koccanások és koccintások” A sebesség és erőszak igazságértéke

KAPITÁNY ÁGNES – KAPITÁNY GÁBOR

Koccanások és koccintások

Ez a tanulmány az egyik kedvenc AGA tanulmányunk. Azért is választottuk, mert sok minden összegződik benne abból, ami AGA munkamódszerét jellemezte. De kétségkívül azért is, mert túl azon, hogy konkrét inspirációt nyújtott „Az utca beszéde és viszonya a legitimitáshoz” című írásunkhoz, ez az egyik olyan szövege, amely a legtisztábban mutatja az általunk is követni igyekezett szimbolikus antropológia jellegzetességeit.

Mint nyilván sokan hangsúlyozzák, AGA a könyvek szerelmeseként (gyűjtve, cserélve, áldozatos futárként a legkülönbébb helyekre eljuttatva azokat) szenvedélyes és hivatásos olvasó is volt, olyan olvasó, aki siet megosztani reflexióit más olvasókkal, ezáltal nagyon fontos közvetítő szerepet is betöltvén. A legtermékenyebben akkor, amikor saját sokirányú tapasztalataiból indul ki, összekapcsolva azokat néhány, számára orientációs pontot jelentő szakirodalommal. Meggyőződésünk szerint a társadalomtudományok számára ugyanis nem az az ideális, amikor deduktív módon valamely meglévő elmélet igazolására vagy cáfolatára használjuk gyakorlati megfigyeléseinket, de még csak nem is az, amikor terepmunkánk előfeltevés nélküli megfigyeléseihez a pusztán indukció útját követve keresünk azokat az általánosítás lehetőségéhez vezető szakirodalmat. Hanem amikor a résztvevő tapasztalat elméletbe való beágyazása egyszerre mindkét irányból történik, lévén mind az előítéletmentes megfigyelés, mind a szakirodalmi elmélet a kutató bensővé tett kiindulópontja.

Ebben a munkában a posztmodern olyan, a kor világnézetét meghatározó ideológusain kívül, mint Virilio vagy Ricoeur, három, számára meghatározó orientációs pontot jelentő kulturális antropológus vezette AGA kezét: Victor Turner, Clifford Geertz és Boglár Lajos, akik egyébként fontos szerepet játszottak a mi kulturális antropológiai tudatosulásunkban is.

Turner liminalitás fogalmának (amire AGA több munkájában is hivatkozik) igen nagy hatástörténete van nemcsak a kulturális antropológiában, de a társadalom- és kultúratudományokban általában is. Ennek a fogalomnak talán azért ilyen nagy a hatása, talán azért az egyik legszívesebben használt kategóriája ma is a legkülönbébb társadalomtudományi elemzéseknek, mert a különböző nagy társadalmi struktúra modellekkel szemben a folyamatra, az átalakulás folyamatára helyezi a hangsúlyt, és ezzel sokkal több minden megmagyarázására alkalmas, mint a gyakran elméleti dogmatizmusra hajlamosító struktúra modellek.

A másik orientációs pont AGA számára Geertz interpretatív antropológiája, amely White-nak a szimbolikus antropológia szemléleti lényegét megfogalmazó szavait követve („Minden emberi viselkedés szimbólumok használatából fakad. (...) Az emberi viselkedés szimbolikus viselkedés, a szimbolikus viselkedés emberi viselkedés”) az emberi kultúrát „az ember által szőtt jelentések” hálójaként definiálja, kulturális antropológusként – AGA szavaival – „a jelentések nyomába szegődő értelmező magatartást mutat”.

A harmadik orientációs pont, horgony AGA elemzésében Boglár Lajos nappali és éjszakai kultúra fogalma. Az antropológia egyik legizgalmasabb kérdése a modernitás és az archaikus formák közötti kapcsolat megértése. Boglárnak ez a kategóriája dél-amerikai terepmunka-megfigyeléseiből származik, ahol a spanyol-portugál hódítók által létrehozott hivatalos („nappali”) kultúra mellett-

alatt megpillantja az őslakosok illegális („éjszakai”) kultúráját. Ez a modell szerencsésen alkalmazható nemcsak a gyarmati helyzet, hanem minden hatalom és alávetettjei kulturális viszonyában, s egyúttal több szempontból értelmezheti az archaikus formáknak a modern társadalmakban való továbbélését is.

AGA kedvelte a modelleket. A felsorolt orientációs pontokra támaszkodva ebben a tanulmányában az utcai közlekedést használja modellnek egyrészt a hatalmi működés, másrészt az interperszonális kommunikáció egyes sajátosságainak reprezentációjára. Ugyanakkor végig érződik, hogy itt nem pusztán modellképzésről van szó. És éppen ez adja ennek az írásnak legfőbb erősségét: a közlekedési helyzetek megjelenítésében végig érződik a személyes részvétel és involváltság, amitől a modell életábrázolássá válik, és átforrósítva az elemző mondatokat, sikeresen felel meg a geertzi „sűrű leírás” ideáljának.

Amikor a közlekedésről ír, ez a társadalom egészéről is szól; egyértelmű társadalomkritikát is gyakorol: „A közlekedés maga is ritualizált gyakorlat, nem természetes létállapot. S mint rítusnak megvan a maga irányadó és tartósító eszköze, amely konkrét megnevezésben nem más, mint a sebesség és az erőszak. Hogyan lesz az erőszak rendszerré, megengedett normává, megtűrt szokásjoggá, avatottak kiváltságává.”

„Az erő, a sebesség és a hétköznapi életben folyó brutalitás-gyakorlat célja aligha más, mint a kollektív normahasználat önkényes felülbírlata, az uralmi viszonyok átértelmezése az előnyszerzés céljával, mégpedig a normaigazságok hétköznapi érvényességének felfüggesztése árán.”

A közlekedésben érvényesülő rendszert többek között a késő-szocialista állapotokhoz hasonlítja, de jellemzőiben a kapitalista világ működésére is ráismerhetünk.

„A közlekedési mozgásban (...) különböző érvelési szintek állandósulnak. Ezek egyik leggyakoribb változata a tülekedő-nyomuló magatartás része, amely a durva el-nem-fogadó és elutasító-kizáró mechanizmussal jár együtt (ez a 'padlógáz' típusú iránytartás, a 'szlalomozás', a záróvonal-letaposás, az előnymegtagadás eseteiben jól látható). Egy másik szint a háritó-védekező, kitérően ügyeskedő, amely a körülményekhez alkalmazkodó átlagot fedi (szentségtelő türelmetlenség, indulatos dudálás, váratlan kormánymozdulatok, ráfékezések, elkerülő védekezés ...) Ismét egy másik diskurzus-forma az elszenvedőé, a cserbenhagyotté, aki nem érti, hogy a KRESZ normáit hogyhogy nem tartják be egyesek”.

„A közlekedésben megnyilvánuló agresszivitás a létet a birtoklással helyettesítő értékrend következménye. (...) Az erősebbtől való félelem alapjelenség az utakon, s ennek tudatában nemhogy stabilizálódna, inkább fokozódik a lóerő-agresszivitás mértéke és stílári kifejeződése is. Jelen van ez a köztisztelet-hiány, legitimitás-deficit a mindennapi vezetési stílusban és a közlekedési ellenfelekről alkotott fogalmi képben is: a saját autómnál háromszor-hatszor erősebb járgányokon száguldozók esetében a behódolók gesztusával húzódok el az útról, de tudom – vagy rosszabb esetben 'remélem' –, hogy hamarosan ott pusztul az árok szélén. (...) A 'másokért' lét egyenesen ellentétes a közlekedés fogalmával: a közlekedés a mások elleni önmegjelenítés egyén-léptékű politikája”.

A kulturális antropológussal szemben támasztott alapvető igény: az émikus és étikus szemlélet egyaránt érvényesítése itt kiválóan érvényesül. Az étikus szinten tárgyilagos leírást kapunk a struggle for life rendszerszerű működéséről, az émikus megközelítés pedig itt nem is csak az azonosuló résztvevő megfigyelőé, hanem a legmélyebben involvált résztvevőé, s talán éppen ez adja a legfőbb értékét.

Egy nagyon személyes emlékekkel zárjuk. A kilencvenes években a hazai kulturális antropológiára különösen nagy hatást gyakorolt a sámánizmus tanulmányozása. Nagy nemzetközi sámánkonferenciát rendeztek, több alkalommal szerveztek „sámándobolási” rítusokat. Az egyik ilyen performansz dobzenekarában részt vett és egész éjszakán keresztül kitartóan dobolt AGA is.

Mi a táncolók között éltük át a dobszó és tánc által kiváltott módosított tudatállapot archaikus élményét. Racionális elemzőként világos számunkra, hogy a múlttal ilyenkor létrejövő különös szellemi kapcsolat a monoton ritmusok tudatmódosító hatásának eredménye, mégis az egyszerű racionalitásnál jóval összetettebb emberi tudatműködés egy szintjén azt gondoljuk, hogy ezen a módon sokakkal együtt AGA szelleme is éppolyan élő, mint a tánc közben furcsa módon elevenné vált elődök távoli múltba vesző alakjai.

Hivatkozott irodalom

- A.Gergely András (1999): Koccanások és koccintások. A sebesség és erőszak igazságértéke (Megjegyzések a közlekedési rituálék jelentéstartalmairól). In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *Menyeruva. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Szimbiózis 8. A Kulturális Antropológia Tanszék Évkönyve, Budapest, 262–275.
- Boglár Lajos (1995): *Vallás és antropológia*. Szimbiózis 4. A Kulturális Antropológia Tanszék Évkönyve, Budapest.
- Boglár Lajos (1996): *Mítosz és kultúra – két eset*. Szimbiózis 7. A Kulturális Antropológia Tanszék Évkönyve, Budapest.
- Geertz, Clifford (1994): Sűrű leírás. In Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma*, Osiris, Budapest, 170–199.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (2000): Az utca beszéde és viszonya a legitimitáshoz. In Balázs Géza – Voigt Vilmos (szerk.): *Jeles jogok – jogos jelek (Nyelvi jogok – társadalmi konfliktusok)*, Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest.
- Turner, Victor Witter (2002): Liminalitás és communitas. In Turner, Victor: *A rituális folyamat*, Osiris, Budapest, 107–144.
- White, Leslie Alvin (1997): A szimbólum: az emberi viselkedés eredete és alapja, In Bohannon-Glazer (szerk., bev.): *Mérőldkövek a kulturális antropológiában*. Panem – McGraw-Hill, Budapest, 459.

A.GERGELY ANDRÁS
„Koccanások és koccintások”
A sebesség és erőszak igazságértéke

Megfigyelések a közlekedési rituálék jelentéstartalmáról

Bevezető

Írásom a politikai antropológia által témává avatott határkijelölések és határátlépések elméleti anyagából építkezik, de célom nem valamely „metaelmélet” formálása az átpolitizáltság szintjéről, hanem épp ellenkezőleg: *a mindennapi élethelyzetekben zajló kommunikációk és szimbolikus politikai érintkezések egy sajátos rendszerét, az utcai közlekedést próbálom úgy értelmezni, mint liminalitás-folyamatot.* Teszem ezt azért, mert úgy gondolom: a politikai antropológia elméleti közelítésmódja rendszerint (a modern társadalomtudományok Parsons óta korlátlanul hivatkozott fogalomhasználata alapján:) elkülönült entitásként bánnak olyan „alrendszerekkel”, amelyek szerintem nem öntörvényűen működnek, hanem sokszínű összhangban állnak az életvitel és a társadalmi struktúrák uralmi viszonyrendszerével, illetve a szocializáció és az *értékrendek* érvényesülési *funkcióival* is. Kísérletem továbbá azt is szolgálja, hogy a politikával, politikai rendszerekkel kapcsolatos antropológiai gondolkodásmód egyes érveit fölhasználhatóvá tesszük olyan megfontolások számára, amelyek a nempolitikai dimenziók leírását is megengedik az *erő(szak)gyakorlás* hétköznapi formáira érvényesen. Ami itt konkrétan a **közlekedést** illeti, úgy gondolom: ez mint rendszer a különféle *egyezményes kódokban* zajló társadalmi interakciók egy olyan megfigyelhető területeként kínálja magát, amelyben a látható, *nappali* (közhasználatra beállított) kultúra eltér a rejtett-szimbolikus *éjszakaitól* (Boglár disszertációjában ez a guarani kultúra nappali és éjszakai rendszerének elválásával jellemzett kulturális tartomány); ugyanakkor e kódok és termelésük-megértésük rendszere lehetőséget kínál arra is, hogy a mindennapi élethelyzetekben zajló mozgást és közlésrendszert mint a *kommunikatív és szimbolikus érintkezések egy sajátos területét ábrázolhassuk ritualizálódási folyamatként* (Boglár 1996: 17-21, 24-25).

Sajátos megközelítésmódom két premisszából indul ki. Egyfelől abból, amit Clifford Geertz kultúrafelfogásában lehet megfigyelni, hogy ugyanis a kultúrát az ember által szőtt jelentések világának tartja, amelynek elemzésekor nem törvényeket kereső kísérleti tudományt teremt, hanem a jelentések nyomába szegődő értelmező magatartást mutat (Geertz 1988: 16). Másfelől a kultúra agresszív közléstartalmai egy további kultikus szférába vezetnek, amely az idő és a történelem-átélés viszonyának alapkérdését, a strukturális átmenetek és az erőpolitikán alapuló térhasználat jelenségét szentesíti korunk uralkodó diskurzusai között (Virilio, Turner és mások alapján).

A közlekedési helyzetekben – úgy gondolom – különféle egyezményes kódokba rejtett, nyilvánosan zajló interakciók nyernek teret, s ezek nemcsak a mindennapi élet és a kultúra tanult elemeiből építkeznek, hanem a társadalmi közlésmódok szocializációs mechanizmusai révén is jelentéssékesek lesznek. Jelentésségük burkolt *hatalmi beszédmódot* rejt, vagyis kézenfekvő módon megfejtendő és rejtett tartalmakat egyaránt hordozó természetük áttételesen utal a hatalmi helyzetekben megfigyelhető szabadságkorlátozásra, a politikai normaalkotási gyakorlatra és legitimitáshangsúlyozási rituálékra. Rövidebben megfogalmazva: a technicizálódás magát az embert is mechanizálja, s az „óriásgépet” irányító kisebbség ezáltal veheti ki részét a hatalomból. Mint Mumford *A gép mítoszá*-ban írja: „egyedül a királynak volt olyan isteni hatalma, hogy az embereket mechanikus tárgyakká változtatva, e tárgyakkból gépet állítson össze”, s e mechanikus egység elvont rendje erősebbnek minősült „mint a régebbi vegetációmítoszok vagy termékenységistenek hatalma” (Mumford 1986: 59). Korántsem lenne meglepő, hogy a szervezett tevékenység, a koordinált mozgás *irányítása* révén valakik valamiféle hatalomhoz juthatnak; ámde tevékenységüket ma már oly mértékű társadalmi feltörekvés, a mozgásnak, helyváltoztatásnak, máshová eljutásnak

olyan mitikussá váló jelentősége lett, hogy a jelenség szereplői fölött álló hatalmi eszköztár nemcsak védi, szervezi a működés egészét, hanem olyan uralmi „igazság(osság)fogalom” kialakulását serkentik, amely a beavatási rituáléból jól ismert. Másfelől épp ilyen fontosnak tartom azt is, hogy a törzsi vagy államalatti szintű politikai rendszerekben meglévő normarend által biztosított *erőszak* egyfajta (mindennapi társadalmi szinttől elvitathatatlan) *igazság(osság)érték*hez kapcsolódik, célja pedig a hatalom szentségének „jogfolytonos” fennállásának és funkcionalitásának biztosítása révén valamely „közjó” garantálása, amely a társadalmi szereplőkben a biztonság képzetét kelti ennek igényét jeleníti meg aga szabályrendszerben, amely a közszabadság és virtuális egyenlőség elvén nyugszik. E szabályrendszerben a nappali kultúra a biztonságot konstituáló védekezési gyakorlat számos formáját akkor is megengedi, ha az akár normaellenes vagy normakorlátozó is lesz. Az „éjjeli” kultúra azonban a maga rejtett értéktartalmai révén a morális fennsőbbiség, a szimbolikus teljesség, a belső összhang állandóságát szolgálva olyan igazságértékeken alapul, amelyek biztonsága a nappali kommunikációkban meggyengül, de éjjel mintegy helyreáll, egyensúlyba lendül, harmóniába tagolódik mindez.

Mielőtt gondolatmenetem vázlatát fölrajzolnám, ez utóbbi előfeltevésre hoznék egy példát: a nappali, hétköznapi közlekedés nem más, mint egy többé-kevésbé egyezményes (országoként és időnként változó, szokásjogoktól függővé tett, belső normáit tekintve igen ingatag) rendszer, amelyben a mozgásos helyváltoztatás, a „haladás” egyfajta folyamatos ütközés, kikerülés, irányváltoztatás és tempómódosulás formájában megfigyelhető – ezt éli át az ember a metrócsarnokokban, az áruházak folyosóin és az autópályákon, utcai közlekedésben is. A közlekedés koccanóktól, karamboloktól, meglódulásoktól és megtorpanásoktól szétszabdalt folyamata totális káosz képzetét kelti magáról nézve, vagy akár résztvevő megfigyelőként átélve is – mindazonáltal mégis eljut mindenki a remélt céljához, s az emberek többsége mégsem hullik el a mozgás áldozataként. Az esti-éjszakai nyugvópontra térő mozgásosság ezután ismét feltöltődik azokkal az elvi-eszmei normákkal, együttműködési szabályokkal, amelyekre a rendszer egészének fennmaradásához elemi módon szükség van, vagyis mindenki visszaáll a normakövető, elvileg szabálytisztelő, a többiek mozgásával gyakorlatilag egy ritmusba kerülő szintre, a belső értéknormák és igazságosság-elvek tartományába – s másnap kezdődik mindez újra, végestelen végig a történeti időben.

E közlési, mozgási és kommunikatív rendszer egésze egy ritualizált térben funkcionál, a közlekedés maga is ritualizált gyakorlat, nem természetes létállapot, S mint rítusnak, megvan a maga irányadó és tartósító eszköze, amely konkrét megnevezésben nem más, mint a *sebesség* és az *erőszak*. Hogyan lesz az erőszak rendszerré, megengedett normává, megtúrt szokásjoggá, avatottak kiváltságává, és hogyan válik a mindennapossá szokványosodott működés-egész egyfajta *communitas*-t konstituáló struktúrává és ideológiává, amely a korszak dinamikájával szentesítve olyan jelentéstartalmat hordoz, melynek igazságértéke már-már elvitathatatlannak látszik.

Elgondolásom igen vázlatosan alátámasztott lesz, sokféle további ellenőrzésre és igazolásra szorul – ez máris bizonyosra vehető. Jószerivel nem is több itt mindez, mint egy születésnap-i köszöntés kedvéért a rítust, a kommunikációt, az empirikus élményanyagot és a ráépíthető teóriát egy csokorba fogó gesztus Boglár Lajos 70. születésnapjára. Születésnap-i nemcsak célját tekintve, de rövidegét, kihívó megfogalmazását, képzettársításait tekintve is, azonban reflektál a Boglár-életmű számos kedvelt témakörére és arra a szemléletmódra is, amely a mindennapok történeteiben nemkülönben megkísérli meglátni az antropológiai gondolkodásmód számára kínáló témát, s azt olyan módon járja körül, ahogy azt a hétköznapi élet, az önreflexív gondolkodásmód és a szikár tények-események mögötti értelmezési kísérletek megengedik.

Néhány alaptétel

1). A *közlekedési erőszakmegnyilvánulások* éppúgy egy *specifikus társadalmi térben* zajlanak, mint a politikai hatalombirtoklás rítusai vagy hétköznapi érvényesítésmódjai. Ez egyfajta sajátos *geográfiai keret*et ad

a történéseknek, térbeli érvényességet, ami néhány méterrel vagy mérfölddel odébb már másképpen áll (Passeron 1999) – éppúgy, miként a hatalomérvényesítés módjai vagy formai szabályai. Ilyenek például az utcasarkokon megfigyelhető összetalálkozások, az útkereszteződésekből és körforgalmakban megleshetők összecsapások, az autópályákon gyakorolt leszorítósdijátékok, az előnymegítélés és háttérbeszorítás állandósult játzmái.

2). A specifikus hatalmi *térhasználat* társadalmi tételek, felelőségek, konfliktusok, kihívások és válaszok, többszereplős játzmák, előnyök és hátrányok *elosztási viszonyaiból* és az újrafelosztási kísérletekből áll, ahogyan az a politikai rendszerekben is intézményesült erőviszonyok függvénye. Amiként a hatalom kialakítja a maga uralmi hatókörének terét, intézményesíti működési szabályait, megszabja érvényességi határait, úgy a közlekedés rendje, normái is határokból és határ-áthágási gyakorlatokból állnak össze és intézményesülnek (sávhatárok tartásából, sebességekritériumokból, távolság-játékokból, mozgásirányok rendjéből áll egybe a működés egésze).

3). A közlekedés rendje elvileg mindenki számára kötelező, egyezményesen elfogadott, kodifikált *jogszabályi* rendszerből (KRESZ) és ennek érvényesítési gyakorlatából formálódik, de ezzel a *szokásnormák* alkalmi és állandósult, lényegében *szüntelen konfliktusban* állnak (ilyenek a parkolási és megállási tilalmak, a záróvonal-átlépések, előzési korlátozások, sebességhatárok, haladási irányjelzések, forgalom elől elzárt szakaszok és minden ilyen közléstartalom hivatalos – vagy alkalmi és önkényes – feloldásai). A közlekedési rend „normatartalma” és a szokásjog ezt rendszerint felülbíráló ereje a gyakorlatban kiegészül egy olyan eszközzel, amely már egyszerű legitimitás-játszmává teszi ezt a szimbolikus viadalt – nevezetesen az *erőszak*kal (Bettelheim 1988: 121-122).

4). Az erőszak mozgási helyváltoztatást eredményez, eszköze egy emberen kívüli *mitikus tartalom*: a lóerő. S ami kiegészíti a lóerő „közléstartalmát”, vagy pontosabban: ami az „igazság”-[előny]érvényesítés fő megjelenési formája, az a *sebesség*. Ennek a hatalmi-politikai térben a erőfitogtatás modern technikája, a XX. század erőszakfelfogáson és rakéta-gyorsaságú csapásmérésen alapuló elmélet, a „dromológia” felel meg (Virilio – Lotringer 1993: 206), illetőleg a városfunkciók értelmezései közül a „bunker archeológiájának” nevezett logisztikai elmélet (Virilio – Lotringer 1993: 6-7).

5). Az erő, a sebesség és a hétköznapi életben folyó brutalitás-gyakorlat célja aligha más, mint a *kollektív normahasználat önkényes felülbírálata*, az uralmi viszonyok átértelmezése az előnyszerzés céljával, mégpedig a normaigazságok hétköznapi érvényességének felfüggesztése árán. Ez éppoly gyakori a forgalomban, mint a politikai irányítás normáinak megsértése a mindennapi politika működtetése közben.

6). A normák és morál(ok) konfliktusából származó rítus-átértelmezési folyamat valójában tehát a *definiálás jogáért* indított harc, amely egy hétköznapi kódrendszer hirtelen felfüggesztéséből vagy állandósult relativizálódásából áll, s megteremti azt a kivételes pillanatot, amelyben a szisztematikus játzsma hirtelen aszisztematikus fordulatot vesz. A rendszerszerű működés (KRESZ) és a rendszer teoretikus szintjéhez képest atipikus helyzetváltozások végülis együtt adják a működés teljes rendszerét, s valójában mind a szisztematikus rend („szabályszerű” közlekedés), mind a közlekedési káosz („dugó”) magukban csupán megmerevítenék a rendszer működését, sőt magát a rendszerjellegét függesztenék föl. A kivételes helyzetek korántsem kivételes állandósulása tehát olyan rendszersajátossággá lesz, amely nem mérhető sem az egyirányú működés (pl. mennyiségi fejlődés, mozgási irány, közös érdek, stb.) logikájával, sem pedig a káoszkezelés eszköztárával, de a rendszer maga sokban hasonlít az államnélküli társadalmi hatalmak berendezkedésére éppúgy, mint a késő-szocialista paternalizmus politikai logikájára. Éppúgy az írott kódrendszert kiegészítő íratlan jogrend adja normatív alapját és „rendszerigazságát”, legitimitását..., továbbá éppúgy az átmenet-jellegű áll a rendszerlogika fő hivatkozási alapja, illetőleg a ritualizált mozgásrend gyakorlati problémái során a helyzetek folyamatos újradefiniálása zajlik, miáltal lebegővé, permanensen átmenetivé válik maga a mozgásos helyváltoztatás rítusa is.

7). A közlekedés mint *célirányos mozgásrend* is a gyorsabb, hatékonyabb előrejutást, a kényelem kiváltságát, a szállítás és tehermozgatás könnyebbségét szolgálta korai kezdetei óta, éppúgy, mint a technológiafejlesztés örökösen haditechnika-függő egész rendszere (Mírleau 1999: 49; Mumford 1986: 45-102). Vagyis a közlekedés tervszerű fejlesztése, illetve korszakosan jelentős modernizálása is az *erő kultuszát*, a hadakozás és a háborúviselés sikerességét segítette elő mindenkor (mind hétköznapi csoportközi, mind történeti hatalomközi értelemben), s csupán jóval megkéssve, az erőszakgyakorlás intézményesítése után vált-válhatott az építés, a munka vagy az élvezetek és életszínvonal-javítás eszközévé.

8). Nem csupán a közlekedés történetében vagy a társadalmi konfliktus- és hadtörténetben, hanem a társadalmi feltörekvés huszadik századi mintáiban is tetten érhető az a *liminalitás-folyamat*, amely a Dumézil által felállított kaszt-felosztás (legfőleg a uralkodók-papok, alattuk a harcosok, utánuk a kereskedők-termelők, legalul a dolgozók-rabszolgák) szereplőit és a Turner által leírt átmenet-folyamat aktorait összehasonlíthatóvá teszi – olyan határkialakító és határáthelyező résztvevőkké, akik akarva vagy akaratlan is a normaalkotás folyamatát, a szabadságkiteljesítés mértékét és a társadalmi erő(szak)gazdaság játékszabályait befolyásolják (Turner 1997).

Az asszociációk primér szintje

Élvonalbeli autómárka hadihajószürkén csillogó terepjáró-változata, s a szórólapon mellette magasba ugráló, harciasan kifestett harcosok színes fotója – korunk egy szerénytelenül szerény, attraktívan kontrasztos reklámanyaga, postaládákba dobva, bölcsészkarai lépcsőház-ablakba szórva... Egyetlen elgondolkodtató vizuális kihívás a sok egyéb közül. Itt sem szolgál többre, mint gondolati-asszociatív indíttatásra.



Mit is üzennek a (véltetően) kelet-afrikai harcosok, s mit üzen velük a reklámmenedzser? Hosszabb jelentéseméleti analízist is megérne a szórólapon, itt csupán néhány vonatkozó hangsúlyára utalnék, nem többre.

A harcosok rituális (?) tánca beavatásra utal, vagy (ami messze nem ugyanaz:) ünneplésre, erő kifejezésre, fenyegetésre is utalhatna, s a fotózás kedvéért vállalt produkcióra is épp annyira... – egyszerűen művi. De első szinten segíti (?) a vadság, az erő kifejezés, a félelmetesség, a titokzatosság régi asszociációját ébreszteni, s még priméribben a „természetesség-természetközelség” és terephez való alkalmazkodás képzetét ébreszti. A magasra szökellő felfegyverzett emberek mintha a rugalmasságot sugallnák, a mozgásdinamikát, amelyet az autóval való egybefotózás rövid képzettársítása kínál...

Különösen kontrasztos a beállításban az is, hogy vagy a gépjármű, vagy a harcosok talaj-szintje nem vízszintes, a kép így egyensúlyát veszítő, de saját mozgásosságával okvetlenül figyelemre készítő. Az együgyű képzettársítás szintjén lehetne fogalmazni úgy is: a „primitív” ugrabugrálás és a szupermodern száguldás ellenképe lekiabál a reklámanyagról.

A „helyzetkötött” lét, a vadászterülethez kötöttség fogalma és a korlátlan mozgásdimenzióval felszerelt autó belső, tartalmi kontrasztja ugyancsak lehetne a kép közléstartalma. De nem bizonyos, hogy így értendő mindez...

Áttételesebb képkifejtés alapján gondolhatnánk arra is, hogy a társadalmilag kötött szerkezetű törzsi világban a modernitásnak nemcsak olyan „isteni” adományai hiányoznak, mint a terepjáró autó, hanem egyebek is. Amiben viszont kétségtelenül nem tévedhetünk, az magának az „ősinek” és a „modernnek” legpriméribb szintű, s az antropológiatörténet (sőt a humán fejlődéstörténet) talán legrégebbi közhelyét alkalmazó közléstartalom. Íjas-pántos-lándzsás harcos ökológia, természettörvénye, kontra formatervezett mozgástökély... – a megértés joga a miénk, a megismerés lehetősége pedig jogszerűen azoké, akik a gépkocsimárka vásárlóivá lesznek... Így talán sosem tudjuk meg az üzenet teljes tartalmát, amely amúgy kétségkívül megfelel annak a reklámkészítési minimálprogramnak, hogy keltsen feltűnést és vonzza a figyelmet.

Belátásom szerint nem is igen juthatunk messzebb ennek a reklámfejtési logikának ezen a szintjén. Az, hogy végtelen távoli, messze a társadalmi kaszt-határokat áttallépő kereső-szempontra van szükség, szinte bizonyosnak látszik. Mozgás és mobilitás, erő és turbó-hatalom, birtoklás és siker a kulcsfogalmak köre – vonatkoztatassunk el most a plakátvalóságtól, s nézzük a mindennapi, kevésbé metálos, kevésbé idealizált formákat.

Okfejtés és interpretáció

Az egyén boldogulása a stabilitás, az áttekinthető természeti és mentális környezet, a belátható tér bázisán teljesedik ki évezredek óta. Ezek nyugalma, összhangja vagy belső egyensúlya nélkül a lét körülményei megroppannak, az ember elbizonytalanodik, talajtalanná és kiszolgáltatottá válik fizikailag, biológiailag és szellemileg-lelkileg egyaránt. Az egyén azonban – minél közelebb jövünk a modern kor intézményeihez, rendszereihez, kereteihez és eszközeihez, annál inkább – a különféle zárt terek egymástól független változóinak kiszolgáltatottan, mindegyre ellenőrzöttebben érzi magát, környezetét öntőformák teszik ki, olyan mintákkal, melyek az ellenőrzés társadalmában a hullámmozgások, „tilos-várj-szabad!” jelzések, s maga a „hálózatban lét”, a láncszerű működés, a kívülről szabályozott tempó változásai által meghatározottak.

A közlekedés a korlátozott célszerűségek rendjeként ennek a *szabályozott mozgásosságnak*, meg-megakadó lendületnek, látszólag folytonos hömpölygésnek olyan mintája, amely a programszerűség, az improvizáció, a közös és az egyéni cselekvés, az együttműködés és a megütközés, a hullámmozgás és az elsimulás ritmikus ismétlődésével az egyéni mozgásdimenziók kiteljesedését teszi lehetővé. A mozgás maga az éltető eleme, feltétele, egyúttal azonban korlátja is – a szereplők pedig a működés egész menetét, temporalitását, elhamvadó és föllángoló funkcionalitását biztosítják. Az egybehangolt működés-egész mindezek okán számolatlanul sok

egyéni vagy rész-mozgásból áll, melynek rész-funkcióit, rész-céljait és részigazságait – végső soron pedig normáit is – mindazok hordozzák, akik bármely szintjén szereplői a rendszernek.

A közlekedés tehát, mint sokszereplős mozgásrendszer, a normaigazságokért folyó *előnyserzési küzdelem*. Ez a gyakorlatban annyit tesz, hogy vitás-konfliktusos helyzetben „annak van igaza”, aki a normakövető (hivatalos, legitim) megoldás szerint járt el. Ez azonban csupán egy eszközracionális szemléletmód, illetve formális értékigazság alapján van így, a célracionalitás, avagy a funkcionálisan alkalmazott értékracionalitás alapján (tehát: „más szempontból”) annak is „lehet igaza”, aki a kitűzött célhoz előbb, ügyesebben, körmonfontabban, s a szabályok kijátszása ellenére mégsem sérültem érkezik el. Az *erő és a sebesség logikája* tehát a tétek és kockázatok viszonyrendszerében hat, s az okozott károk dacára és a „szabályosság” változtatott szabályáthágás ellenére is érvényesülni képes. Mondhatnánk úgy is: a *perszonális előnyserzés* a működés összhangjának megsértése árán lehetséges („sokkal előbb értem oda” – érvel az országúti csúcssebesség megdöntője), s ugyanez *szimbolikus győzelemként* élhető át („a többiek még Tatabányánál tartanak” vagy „azóta is csak az Alagútban töfögve várják, hogy kijussanak végre a Lánchídra”), illetően olyan „személyes teljesítményként” könyvelhető el, amire sem a társadalmi munkaszervezetben betöltött hely, sem a családi életben elérhető sikerek, sem az érvényesülés más útjai és módjai között nem szerezhetők meg hamari élményként.

Norma és (határ)helyzet(ek) kölcsönös egymás-meghatározása érvényesül ilyenképpen, az érvelések az „itt és most” logikája szerint előzik meg a konvencionális ésszerűséget. A tisztán „béke-logikájú” vagy „túlélés-alapelvű” felfogás értéke ebben a „hatékonyság”-alapelvű rutinban minimálissá válik, a megérteni akarás minimálprogramja (racionalitás) átadja helyét a *szimbolikus győzelem* közérzetének, a korlátlan szabadsághasználat élményének, a közterület magánosítását vagy meghódítását legfőbb értéknek tekintő konkvisztádori attitűdnek. (Példaként nemcsak a vakvéletlenül alapuló dinamikus vezetéstechnika említhető itt, hanem mondjuk a parkolás rendjében a „kivételesen szabálytalanul időző” autók mellé újabb kivételként odamesterkedő „elakadásjelzős” helybitorlás, vagy a lesbenálló taxisok vadászó-gyűjtögető etnokulturális csoport-stratégiája, és más attitűdök is).

Sajátos módon azonban a *normák érvényessége* is korlátos; egyrészt mert közviselkedés szabta általános folyamaton kívül, s főképp az egyes sajátos (lokális) *helyszíneken* rejlenek (pl. a buszmegállóban parkolás éppúgy „letiltódik”, mint az angol típusú baloldali forgalom, a városi sebesség eltér az autópályán engedélyezettől, stb.), másrészt azokban az *emberekben* is egyéni értelmezést kapnak, akik a tétek és kockázatok *értelmezői*, tettek és interakciók kiinduló pontjai vagy célpontjai (hegyi úton lefelé mindenki gyorsabban hajt, mint fölfelé, újabb autókkal magabiztosabb a helyváltztatás, teherautó mögött csak rövid ideig marad meg, aki megelőzheti, stb.).

A közlekedés ekként a maga kódrendszerében egyszerre mitikus és hétköznapi, szakrális és profán, szimbolikus és konkrét is. Ily módon egy kódok és interakciók rendszerében érvényesülő *egyezményes nyelvi(-kommunikációs) rendszerként is jelfogható*. Talán túl rövidre zárt így az asszociáció, de a társadalmilag egyértelmű tartalmú *komplex közösségi mozgásrendszer* olyan „totális társadalmi jelenségnek” (Mauss) minősíthető, amely éppoly elemi része a társadalom létének, mint a táplálkozás, szaporodás, vallás vagy háborúzás. *Étikusan* (pl. közlekedési rendőrként, forgalomszámlálóként, sántisztító munkásként) vizsgálva az egész virsaft célja a tovajutás, *émikusan* nézve (utasként, mentősként, gyalogosként) ennek minősége és időhatára a fontos. A közlekedéstervező mérnök számára a működés akadálytalan folyamata, egy baleset elszenvedőjeként a mihamarabbi kórházbajutás kap prioritást. A közlekedés egésze egyfajta „*technológia diskurzus*a az emberrel” állapot állandósulása, az egyedi ember számára ebben a *tér-leküzdő mozgás* a meghatározó élmény. Saját mozgásom a többiek mozgásához igazodva egyfajta *testbeszéd* is, egyúttal önvédelmi harc formája is, célba érésem pedig egyfajta másállapot felé haladás, *liminális* küszöbátlépési élmény keresésének folyamata is.

„A haladás egyik közkeletű fogalmát azonban azonnal elvethetjük. Legtöbbünkben megvan a készség, hogy a haladás és a *hatékonyság* közé egyenlőségjelet tegyünk, ami egyáltalán nem meglepő,

hiszen ez a gondolat különösen jól illik a versenyelvű, szabad vállalkozáson alapuló gazdasághoz. Ám egy organizmus termodinamikai hatékonysága nem lehet az általános evolúció státusának a mértéke. Hatékonyságon általában valamiféle befektetés és hozadék közötti arányt értünk... [...] elkerülhetetlen a következtetés: lehet egy organizmus hatékonyabb egy másiknál, s mégis fejletlenebb marad...” (Sahlins 1997: 494-495).

A közlekedésben a *hatékonyság* és a „fejlettség” egy bonyolult diskurzusban jelenik meg. A diskurzus többszintű alapja a normák és helyzetek kölcsönös egymást-meghatározó volta, cserefolyamata, helyettesítési gyakorlata. Nincs magasabb racionalitás ebben a folyamatban, mint a megértéstől távoli *akarásság és tettlegesség*. Aki csupán „el szeretne jutni” valahová, azt eltérítik, máshová lökődik, eltéved a térben, elúszik az időben. A hétköznapi diskurzusokban az érvelések „itt és most”-ja a *tempó*, az azonnali cselekvés, a rutinszerű mozgás, a lendületes iránytartás, amely a városi cirkulálásban kiegészül a trafikálás alkalmi félremozdulásaival, a kitérésekkel, előnybiztosítással, átengedéssel, előzéssel. A tisztán logikus felfogás (racionalitás) itt nem érvényesül, a helyzetek sokasága, a felfogások konfliktusos vagy harmonikus illeszkedése adja a mozgás egészét, melynek fő értéke önmaga a mozgás, az előrejutás.

A közlekedést rítusként értelmezve *egyéni és közösségi cselekvések ama komplex rendszerét* gondolom itt érvényesnek, amelyben *egyéni és kollektív célok* közösen olykor felváltva nyilvánulnak meg, amelyben *sztereotíp felfogásmódok* („szövegek”) és mozgások kapnak rendkívül összetett és mégis *strukturált kulturális tartalmat*, továbbá „amelynek ereje abban nyilvánul meg, hogy segít egy állapotot ’átalakítani’, megerősítve annak a csoportnak a szolidaritását, amely végrehajtja” (Laburthe-Tolra – Warnier 1993: 170, hivatkozva Boglár 1995: 44). Permanens, *mindennapos rítusról* van tehát szó itt, amely az életforma és a szimbólumrendszer feltételei szerint bármikor és változó okból végrehajtott cselekvés (úgyis mint helyváltoztató mozgás), s mint ilyennek fontos tulajdonsága, hogy alapvető társadalmi értéket képvisel (akár az élelemszerző-önfenntartó életfunkciók gyakorlására gondolunk, akár a párkapcsolati-kommunikációs tevékenységekre, ami a városi embernek fontos létfeltétele). Mondhatnánk tehát azt is, hogy olyan „életprincípium” kifejeződése a közlekedés, amely nélkül alig néhány egyéb társadalmi aktus gyakorolható (lásd még Boglár 1995: 41; Radcliffe-Brown 1952).

A közlekedési mozgásban, az ezt kísérő-segítő társadalmi kommunikációs sémákban (egyfajta „language”-ban, Mauss értelmében véve, lásd Mauss 1969: 96-99) különböző *érvelési szintek* állandósulnak. Ezek egyik leggyakoribb változata a tülekedő-nyomuló magatartás része, amely a durva, el-nem-fogadó és elutasító-kizáró mechanizmussal jár együtt (ez a „padlógáz”-típusú iránytartás, a „szlalomozás”, a záróvonal-letaposás, az előnymegtagadás eseteiben jól látható). Egy másik szint a hárító-védekező, kitérően ügyeskedő, amely a körülményekhez alkalmazkodó átlagot fedi (szentségtelő türelmetlenség, indulatos dudálás, váratlan kormánymozdulatok, ráfékezések, elkerülő védekezés ismert módjai tartoznak ide). Ismét egy másik diskurzus-forma az elszenvedőé, a cserbenhagyotté, aki nem érti, hogy „a KRESZ normáit hogyhogy nem tartják be egyesek?”: ezen a szinten a szabály-átértelmezés vagy az egyezményhiány uralja a körülményeket, s a „győzelem” mindéig azé, aki mer. (Ezt a Max Weber-i felfogásban a legitimitás-hangsúlyozás kategóriája, a hatalmi beszédmód egy szimbolikus, de elvitathatatlan kategóriája körvonalazza). Egy újabb szinten találjuk a „nagy átlagot”, itt jelenik meg az autós tömeg nyafogása a cikázó motorosokról, hangzavarról, frusztráló gyalogosokról, ügyetlen „mazsolákról”, arrogáns kamionsofőrökről, önkényeskedő taxisokról – ez valójában a jóindulatú megértés hiányáról bizonykodó kommunikáció szintje, az interakció-szegény magányosság és a bátortalanság sorshelyzete. Ugyanide tartozik a „hülye külföldieknek mindent szabad” indulat, a „na persze, párizsi autóval én is ugrálnék!”, a „hétvégi sofőrök” büszke lenézése, a nők és öregek sommás lekezelése, a „kihűlő bableveshez szirénázva hazarohanó” rendőrautó szándékos feltartása és sok más (egyediségében is érdekes) kommunikációs gyakorlat.

A közlekedést mint evidens *normakövetési modellt* feltételezők egyik kiegészítő játéka még a tanúskodás, a szociabilitás egy igen gyakori módja, amely a „normafelügyelet” és a bíraskodás közötti diskurzusmezőben fogalmazza meg önmagát. A normák lokalizálása, az önkényes

szabályalkotás további mintája az idegenség vagy „vidékiesség” kísérőjelensége: „nálunk ilyet nem lehet csinálni!” – szól a felkent öntudat, jobbára kiszolgáltatottságában, de olykor alapos jogtudata bázisán, érzékelve a magánjog és a közszabadság nem ritkán csúszkáló határait. Ez utóbbi „életkép” már átvezet a szokásszerűségek birodalmából a lehetőségekébe, a szubkultúrák konfrontációs felületeihez, ahol a „lóerő-igazságok” és turbó-diesel generátorok döntenek jobbára a kevésbé merész reprezentációk ellenében.

A hétköznapi mozgásosság, mint a rendszer alapsémája mindezek alapján olyan mozgásdinamikai diskurzusokat termel ki, amelyek a maguk *erőpolitikai* szintjén éppúgy értelmezhetők, mint egy *szimbolikus* közléstartományban. A *környezeti keret* („geográfiai séma”) kihívásokat és válaszokat indukál: a jobbkézszabály kódja elemi szintű, sőt előre látható előny- és hátrányvállalás kíséri, vitás jogi esetben megítélés alapja is lehet; s ugyanígy az egyirányú közlekedés útvonalaira érvényes mozgás, a megkülönböztetett jelzéssel robogók prioritása, stb. A környezeti feltételek „érintési felületeket” hoznak létre, kölcsönhatások, követelmények és konzekvenciák, jelképes előnyök és hátrányok töltik be ezt a *kommunikációs teret*. A mozgásban magában többfajta norma és morál kerül konfliktusba mozgási logikákkal és célokkal, tempóval, tanult stratégiákkal, korszakos mentalitással, egyéb fajta racionalizációkkal. S a *szimbolikus győzelmek* piacán így jön létre a kiemelkedés, a győzelem, a sikeresség értéke is: ahol közlekedési dugó van, onnan kiutat kell keresni, amikor az idő szorít, akkor nem számít a szabály: a perszonális előnyszerzés (avagy kommunikatív szinten a hatalmi beszédmód) legfőképp a *működés összhangjának megsértésével* deklarálja önnön jogát a másságra. Mondván: „az idő pénz, nem érek rá itt tőtyögni...!”, előtérbe tolakszik az individuális érdek, az egykoron „KRESZ-morálként” tanultak a kesztyűtartóba zuhannak, a gáz/fék/gáz presszió beindul... – s összességében mindenki veszít az ügyön. A budai Lánchíd és az Alagút lábánál kialakított körforgalom prototípusa lehetnek a helyzetnek, napi többszáz megvadulással, aki csakazértis betolakszik, előnyhöz jutni próbál, s vele eldugaszolja a sokszor autónyínl kisebb teret is, amely moccanásra adna módot: az együttműködés hiánya a kollektív büntetést idézi elő, közös átélését a „mindenki egy miatt” konfliktushelyzetnek.

Sokszor persze ezek a mozgásos tortúrák alig többek *ritmusérzék*-hiánynál, terepismert-gyengeségnél vagy nyugodtabb temperamentumnál. Következményeként azonban gyakran kialakul – nemegyszer az autón belüli történések, édelgés, vita, izgalom, rutinhiány, stb. miatt – a „bosszú” és a „veszteségtudat” is, amely a motivációs háttérét adja a közlekedési „balekségnak” és „sikerességnek”. Nárcisztikus báj, kompenzáló durvaság, öreges merevség, fiatalos dinamika egyébként bekerül ebbe a kollektív rituáléba, amelyben mindezeket túl a korosztályok és a tőkeképeség vitája, a nemek háborúja és az autótípusok „párbeszéde” is zajlik.

Még attraktívabb mindez, ha a következmények közül az ütközést, mint *kiegyezés*-hiányt vagy el-nem-ismerés gesztust vesszük: az „igazad volt”, a „tévedtem!” elismerése, a „te vagy a hibás!” alapmagatartása, egészében a személyi *igazságérvényesítés* és a *normaigazságok* korlátozása tartományán belül érvényesül. A normaértés és az interpretációk diskurzusa önmagában is külön elemzést érdemelne. De ami itt a működés egészére nézve kiemelendő, az a normák alakulásának és alakításának folyamata, amely egyezmény, hallgatólagos megállapodás, szövegismeret és közlésgyakorlat alapján rendkívül eltérő természetű is lehet. A konfliktuslevezetés és a bűnbakság érintkezési felületein mindemellett legfőképp a *norma*-definíálás *jogáért* folyó *szimbolikus küzdelem* megy végbe, a legitimitásért folytatott harc részeként, konfliktust kísérő jellegén belül pedig az elismerés, a siker, a mentesség, a megtisztulás elérése a fő cél.

Mindezen közlekedési játszmák és játékszabályok, tétek és győzelmek a mozgási hatékonyságért és időszerzésért folynak. Az idő, a sebesség ugyanakkor nem része a normaképződési folyamatnak (hacsak saját keletkezési folyamatában nem), viszont része az elbírálási folyamatnak, az „igazság-” vagy érdekérvényesítési játszmáknak (a rendőrségi gyorsajtás-büntetéseknek, a baleseti felelősség-megállapításnak, stb.).

Kissé leegyszerűsítve a diskurzus mögöttes tartalmát: az *időtartam* az *ember létezmódja*. Kicsiben, emberéletben és krízispillanatban mérve éppúgy, mint nagyban, a társadalom- és politikatörténetben. De a mozgás, az összeütközés, a konfliktus korántsem a politika primér döntéstartományába tartozik immár, ahogy a háborús konfliktus vagy a nukleáris katasztrófa. A politika eltűnése, a pusztulás pillanatszerűsége, a válaszdíő nullára csökkenése immár nem politikai, hanem elektronikus díő immár (Virilio – Lotringer 1993: 28).

Ha újra akarjuk alkotni a politikát, politizálnunk kell a sebességet – mondja Virilio –, „legyen az akár metabolikus sebesség (a reflexek, az életműködés sebessége), akár technológiai sebesség. [...] Mindkettő vagyunk: mozgunk is és mozgatnak is minket. Vezetni egyszersmind annyi, mint vezetve lenni. Amikor autót vezetünk, egyidejűleg az autó is vezet minket. Ilyenformán kölcsönös visszacsatolás van a kétféle sebesség: a technológiai (az autó) és a metabolikus (az ember) között. Lenne mit változtatnunk a járművel kapcsolatosan, és a viselkedés politizálásával kapcsolatosan: egyrészt a *conducere* = vezetni értelmében, másrészt a szociális viselkedés, a háborús és gazdasági viselkedés értelmében. A sebességet nem tekintik fontosnak. A gazdaságról beszélnek, a sebességről nem. Pedig a sebesség éppoly fontos a politika megalapozásában, mint a gazdaság. A gazdaság a sebesség rejtett oldala, a sebesség pedig a gazdaság rejtett oldala. A kettő elválaszthatatlan párt alkot. Az emberek azt mondják, ’túl gazdag vagy’, de azt soha nem mondják, hogy ’túl gyors vagy’. Pedig ezek nem függetlenek. A gazdaságban rejlő erőszakot már megértettük; a sebességben rejlőt még nem. [...] A sebesség erőszak. [...] Azt szoktuk mondani, hogy a hatalom össze van fonódva a gazdasággal. Véleményem szerint mindenekelőtt is a sebességgel van összefonódva, és csak azután jön a gazdaság. [...] Meg szoktak feledkezni azonban a hatalom dromológiai vonatkozásáról: azokról a közvetlen módszerekről, amelyekkel szintén eszközökhöz jut, például adók kivetésével vagy idegen területek szerzésével. Minden társadalom dromokratikus. ...A ’dromológia’ a dromosz szóból jön, amely ’versenyfutás’-t jelent. A dromológia tehát a versenyfutás logikája...” (Virilio – Lotringer 1993: 29-40).

A történelem ilyenén mód mérve az díő kiterjesztése. Ez a „logikus felhasználásmódja” azonban eltűnőben van, helyére lép a pillanatnyiség és ennek mindenütt jelenvalósága. Az arisztotelészi filozófiában a lényeg (a szubsztancia) szükségszerű, a véletlen (az akcidencia) pedig viszonylagos és esetleges. Mostanára ez megfordult: a véletlen szükségszerű, a szubsztancia pedig relatív és lehetséges. Minden egyes technológia létrehoz, előcsal, beprogramoz valamiféle járulékos következményt: az autó a tömegszerencsétlenséget, a sebesség a balesetet, a mozgás az eltűnést (Virilio 1992). Az díő, a történelem alárendelése a pillanatnak azt segíti elő, hogy a jelen folytonosan a középpontba kerül, az állandósult szükségállapot és intenzivitás kora a sebesség primátusát biztosítja, a pillanat abszolút hatalmát emeli törvényerőre, s a dromokrácia elfoglalja helyét a sebesség hierarchiájának megfelelő pozícióban, abszolút fegyverével: a végsőig fokozással, a konfliktuskezelés lehetetlenségével, hogy azután a félelemkeltés, az elrettentés eszközét birtokolhassa (Virilio – Lotringer 1993: 41-46).

A sebesség a térrel (illetve fizikai nyelvén: a megtett úttal) osztott díő. A tér urai az utazók, az díő politikai a közlekedők tömegei. Az díőpolitika eszköze a sebesség – hisz a motorizáció révén az emberi sebesség *a tér és az díő együttes uralását* kínálja. *Kiemelkedés*, köz(ép)poniban lét, fenntarthatóság – ezek a sebesség ígéretei. A közlekedés így a fizikai testek nap mint nap megújuló, percenként változó csatája, a mindennapi élet permanens háborújában vállalt önkéntes jelenlét formája. Apró perszonális győzelmek kísérik, és állandósult vezérszerep. Egyszóval nem más, mint a küzdő egyén fokozott intenzitású győzelemmámora, mítikus kalandja. Ennek csupán része, de fontos és jelentéses része a liminalitás, amely a részvételi jogosultságot, kiválasztottságot, felkentséget tekintí eszközének, a beavatás élményét élheti át az díővel való küzdelemben. Időtlen, állandósult rituálé, permanens rítus tehát a rohanás, mely a politikai díő és az uralmi tér használatának mintájára, sőt azt meghaladó mértékben válik a liminalitás eszközévé, átrajzolva a társadalmi réteg- és csoporthatókat, módosítva az értékelvű besorolás elveit, a társadalom már legitim igazság(osság)értékeit.

Az átmenet rítusa

Az egyén léte, mozgása, helyváltoztatása és ez életmódértékű *szociokulturális integráció* rendszere a társadalomtudományok többségében viszonylag statikus bemutatásban kerül elénk. Ugyanakkor az egyén és a társadalmi struktúrában elfoglalt helye az átmeneti rítusokkal is leírható: először az autó(márka)birtoklás (olykor pusztá lóerő-fölény) révén az egyén elszakad korábbi társadalmi státusától, a liminális-átmeneti szakaszban bizonyítania kell a társadalmi küszöbátlépésre való hajlandóságát, képességét, alkalmasságát, s végül reményt formálhat arra, hogy elnyerheti az integrálódás lehetőségét az új társadalmi státusbesorolás révén. A Turner-féle felosztáshoz képest (Turner 1997: 675-711) itt az a sajátosság, hogy a liminális állapotban létrejövő *communitas*-tagság olyasfajta „édeni társadalmi szerep” betöltése révén állandósul, amelyből kilépni az addig elért „eredmények” kockáztatását jelenti – vagyis merészség, elszántság kell hozzá, erő és sebesség –, továbbá a vágyott átmenet az új státus felé bizonytalanságot is hordoz, a befogadtatás kockázatát, így érdemes a liminális szakaszt jó ideig „kihúzni” vagy biztosra menve felülteljesíteni a vele kapcsolatos vélt elvárásokat. A *communitas*-t konstituáló struktúra és ideológia itt, az átmenet rítusa során töltekezik fel induló energiával, a korszak dinamikájával, a beavattatásra várva kényszerűen termelődő feszültségekkel, a deklasszáció-visszahullás félelmével, a beavatandó küzdőképességének elemi bizonyítási kényszerével is. Ebben az időben megnyújtott, elhúzódozó liminális szakaszban a *communitas* egyik fő elvárása: a kulturális és normatív tartalmú szociabilitás sérül meg leginkább, s lesz belőle a verseny- és győzelempéldék látszólag korszerű modellje, a sebesség-szertartás beavatási rítusának túlteljesítése.

Ráadásul a közlekedés rendszerében, mint az „egyszerű” társadalmi határokkal nem rendelkező, mégis intézményesült mozgás és szüntelen változás mechanizmusában a ritualizálódási folyamat összekapcsolódik két, egymással ellentétesen ható átmenetben. Az egyik ezek közül az erőszak nyelve és funkcionálisa, mely abból áll, hogy a fizikai térben mozgó emberi testek és gépezetek egy sajátos koreográfiát írnak le, mely abból a tényből nyeri jelentését hogy mindig a saját „másikat” keresi minden közlekedési résztvevő, mindig önigazolásra törekszik a másikkal szemben, mindig öhozzá kénytelen saját mozgását igazítani és saját interpretációját megformálni. Ez olyasfajta testbeszéd, amely a maga igazát érvényesíteni próbáló szereplő számára épp attól létezik, hogy a mozgás terébe, az értelem programjába, a kommunikáció hálójába helyezi magát, melynek alapján – minthogy belépett a testek között folyó párbeszédbe – önmagát jelentéshordozónak tekinti és az értelem terében való részvételét önnön testének jelenléte által igyekszik igazolni. Így a jelentést, és az ez által alkotott egyéni normát úgy kell értelmeznie minden szereplőnek, hogy teljességében meg sem fejtheti, jelentésének összefüggéseit pedig a testbeszéd által megjelenített mozgási nyelv és az erőszakos önkifejezések permanens küzdelme alakítja ki és teszi folytonossá (Ricoeur 1998).

A másik, ami a ritualizálódási folyamatban véleményem szerint fontos szerepet játszik, az a társadalmi réteg-, osztály- vagy kaszthatárok közötti *átmenet* folyamata. Hogy jön ide – Marx vagy Max Weber, és Dumézil vagy Leach fogalmi rendszerének szereplője – a közlekedéshez...?

A válasz nem egyszerű, a rövid, elkapkodott kifejtésért az olvasótól előzetesen is elnézést kell kérjek, de úgy vélem, kínálkozik itt egy analógia. Dumézil rendszerében a *rituálé folyamatában* résztvevő szereplők egyúttal alapvető *társadalmi funkciók* beteljesítői is: a rituális aktus összekapcsolja az emberek közösségét a kozmosszal, a teremtés misztériumával, ám egyúttal valóságos is, mert a legfelsőbb kaszt szerepe a „mozdulatlan mozgatóé”, vagyis azé, aki a tudást birtokolja, metafizikai hatalma révén az égi erőkkel vertikális kapcsolatban áll és éppen általa válik lehetségessé a Földön uralkodó rend és stabilitás biztosítása. Ugyanakkor a második kaszt, a harcosoké nem a metafizikai tudás, a mozdíthatatlanság szférája, hanem az életerő megtestesülése, a horizontális irányultságú mozgása, a világ katonai és politikai meghódításának feladata. Ez a réteg a luxust és pompát nagyra értékelő, jó életet és fényűzést irigylő, a virtust dicsőítő, s emellett a nagyfokú önállóságot, öncélúságot, játékoságot megtestesítő egyének világa. Az ő számukra a harc, a küzdés ugyanolyan, mint a felső kaszt számára az aktív meditáció. S mert az örök harc olykor tervszerű irányítói ellen

is fordulhat, „föntről” keretek közé szorítják, elkülönítik, a bejutást és egyenrangúvá válást beavatáshoz és normaelfogadási folyamathoz kötik, s még mindezek sem zárhatják ki azt, hogy a függőség elfogadtatása konfliktusmentes legyen: a (csak részben) alávetett kaszt a függés miatt forrongóvá, haragvóvá, túlzóvá hajlamos válni, szabadságjogát a „tilos tiltani!” alapszabály kimondásával érzi kiteljesedettnek. Mivel azonban már a kaszthoz tartozás is számos beavatási feltétellel jár együtt, így az erő, amely a kasztban betöltendő szerep birtokbavételét is szimbolizálja, olyan tökéletesség elnyerését ígéri, amely az „első kaszt szintjére emel” (Mirleau 1999: 14-32), annak ellenére, hogy a beavatás ugyan nem éri el a legmagasabbak szintjét, de azt legalább visszatükrözi, így a harcolók számára a nemesség jogának elnyerését jelképezi. A klántagság változása mindemellett *elhalványítja magát a batárt*: az érték átadja helyét a hatékonyságnak – a mágia (felemelkedés) elveszti megerősítő hatását –, s minél meghatározóbbá válik a gazdagság és az anyagiasság, annál inkább csökken (végül formálissá válik) a beavatás jelentősége, marad az „új nemesség” örökség nélküli büszkesége, az alsóbb kasztok mennyiségi növekedése pedig új leosztást eredményez idővel (Mirleau 1999: 53-55).

Az itt leírt kasztváltási folyamat számomra a mai politikai és mentális réteghatár-bomlás, gazdagodás és felemelkedés folyamatára utal. Státusom biztosítja, autóm pedig jelzi, szimbolikusan megjeleníti, „ki vagyok”. Miként Barthes írja „Az új Citroën”-ről szóló demisztifikáló esszéjében: az autó, mint a gyorsaság, a sebesség, a „természeti világ legszavahihetőbb hírnöke” egyfajta misztifikáció eszközévé lett, „miközben ebben az ördögűző szertartásban megismétli a kispolgárság felemelkedésének mozgását (Barthes 1983: 131). *A közlekedésben megnyilvánuló agresszivitás a létet a birtoklással helyettesítő értékrend következménye.* A rendszer azonban, melyen belül ez a tulajdon-elvű létkiteljesítés megvalósul, teljességgel illegitim abból a szempontból, ahogyan az erőpolitikai elvű hatalomgyakorlás sem számíthat az önkéntes társadalmi támogatottságra. Az erősebbtől való félelem alapjelenség az utakon, s ennek tudatában nemhogy stabilizálná, inkább fokozódik a lövő-agresszivitás mértéke és stílári kifejeződése is. Jelen van ez a köztisztelet-hiány, legitimitás-deficit a mindennapi vezetési viselkedési stílusban és a közlekedési ellenfelekről alkotott fogalmi képben is: a saját autómnál háromszor-hatszor erősebb járgányokon száguldozók esetében a behódoló gesztusával el az útból, de tudom – vagy rosszabb esetben „remélem” –, hogy hamarosan ott pusztul el az árok szélén a maga korlátos ügyessége vagy egy hasonlóan „nemtelen” és agresszív ellenhatás következtében. /Az autózók – s főként a motorosok – egészen csekély töredéke hord magánál pl. olyan poroltó készüléket, amelyet a legritkább esetben kellhet a maga mentésére használnia, de annál hatékonyabb a mások érdekében. A „másokért” lét egyenesen ellentétes a közlekedés fogalmával: a közlekedés a mások elleni önmegjelenítés egyén-léptékű politikája./

A sebesség-erő az artisztokratikus lendületességet, a technikabirtoklás „civilizációs” fölényét, a „gépezet-fegyverek” egyenlőtlen elosztását sugallva *magának a mozgáskultusznak egész struktúráját* tartósítja a mozgási (mozgásképeségi) kaszthatárok kiépítésével is. A száguldás-rituálé a beavatási-befogadási rituálét helyettesítő tevékenység, minthogy részesei nyilvánvalóan a bátrak, a kiválóak-kiválasztottak, a „beavatottak” lehetnek csupán, vagyis a sebesség-birtokosok, maga a felső kaszt vagy a közelükben megtűrték, a másodosztályúak, akik fölfelé törekszenek. Az átmenet korlátainak, a liminális határoknak felülbírálata is az ő kezükbe jut egyre inkább, hisz társadalmi tömegük, növekvő túlsúlyuk fokozottan megteremti e kiváltság gyakorlását. Mozgásritusuk immár egyfajta „túlemelkedés” a pusztta földi léten, a gyalogos-kerékpáros-öregautós-félénk alsó kaszt szintjén, s átlépés a felső kasztba, a birtokosokéba, a döntésjogosultakéba, a normamódosítókéba. Akik ellen pedig maga az átmeneti állapot irányul, azok a Trabantos páriák, a Ladás számkivetettek, a Wartburgos bunkók, a Zaporozseces nímándok, a gyakorlati morált a maguk szabadságkorlátozottsága alapján megismerők és a velük szembeni erőszak igazságtalanságát kényszeredetten eltűrők.

Ez utóbbi alsóbb kaszt egyedei számára a sebesség-erőhöz fűződő viszony az „inkább győzzön, mint kényszerítsen” alapállás gyakori vállalása szerint alakul: a kultusz részesei valóságosan átéltesztesztudat nélkül szolgálják a kultusz irányítóit – az autógyárakat, amelyek a terepjáró-

reklámokat szerteszórják; az autópálya-építetöket, akikről azt halljuk, hogy „a mi pénzünkkel nekünk építenek” útdíj-köteles gyorsforgalmi utat; a sebesség-őrülteket, akik miatt évente több ezer ember hal meg; a gyorsasági autóversenyeket, amelyeken nemzeti költségvetés-nagyságrendű díjak kerülnek magántulajdonba; a biztosítási cégeket, amelyek azután hatalmi szóval tétetik kötelezővé a kár-önrészvállalást építve, mint az infláció-arányos kötelezettséget... – és így tovább. Mindezek igen jelentős társadalmi tömeget állítanak a közlekedési eszközök sebességfokozásának pártolói közé. A sebességekultusz hétköznapivá válásának folyamatát persze rendre kiegészíti a társadalmi feltörekvők tömegének gyarapodása és a presztízs-fogyasztás orientált jóléti gazdaságfelfogás is, melynek éppen a rendszerváltást értékvalóssal kiegészítő Kelet-Európa az egyik legmozgékonyabb terepe. Aligha más ez, mint a Nyugatról hozzánk mostanáig betörő fogyasztói individualizmus és a presztízsértékek dominanciáját elfogadó utilitarista modernizáció keveréke – bővebb kifejtésére itt nem vállalkozhatom (részletesebben lásd pl. Hankiss 1997, Lugassy 1992, Váriné Szilágyi 1999).

A feltörekvés, mint az Vance Packard (1972) és Balogh Zoltán elemzései óta világosan láthatjuk, a technicizált társadalomban maguk előtt egyéb perspektívát nem látó társadalmi rétegek önérvényesítési útjaként gyakorta fejeződik ki a mozgásos helyváltoztatásban és az ezt helyettesítő szimbolikus formákban. Egy hétköznapi utcai forgalomban látható előzés, egy országúti autós-motoros testcsel vagy előnyhöz jutás, látványos gyorsítás vagy sebesség-produkció nem más, mint kockázatvállalással kiegészített *szimbolikus győzelem*, a mozgás- és sebesség-kultusz része. A sebesség és az erő szimbolikus „termelőerővé válásának” folyamatában a térbeli mozgás, a kommunikáció-szintű érintkezés egyéni stratégiái, s végső soron maga a gyorsaság is normahordozó elem, valamifajta új „igazságértéket” tartalmazó szimbolikus jelenség.

A problematika persze nem új: „Minden emberi viselkedés szimbólumok használatából fakad. ...Minden emberi viselkedés szimbólumok használatából áll vagy attól függ. Az emberi viselkedés szimbolikus viselkedés; a szimbolikus viselkedés emberi viselkedés...” (White 1997: 459). „...Amennyiben minden más tényező állandó, a kultúra fejlődik, ha az egy főre eső energia mennyisége nő vagy az energiát munkára fogó eszközök hatékonysága javul” (White 1997: 465). „...Az egyéni jog már nem olyan jelentős a növekedés szabadságának eszközeként, mint a kommercializáció korai időszakában. Ez ma az egymást kizáró rivalizálás, a gyilkos viaskodás, a káosz és a bűnültség felé vezet. Ha a hatalom nyilvános felelősség nélkül koncentrálódik azok kezében, akik óriási értékeket birtokolnak vagy ellenőriznek, ...ez nem egyeztethető össze többé az egység, az integritás és erő azon fokával, amelyre a nemzetnek szüksége van, ha sikeresen akar versenyezni riválisaival... (White 1997: 481).

Mármint az egy főre jutó energia mennyisége jócskán növekedett a hatékonyság szempontjából, de talán sokkal kevésbé az emberi lét teljessége, értéke, tartalmi szempontjából. Márpedig a sikeres versenyzéshez nemcsak a nemzeti, hanem az egyéni és csoportos, emberléptékű integritás, erő és egység megfelelő szintjével is rendelkeznie kell az emberiségnek.

Legalább jelképesen.

Irodalom

- Balogh Zoltán 1974 *Az autós összekoccanási versenyekről*. Kézirat, Budapest.
- Barthes, Roland 1983[1957] *Az új Citroën*. In: *Mitológiák*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 127-131. p.
- Boglár Lajos 1995 *Vallás és antropológia*. Szimbiozis 4, Budapest.
- Boglár Lajos 1996 *Mítosz és kultúra: Két eset*. Szimbiozis 7, Budapest.
- Bettelheim, Bruno 1988 Egy kevésbé tanulmányozott viselkedésmód: az erőszak. In: *A végső határ*. Tanulmányok. Európa Kiadó, Budapest, 121-122. p.
- Dumont, Louis 1998 *Tanulmányok az individualizmusról*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 13-26, 73-113. p.
- Geertz, Clifford 1988 Sűrű leírás. In: Vári Attila szerk. *Misztériusok a csónakban*. Akadémiai, Budapest, 13-61. p.
- Hankiss Elemér 1997 *Az emberi kaland. Egy civilizáció-elmélet vázlatja*. Helikon, Budapest, 93-127, 203-225. p.
- Laburthe-Tolra, Philippe – Warnier, J. P. 1993 *Ethologie – Anthropologie*. P.U.F., Paris, 170. p.
- Lugassy Mária 1992 *A toleranciától a szabadságig*. Kossuth, Budapest, 93-101. p.
- Mauss, Marcel 1969 *Essais de sociologie*. Edition de Minuit, Paris, 81-100. p.

- Mirleau, Hubert de 1999 *Fatalitás-e a demokrácia?* Stella Maris Kiadó, Budapest.
- Mumford, Lewis 1986 *A gép mítosza*. Európa Kiadó, Budapest, 59. p.
- Packard, Vince 1972 *Feltörekvés, reklám és szexualitás Amerikában*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Passeron, Jean-Claude 1999 *Transaction sur la norme; la conversation par le mouvement de véhicule dans la circulation automobile à Marseille*. /Előadás az ELTE Atelier, Magyar Francia Társadalomtudományi Műhely 1998–99. évi programja keretében, 1999. május 31-én/.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952 *Structure and function in primitive society*. The Free Press.
- Ricoeur, Paul 1990 *Erőszak és nyelv*. /kézirat, fordítás, készítette Boda Zsolt/ MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest.
- Sahlins, Marschall D. 1997 Specifikus és általános evolúció. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 464-495. p.
- Turner, Victor W. 1997 Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 675-711. p.
- Váriné Szilágyi Ibolya 1999 Az individualizmus különböző formái a sikerképzetekben. In: Váriné Szilágyi Ibolya – Solymosi Zsuzsa szerk. *A siker lélektana. Szociálpszichológiai és szociológiai tanulmányok a sikerről*. Hatodik Síp Alapítvány – Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 204-226. p.
- Virilio, Paul 1992 *Az eltűnés esztikája*. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest.
- Virilio, Paul – Lotringer, Sylvère 1993 *Tiszta háború*. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest, 23-79. p.
- White, Leslie 1997 A szimbólum: az emberi viselkedés eredete és alapja. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 459. p.

Az ember mint nemformális intézmény

KISS MÁTÉ
AGA mint intézmény

„Az ember nem intézmény a szó épület-, adminisztráció- és hierarchia-értelmében, viszont mégiscsak intézmény annyiban, amennyiben mindezek helyett is működni képes, mindezek mögött is formáló erőként van jelen, amennyiben arra van, s ez arcot a belső átszellemültség fénye ragyogja be.”

Miért éppen ezt a fonalat választottam ki az AGA írások színpompás, kavargó szövetéből, s miért nem egy másikat emeltem ki, a különféle elemzések, gondolatébresztő kikacsintások, intellektuális kalandozások, s persze temérdek recenzió, könyvajánlás, továbbgondolás, összefüggésteremtő kísérlet rengetegéből? Talán éppen ez a fonálka segítheti legjobban tájékozódásunkat az emberi világok sokaságának labirintusában, amelyben botcsinálta Thészeuszként keressük a... Mit is? Válaszokat? Netán a Választ? Ki-ki a saját Minótauruszát? Mindegyik kérdés feltehető, elgondolható, kiválasztható és megválaszolható. Saját válaszom személyes és anekdotikus, mégis szorosan kapcsolódik az ember mint intézmény, s az intézmény mint ember gondolatpárt boncolgató textushoz, és annak Szerzőjéhez, és a hatáshoz, amit személyes és szakmai életemre gyakoroltak.

AGÁ-val gimnazistaként ismerkedtem meg, egyértelmű elhatározással, hogy kulturális antropológus leszek, s majd egyetemen szeretnék tanítani, értelemszerűen a számos, távoli tájakon végzett kutatásaim mellett, bár kétségtelen, hogy e nagy célok, álmodozások mögött kidolgozott tervek, s valóságos tudások az antropológia jelenéről, intézményi státusáról, a magyar antropológusok közösségéről nem voltak. Így AGA volt az, aki elsőként, korántsem középiskolás fokon, bepillantást adott, könyveken túli élményszerű találkozással bevont ebbe a közegbe, elhívott óráira, s egyenrangú félként kezelve fejtegette komplex válaszait egyszerű kérdéseimre. Politikai antropológiai óráját késő délután az ELTE látványosi épületének egy pincetermében tartotta, ahol a betonfalakra néző ablakok maguk is elemezhetők volnának szimbólumként, intézményi térként, s annak fejtegethető üzeneteként... Az előadás másfél órájának egyik témája volt az ember és intézmény fogalmak, valóságok kapcsolata, egymásra vonatkoztatásuk lehetőségei, az új szempontok általi értelmezésekkel nyert tudások és további dilemmák, kérdésfelvetések sokasága. Ez a megfogalmazás ugyanakkor utólagos konstrukció, akkor leginkább a nem értés érzete és a csodálat volt a legerősebb, s az, hogy „ilyet és így is lehet gondolni és elbeszélni”?! Ezek mellett, vagy talán ezen érzeteken felbuzdulva pedig az elhatározás erőteljes élménye, hogy ilyesfajta gondolkodónak, tanárnak, érdemes lenni, másnak nem igazán. Az ember mint intézmény, az intézmény mint ember, ez a gondolat az egyik első AGÁ-hoz kapcsolódó élményem, így a búcsúzás, emlékezés gesztusaként is természetesen az ezzel foglalkozó szöveg jutott eszembe, amelynek végén Mario Vargas Llosa *Beszélő* című könyvéből idéz, amit első találkozásunkkor is ajánlott mint a kulturális antropológus hivatását bemutató művet. Nem kívánom elemezni, szétbontani vagy AGA nyomdokait követve tágabb kontextusba illeszteni a szöveget, és szerzők, művek, elméletek, irodalmi utalások sorát felsorolva tulajdonképpen tovább írni, bár lehet, hogy úgy volna méltó... Ajánlást, olvasásra buzdító pár mondatot próbálok formálni, azt bemutatva, hogy melyek is AGA írásainak a számomra legfontosabb jellemzői. A szöveg egy székesfehérvári konferencián elhangzottak leírata, ám ahogyan a szerzőt az őt nem ismerőknek általában bemutattam: „AGA

tanulmányokban beszél”, így korántsem lehet meglepő a szöveg poétikussága és játékossága, a tudományos nyelvezettel összefonódva. „Az ember persze nem intézmény a szó főbejáratkulcsos-átutalásibetétszámlás-kéménybéléstakarításköteles-portásfülkevilágításos értelmében.” Hogy csak egy példát hozzak e nyelvi játékra, amelynek látszólagos könnyedségében és igen valóságos humorában a legfontosabb összetevő számomra az, ami értelmezésében minden AGA írás mélyén meghúzódik, a folyamatos rákérdés és kíváncsiskodó tudományosság mellett: az embert középpontba helyező szemléletmód. „Talán a felfogásunkban van a hiba... Ha intézmény az, aminek pecsétje, székháza, email-címe, vécékulcsa és fűtésszámlája van, akkor az ember is intézmény... Változtassunk esetleg a sorrenden – ha meg vagyunk győződve arról, hogy nem az ember van az intézményért, hanem fordítva! Az embernek sokkal előbb van közössége, hobbija, motivációja, szabadideje, mint az intézménynek...! Előbb van szűkös költségvetése, kihasználatlan kapacitása, éltető közösségigénye, s csak azután keres újabbat, neki megfelelőbbet...! Tekintsük talán inkább az embert a művelődés intézményének!”

Számomra AGA egyszerre volt a kulturális antropológia, s azon belül a politikai antropológia egyszemélyes intézménye, kiegészülve számos más művelő tevékenységgel, mint a könyvek gyűjtése, cseréje, rendezgetése, írásra buzdító e-mailek fáradhatatlan és szellemes írója, jónéhány folyóirat lelke és mozgatója, doboló művész, doktorim konzulense, de elsősorban Barát és Ember.

A.GERGELY ANDRÁS

Az ember mint nemformális intézmény

Amit itt (a szakmai tolvajnyelven inneni, prózai rövidségűre egyszerűsítve) kimondani szeretnék, a következőképpen összegezhető:

- 1) *az ember*, a kulturális intézmények megcélzott fogyasztója éppúgy tekinthető tömeg-egyénné, mint *intézménynek*, amelynek megvannak a társas kapcsolatai, network-jei, funkciói, költségvetési hiányai, felügyeleti szervei, sikerei stb., mint a kultúra szervezését, forgalmazását biztosítani törekvő közintézményeknek;
- 2) a közintézmények kulturális arculata sem csupán a homlokzat és a mögötte rejlő *szellemiség* tükrözője, hanem korántsem csekély mértékben az e működést biztosító, „köz”-t szolgáló intézményvezetők és alkalmazottak *emberi arculatától* függ;
- 3) ember és intézmény ekképpen éppúgy ember és ember, intézmény és intézmény kapcsolatát jeleníti meg, éppúgy (a Kapitány-házaspár egykori kifejezésével) „*intézménymimika*” jellemzi, mint az interszónális kapcsolatokban megnyilatkozó egyéneket és csoportokat; (erről való témakutatásuk egyik alkalmi összefoglalását adták a fehérvári „intézmény-arculat” konferencián);
- 4) talán éppen Fehérvárott tudják a legjobban (főként az utóbbi évtizedben, amikor a város életére nézve sorsdöntő változások kezdődtek ismét), hogy egy múzeum, egy városháza, egy templom vagy egy bevásárlóközpont intézményi arculata milyen sikerképességet tartalmazó kulturális tartalommal tölthető meg, milyen turisztikai vonzáskörbe kerülhet, milyen megélhetési stratégia-változás részévé lehet, s mennyire fontos, hogy a PR-szinten túli, de reprezentálható, *megjeleníthető tartalmi* miként formálódna, vagyis mit mutathat föl, mit teljesíthet, milyen sikerrel vagy kudarccal kell szembenéznie, s ebben miféle szerepe van a fenntartó intézményeknek, az államnak, az önkormányzatoknak, a szponzoroknak, a tudás-alapú társadalomban befektetési képességgel rendelkező kulturális (és/vagy igazgatási) *környezetnek*, avagy a struktúrának, amely meghatározza, és a funkciónak, amely kiteljesít(het)i, végül pedig a stratégiának, amely a mozgásba lendítő vagy visszafogó energiákat porciózza ki;
- 5) éppen ha nem csupán felhasználóknak vagy szolgáltatóknak tekintjük a közművelődési intézményeket, hanem elmagányosodott, őserdőnyi gonddal küszködő *személyes arculatukat* is figyelembe vesszük, lesz igazán fontossá, hogy mennyire *magukra maradtak*, mennyire nem fölkészítettek a túlélő stratégiákra, s mi módon hiányzik belőlük a cél vagy az eszköz, vagy az ideológia, s ugyanezért lesz elemi kérdéssé *együttműködési készségük*: a túlélő-tábori kalandok mindig úgy kezdődnek, hogy egyéni sikerre, *önző-önérdekű* eredményességre törekszik ki-ki, ugyanakkor a végén mindenki kénytelen lesz belátni, hogy kooperációjuk vagy közösségivé válik, vagy végzetes hiánya pusztítja le mindannyiukat! Ez épp olyan, mint hogy nem létezik az *ember elvont fogalma* a hétköznapiakban, csak a morálfilozofikus teóriákban – ámde létezik a környezetével szimbiózisban, konfliktusban és egyensúlyban élő ember a maga hihetetlenül gazdag *komplexitásában*...!
- 6) Az *intézmények felelőssége az embereké* is, az emberek felelős cselekedetei pedig kihatnak az *intézményes környezetre* is. Semmiféle intézmény nincs környezete nélkül, és környezet sincs magában, intézményesültség nélkül. Az ember, az intézmény érzékenysége, kiszolgáltatottsága, sikere és védtelensége (ha nem is azonos, de) hasonló... Ne tekintsük hát egyiket sem pusztán valami falannak, tompa bátyának, közönyös gépezetnek, hanem mindkettőt külön is, együttesüket még annyira valami olyanfajta *komplexitásnak*, amely *nélkül* nemcsak a környezet, de a többi, a kérdező, a válaszadó, a szolgáltató, a fenntartó és a számonkérő intézmény, a többi ember is szegényebb lesz...!

Arc vagy arculat

Intézményi arculaton jobbra azt a profilt értjük, amelyet az adott épület és adminisztrációja vagy képviselői a feltételezett érdeklődők, kívülállók, a „köz” felé mutat(nak).

Narcisztikus gesztus ez, egyfajta bevallott tetszeni akarás, megmerevedetten örök „csúíz-mosoly”. Intézményesült kellemkedés – melynek hatása, sikere attól függ: sikerült-e eladnia magát a kultúrák és a kapcsolatok sodró piacán, és „mennyit hoz” a fenntartónak, milyen „haszonvétellel” működik, s legalább eltartja-e magát...?!

A cédaság útja ez – olykor unott selyemfiúkkal körülvéve, érdektelen és szívtelen magányba bugyolálva, ellenlábasoktól szorongatottan.

Az intézmény arculata a piaci szereplőkre tekint, az ő igényeikhez van alakítva, nekik szolgál valamilyen karakterrel, esetleg csak homlokzattal vagy transzparens háttérrel. Profilból a kulturális intézmény lehet barátságos, és lehet zord vagy hideg is; lehet puccos, nagyzó, vagy épp szegényes, szánnivaló; s lehet hátulról ápolatlan, kócos, lepusztult, miközben szemtől szembe a lókupec szolgálatkészségét is tükrözheti.

De amit kínálni tud, az általában, vagy igen sokszor *nem egyénre szabott*, hanem intézmény-fenntartói elfogadásra (önkormányzati támogatásra, főhatósági jóváhagyásra, szponzori elvárásra) beállított. Formalizált, előírással, szárazkás, de legalább „hivatalos”. Az intézményvilág jobbra úgy tesz, mintha még mindig élhetne hagyományos funkcióiban, melyekben szolgáltatott, „pallérozott”, szórakoztatott, és közhasznúan nyitott akart-akarhatott lenni. Ez hol sikerült, hol nem, vezetőől függően, támogatásnak kiszolgáltatottan, tényleges társadalmi térben elfogadottan vagy periferizáltan.

Viszont a piac-alapú modernitásban ez a létmód már az önfelszámolás útjának minősül; a „network-alapú” világban pedig mindez a „közhaszon-elv” már elavultnak, anakronisztikusnak tűnik, s amúgy meg makrogazdasági és makrokulturális feltételeknek is folytonosan kitett. A hatások összessége, elegye pedig visszahat az arculatra, meggyűri, eltorzítja, fölpuffasztja vagy lesóványítja azt. Az arc megviseltsége részint az arculatválasztástól, részint az adottságoktól függ, de mindenképpen *manipulált és manipuláló...*: el akarja fogadtatni, hogy márpedig ő „valamilyen”, modern, nyitott, készséges, tehetetlen vagy rugalmas..., de legalább fizimiskája van...! Az lesz a célja, hogy eszközeivel híven szolgáljon (meg vagy ki) bizonyos ideológiát, melyet magára vett korábban, melyet rá szabtak vonakodása ellenére, vagy amelyet magamagára vont még akkor, midőn azt hihette, hogy ezt meg szabad tennie...

A kultúra szolgáltató intézménye képvisel valamit, s azt „*valahogyan*” képviseli. Arculata közöl valamit, a közlemény „*olvasata*” pedig az ismeretlen befogadónak, a megcélzott beszélgetőpartnernek szóló „üzenet”. Az üzenet első és legfontosabb tartalma szükségképpen az kell legyen: „szükség van rám”, helyem és feladatom van a társadalom, a tudás, a kultúra struktúráján belül...! A szimpla léten-lézetésen túl a közművelődés és kultúra intézménye elsődlegesen tehát épp *szerepkörét* „üzeni”, másodsorban *funkcióját* testesíti meg, e tekintetben azonban igen sokféle:

- kulturális bástya
- kihűlt menedékhely
- moderált élményszó
- ingyenmelegedő
- bélyegszakkör
- esküvő- és szalagavató-bálterem
- bálásruha-lerakat
- ásványbörze-helyszín
- közhivatalok elfekvője
- stb.

Mindemellett az intézmény szellemisége valósággal olyanképpen hat, mint a sztroboszkópé: világít, forog, irányít, elandalít, falnak szögez, magadra hagy, elvakulttá avat...

Része ugyanakkor az intézmény azoknak az *erőtereknek*, amelyek a kultúrából fakadnak föl, melyeket a kultúra hordozói, generálói, varázslói termelnek ki. Egy-egy erőter a szubkultúrákra szervezett világ köré feszül, *emberek* töltik meg tartalommal, látják el névvel, becsülik vagy rombolják. A struktúra, a teljesebb és rendezettebb összefüggések rendszere, a Nagy Működés-egész részévé teszik. Úgy tesznek vele, mintha nem kellene becsülni a hely szellemét, mintha nem lenne megszemélyesítője valamely nagy elődnek, névadónak, főhatóságnak, kultúrkurzusnak. Talán egyszerűen csak *emberien* bánnak vele, éppúgy, mint egymással...!

Az intézmény arculata, életritmusa, külső függése, belső rendje, funkciója és közlendője pedig éppen úgy keletkezik, mint az emberi. Megfordítva: *lehetne* az embert is intézménynek tekinteni, amelynek közlendője, funkciója, belső rendje, külső függése, életritmusa, arculata van. Lehetne intézmény... – ha nem akarnánk szerény számossága miatt kevesebbre tartani, mint az etablírozott intézményt, amelyben számosan dolgoznak (hipotetikusán ugyanazon emberi célokért).

Talán a felfogásunkban van a hiba... Ha intézmény az, aminek pecsétje, székháza, emil-címe, végkulcsa és fűtésszámlája van, akkor az ember is intézmény... Változtassunk esetleg a sorrenden – ha meg vagyunk győződve arról, hogy nem az ember van az intézményért, hanem fordítva! Az embernek sokkal előbb van közössége, hobbija, motivációja, szabadideje, mint az intézménynek...! Előbb van szűkös költségvetése, kihasználatlan kapacitása, éltető közösségigénye, s csak azután keres újabbat, neki megfelelőbbet...! *Tekintsük talán inkább az embert a művelődés intézményének!* S e funkciója mellett a közművelődés bástyáit ne harcálláspontoknak, hanem társaknak, közös érdekeltsgű szervezetség részeinek, funkcionális teljességgel áldott vagy megvert, de éppoly érzékeny és pusztulásképes partnereknek. Személyesítsük meg az intézményt, s ki fog derülni, hogy nincs egyedül...! (Nem azért, mert már portás, főkönyvtáros, pénzügyi adminisztrátor is több példányban van benne!) Hanem mert éppoly sérülékeny, kiszolgáltatott, szeszélyes, esendő, vagy attraktív, kísérletező, bátorító, mint az ember. Hiába a struktúra, ha nem egzisztál a funkció, s fölöslegesnek tetszik a fennkölt funkció, ha nincs benne, mellette, mögötte és előtte olyan struktúra, amely hitelessé teszi a szereptudatot.

A kultúra mint struktúra – Clifford Geertz számára – olyan gondolkodási hagyományokra megy vissza, vagy legalábbis olyan „bináris oppozíciókban” keresi a legjobb elme is a maga teoretikus önigazolását, hogy az szinte már csupán a külsődleges, formális önigazolásban is képes alakot nyerni. Lévi-Strauss és a „vad gondolkodás” modernitása ürügyén írja ezt: „*Mert mindig a párba állított fogalmak alapvető ellentétére mennek vissza – fent és lent, jobb és bal, béke és háború, és így tovább –, amelyeket konkrét képekben, megfogható fogalmakban fejeznek ki, 'amelyek mögé, belső okokból, haszontalan és lehetetlen behatolni'.* Továbbá, ha egyszer e sémák vagy struktúrák némelyikét sikerült meghatározni, egymáshoz lehet viszonyítani – azaz egy mindkettőt átfogó, általánosabb és 'mélyebb' struktúrára lehet redukálni őket. Megmutatható, hogy különböző logikai műveletek – inverzió, felcserélés, behyettesítés; mindenféle szisztematikus permutáció – révén kölcsönösen levezethetők egymásból éppen úgy, ahogy az ember átalakít egy angol mondatot a Morze-ábécé pontjaivá és vonalaivá, vagy az ellenkezőjévé változtat egy matematikai egyenletet az előjelek megváltoztatásával. Az ember még mozgathat is a társadalmi valóság különböző szintjei között – a nők cseréje a házasságban, ajándékok cseréje a kereskedelemben, szimbólumok cseréje a rítusban – ha demonstrálja, hogy ezeknek a különféle intézményeknek a logikai struktúrái – amennyiben kommunikációs sémáknak tekintjük őket – izomorfak...” (Geertz 2000).

Az efféle elgondolás nyomán nemcsak a logikai struktúra, a funkciók sokasága, de maga az *intézmény mítosza* is újragondolásra szorul...! A jól működő „közművelődés háza” nem pénz- vagy támogatás-függő objektum, hanem cselekvőképes és kooperatív, tettekész és innovatív *személyiség szentélye*. Az ember a maga biológiai-fizikai-pszichikai komplexitásával több is, mint intézmény, s épp annyival több, amennyivel személyesebb a léttörténete, esendőbb a sikere, árnyaltabbak arcvonásai. A szolgáltatások egy része idejét múlta, más része kivonult, lakásba szorult, átkerült az iskolába,

lehuppant a pinceklubba, átvándorolt a kaszinóba. Ami múlhatatlanul maradt, az a *bász szelleme*, abban az esetben, ha megformált és megnyilatkozni bátor a személyisége annak, ki ezt *megtestesíti*. Mert testetlenül, névtelenül még a funkció is méltatlan marad...!

Nem hinném, hogy valami nehezen indokolható „ökológiai materializmus” szól belőlem, amikor azt állítom: az ember mint sajátos intézmény, létezésének tényét azzal igazolja, hogy egy ökoszisztéma része, korlátozó faktora, s mégpedig az egyedüli olyan intézmény, amelynek leginkább (és csakis) a társadalomban lehet értelme, amely a környezet kihívásaira adott funkcionális válaszait értelmi kontrollal, a társakra is figyelemmel lévő hatékonysággal, a messzi múlt és messzi jövő együttes kalkulálásával oldja meg. Kétségtelen, hogy létezik egy, az emberi kultúra létezésének oksági magyarázatát kereső szemléletmód, amely a szükségletek kielégítésére szolgáló értelmét látja az intézmény-jellegű emberi működés értelmének... – de ez a pragmatikus és pőrén funkcionalista szereptulajdonítás nem magát az embert, hanem csupán ekként megnevezőjét, a szerepet kényszerrel kiszabót és struktúrába szuszakolót definiálja! Hisz a minták választéka (s a lehetséges válaszok kulturális tartománya) már nemcsak a természeti különbségeket hangsúlyozza, hanem a naturalista felfogásokon túl a kulturális megnyilvánulásokat, létkényszereket és álmomásokat is figyelembe veszi. Sőt, ha a nagybetűs Kultúráról szólván a renaissance palotákról vagy Bartók zenéjéről kerül szó, meg sem elégszik azzal, hogy elemi túlélési reakciókra redukálja az emberi létezés célját és értelmét. A társadalmi intézmények,¹ amilyenek a vallás, a nyelv, a szokások, a rítusok, az értékrendek, a morál, a kollektív emlékezet, az identitás (és még számos hasonló), csak részben szolgálják a testi vagy a társas szükségleteket, a vitális igényeket, a jó közérzetet vagy a biztonságtudatot, de éppoly elemi igényként vannak jelen az emberben, s jelenlétük többrétegű, többértékű, változó és reflektív is. Tartalmat adnak a formának, értelmet a struktúrának, energiát a funkciónak, dinamizmust a stratégiának.

Az ember persze nem intézmény a szó főbejáratkulcsos-átutalásibetét számlás-kéménybéléstakarításköteles-portásfülkevilágításos értelmében. De intézmény annyiban, amennyiben *mindezek helyett* is működni képes, *mindezek mögött* is formáló erőként van jelen, amennyiben látható arca van, s ez arcot a *belső* átszellemültség fénye ragyogja be. Arca a közművelődés intézményének is van, sőt minden intézményének akár több is... – az arcok azonban, miként szürke tömegben az egyes ember, csak akkor ismerhetők föl megformált arculatként, „ábrázatként”, ha társuk is van, aki felé fordulnak. Akkor emelhetik föl tekintetüket intézmények és emberek egyaránt, ha közlendőjük van, ha üzenetet közvetítenek, ha hatni akarnak, ha van, aki odafigyel rájuk és észreveszi őket. Ez arc *interaktivitása* egyedivé és közlésképesé formálása a kultúra eszközével történik, a kultúra tartalmaival hitelesíthető, a kultúra (és az abban főszereplő személyiség) esztétikai-morális üzenetével van megerősítve (persze belülről, a lélek fennsége felől, s a tudás, a szellemiség garanciáival). Erre már csupán „rátét”, valamiféle maszk vagy álarc maga a „hivatalos” arculat, de nélkülül az arculat nem marad több, mint egydimenziós látvány.

A kultúra arca sosem egyféle. Maga a kultúra (az eredeti latin „művelés” értelmében is) előre adott – de formálható; kész – de alakítható; egyedi – de közösségi funkciójú történés maga is. Ennyiben pedig nagymértékben környezetfüggő, szituatív, befolyásoknak kitett, védtelen és kiszolgáltatott is. Miként egy művelődési menedzser, egy múzeumi restaurátor vagy egy mozivezető: ott áll egymagában, közléskényszerrel, önmagát a „hatás” révén legitimáló funkciótudattal. De nem maga a kultúra építménye áll ott, nem az épület, a működési feltételrendszer vagy a szakhatósági minőségi tanúsítvány adja létének értelmét, hanem a felhasználó, a látogató, az olvasó, a többi társas lény jelenléte vagy távolmaradása... S ez a megjelenésforma, a „népművelő” mint a kultúra piaci kofája, reménytelenséget, kiszolgáltatottságot, függésállapotot hoz mindörökké.

Ugyanakkor persze az ember mint intézmény szintúgy mindig kiszolgáltatott... – de sosem magányos; mindig beosztott... – de önmaga igazgatója is; esendő, de képes egyhamar revitalizálódni

¹ <https://mek.oszk.hu/04500/04531/04531.htm#n3>

is; aláaknázott főhatalom, de a békejobb nyújtója is. *S aki kultúrát mond, az egyértelműen művelésről beszél, mely az ember sajátja, s mely kötelezettség is, nemcsak lehetőség, a lét tartalma is, nemcsak formája.*

A kultúra csarnokainak régóta alapkérdése: hogyan tudjuk elérni, meginvitálni, bekebelezni az embert. Hogyan lehet a meglévő vagy elérendő struktúrát működésképes funkcióval megtölteni? Ez a kérdésfeltevés abból a feltételezésből indult ki, hogy az ember rászorul erre, vagy vágyik erre, vagy eltűri ezt. Mostanság a kérdés átalakult, fordított köpönyegén, s akképpen jelenik meg, mintha állítás lenne, vagy ironikus szervezeti válasz a képtelen állapotokra: a kultúra intézményei szorulnak rá az ember jelenlétére, maga a szolgáltatás keresi igénybevevőjét, a struktúra kajtat funkciója után...

A korábbi, emberek fölötti intézményes uralmi helyzet piacgazdaságivá vált, így váltott arculatot. S valójában most ehhez az új profilhoz, immár piaci alkuhelyezethez keresi jólszabott álarcát a közművelődés intézményrendszere.

Közhelyeket mondani nemcsak snassz, de talán bűn is... Ugyanakkor viszont nemcsak közhely, hogy az emberek többsége kevesebb könyvet vesz és olvas, mint régen (s például ezért tönkremennek kiadók és könyvtárak), kevesebb koncertet hallgat (viszont virul a magánutas cd-másolás és zene-letöltés), nem használ művelődési központot (viszont házimozi bulit szervez és kávéházakba vonul vissza otthoni tévémagánya ellen, esetleg csak túlmunkában vezeti le fölös feszültségeit). A jeles közművelődési házvezetők, legendás népművelők, könyvtárvezetők, múzeumigazgatók eddig is a kultúra csarnokainak éltetői voltak, nemcsak fenntartói. Fáklyák voltak (Móricz-i értelemben), nem csak zászlótartók vagy logo-felületek. Talán csupán decentralizálni kéne a művelődés intézményét, vagy lakásokba szétparcellázni... – ha egyszer egy központ fenntartására nincs igény és szponzor. Ez esetben is megmaradna az ember-intézmény legfőbb tartalma, s legföljebb állástalanná lenne a portás és a mozigépész, a jegyszedő és az asztalos-villanyszerelő. Ez azonban inkább kérdés, amit a patika-privatizáció, a tankönyv- és jegyzetkiadás, az egyházpolitika vagy a homeopátiás *gyógymódok piaca felől kéne átgondolni*, esetleg a „tudástársadalom” hajnalán *kooperációra lépve a nemállami intézményekkel*, bankokkal, turisztikai irodákkal, főiskolákkal, diszkókkal és kocsmatulajdonosokkal, NGO-kal és alternatív mozgalmakkal, irodalmi lapokkal és családgondozó vagy karitatív szolgáltatásokkal.

A „köz” művelődése *nem állami prioritás* ma már. De *humán értékrend* része mégis. El kellene gondolkodni azon, lehetséges-e tömegoktatás helyett peripatetikus nevelés, internetes pornófilm-vadászat helyett vallásfilozófiai távoktatás, művelődési központ helyett élményközpontú játékhálózat-építés, látszatközösség helyett virtuális... El kellene gondolkodni azon, lehetséges volna-e az *embert intézménynek tekinteni*, ha egyszer egy karakteres személyiség varázsereje saját társadalmi terepén gazdagabb és hatékonyabb lehetne ezáltal, mint egy centralizált struktúrába tagolt építményben... El kellene gondolkodni azon, miért nem fognak össze a szegények – nem a gazdagok ellen, hanem egymásért...! Szegény emberek, szegény intézmények, szegény kultúrházak miért nem egymásba kapaszkodva teljesítik túlélési programjaikat, miért nem együtt vállalnak pályázatokat, miért nem együtt élnek át, hogy sikerülhet valami, ami külön-külön senki másnak nem sikerülhetne...? Végig kellene nézni, miért nem látják be a *partnerkapcsolatok* nemcsak kényszerítő, de gyümölcsöző érdekközösségét azok, akiknek saját intézményük fenntartására sincs elegendő adottságuk... Ki kellene eszközölni immár, hogy a köz(művelődési) intézmények arculata azoknak is fontos legyen, akik a szolgáltatások megfizetésében nem érdekeltek, sőt ők maguk nem is felhasználói-befogadói az intézmények kínálatának, de ha őszinte érdeklődést nem is tanúsítanak (kérem, gondoljon itt mindenki a helyi vagy országos politikai és gazdasági, pártos és főhatóságú vezérkarok koncert-, könyvtár- vagy múzeumlátogató, és kulturális fizetővendégként jelentkező személyiségeinek ritkaságára!), annyit talán mégiscsak képesek belátni: az intézmények megszűnése egyúttal azzal is járna, hogy kipereg alóluk a talaj, lepottyannak a jeles funkciókból, mert elmállik a struktúra, s nem lesz többé fenntartója a fölébe magasodó főhatósági hierarchiának...

Érdemes azonban a tétova jóslatok előtt is betekinteni az intézményiség jelentéstörténetébe...! Az institúció szótári értelmében a latin *instituire*=létrehozni, kiépíteni, alapítani igéből jön, vagyis a

folyamatos és megújulni képes, hatékony és szabályozott tevékenységet feltételező viselkedési keret vagy magatartási elv, esetleg pusztán funkció, amely teljesedését nem a rátelepedés, hanem a serkentő formálás (mondhatnám: teremtés) révén élheti át. Jean Blondel szerint (1976) „nincs igazi különbség az intézmények és eljárások között, hiszen az intézmények tulajdonképp eljárások összességei”, rendszert alkotó, társult viszonyt jelző tevékenységi formák. A tevékenységek és szabályozó eljárások csoportokra és folyamatokra épülnek, de ezek maguk is az intézményesülés részei, csoportérdekek megtestesítői – éppúgy, vélem én, mint az egyének.

Az intézmény és a társulás pedig éppúgy nem emberfüggetlen, sőt: a nyugati személyiségfelfogásokban a kultúra fogalma a *személyiség környezetével való kölcsönhatása*, dinamikus szerveződése a központi kategória, mert pszichofizikai rendszerén túl adaptációs képesség, szerepek és attitűdök önszabályozó együttese jellemzi az embert. Merthát a tradicionális társadalmak óta a kultúra és a természet közötti ellentétet kiegyensúlyozó, közvetítő jellegű kezelése maradt az intézmény funkciója. A felvilágosodásban Montaigne „a gyermek intézményéről” beszél a nevelő és a nevelés funkciója alapján, a „modernitás” hajnalán Durkheim „A vallási élet elemi formái”-ban a szerszámok (értsd: felhalmozott anyagi tőke) és az intézmények között szoros rokonságot mutat ki (2003:28), Marcell Mauss-szal közösen az intézményt *tartósan működő szerepszabályozó organikus egészeknek* nevezik, követőik szerint pedig az intézmény több, mint szerveződés: ugyanis „lelke” van. Ferdinand Saussure már a nyelvről is úgy beszél mint intézményről, amely szimbolikus hálót hoz létre, kód-szinteket alkot. A kódok, értékek, normák, szabályozott szokások rendszere is intézményként funkcionál – így például a pártszékház mint intézmény mellett ott van nemcsak a párttagkönyv, de maga a párttagság vagy a párthűség is, mely éppúgy intézmény; ahogyan a templom mint intézmény mellett is állandósul a pap, illetve a hit mint intézmény; vagy a házasodás mint esküvői szertartás mellett ott van a tartós összetartozás intézménye, a biztonság intézménye, az érzelmi egyensúly lelki intézménye is. Ebben az értelemben az életmód, a szerepválasztás (és így az arculattervezés is) jól körülhatárolt sztereotípiák alapján folyik, vagyis intézményesül, de mögötte a közös formáló minta, az identitás és a kultúra mintája alkotja meg az önazonosság kollektív elképzelésének eszközét (Csepeli 1997:529).

Érdekes az intézményszerű kialakulási folyamatában megfigyelhető jelenségként megnevezni a modern nyugati társadalmak kognitív struktúráira figyelő szociálpszichológiai gondolkodás kategóriáit: az a cselekvési tér, amelyben „az egyének egymást észlelik, egyik oldalon maximalizálja a cselekvő ember szabadságát, másfelől azonban a felelősség és a sors képében nagy hatású belső és külső erőket telepít” ebbe a térbe (Csepeli 1997:314). E cselekvési tér tehát szándék tulajdonítással is kiegészül, s a szándékok befolyásolásában a kultúra intézményei is látható, vállalt főszerepet játszanak. A főszerep viszont nem az ajtófélfáé, a telefonszámé, vagy az intézményi kazáné, hanem az *emberé*, aki intézményként küzd a szabadságért, a felelősség és a sors hálójában, a külső és a belső erők egyensúlyának kialakítására törekedve. Az emberé, aki nem épület, de intézmény – s az is marad, ameddig közösségi funkcióit, kulturális-kommunikatív stratégiáját beteljesítheti...

Az intézmény mint szubjektum éppúgy elviselője elfogadottságának, hírnevének, rangjának, nevének, mint az egyedi ember, s az ember mint intézmény éppúgy kihat mások gondjára, életére, normáira. Mindkét intézmény egyaránt reprezentál, a szó megjelenítési, közlési, önmegformálási értelmében. Ellenvetésként persze megfogalmazható, hogy az ember mint egyed éppen abban tér el a csoporttól, a családtól vagy a tömegtől, hogy egyedi arca van, egyénisége formálódik a közösség által, s hordoz közösségi örökséget éppúgy, mint egyénit, erőtere azonban bizonyosan kisebb, mint az „intitúcióé”. A kultúra intézményeire, s ezek arculatára vonatkoztatottan azonban épp az hangsúlyozható, hogy a kulturális intézmény vonzása és erőtere lehet éppoly hatásos, mint az egyéné, de a struktúra révén mégiscsak közösségi. Csakhogy a képlet fordítva is igaz: az ember működése, szervezettsége, rétegzett kultúrája, kommunikációs hatékonysága aligha tér el az intézményétől, sőt: az ember teljessége helyettesíthet, kiegészíthet valamely intézményszerűséget, profilt adhat az intézményi működésnek, de fordítva már nehezebben akaródzik ez így lenni. Egy unott

múzeumigazgató, egy nem olvasó könyvtáros, egy lelketlen hivatalnok nemcsak intézményi presztízst ront, de intézményesíti is az érdektelenséget!

Az ember úgy intézmény, ahogyan a jó színész: szerepei mélyen laknak benne, megnyilvánulásai kihatnak mások lényére, interaktív és interszubjektív befolyása pedig nemcsak pótol, de helyettesíthet is intézményiséget. A hagyományos intézményi szervezettségben a funkciók adják az intézményi profilt: szolgáltatást, „pallérozást”, szórakoztatást, segítséget. A network-alapú világban, korunk intézményiségében az ember viszont olyanná válik, mint aki átveszi az intézmények szerepét. „Ház nélküli” intézmény lesz belőle, a szubkultúrákra szervezett világ alkotója, formálója, építője és rombolója. Arca tehát a lélek tükre, s nem a pénzügyi háttéré, arculata felölti a méltóság, a jóság, a gondoskodás, vagy épp a hanyagság, szervezetlenség, „olcsóság” kifejezését, profilból pedig immár azt a tekintetet is megformálja, amely messzi távlatokra vagy a múlt mély kódéba vezet a követőjét.

Az ember arculata azonban nemcsak a mimika, nem egyszerűen a tekintet iránya vagy a szem üzenete által jelez, hanem ama komplex hatás révén, amelyben jelen van már a befogadó értő tekintete, a válasz lehetősége, az egész érintkezés-megérintés komplex jellege. *Az emberi intézmény komplexitása pedig sosincs önmagától és önmagáért. Csakis a mások általalás, másokért lét élteti.* Nézzük csak meg, miként gondolkodik erről a komplex, összehasonlító kultúratudomány, vagyis az antropológia!

„Az antropológia tárgya a mindennapi élet és a köznapi cselekvésmódok, illetve a társadalomszervezet elemi intézményei, mint a család, a háztartás, a rokonság. Nagy súlyt helyez továbbá a mindennapi tapasztalat és észlelés kategóriáinak feltárására, amit az erkölcsi értékek, a hit, a köznapi fogalmi készlet rekonstruálása és értelmezése révén kíván megoldani”. Tematikus sajátosságok okán az antropológiai szemléletmód középpontjában a „teljes élet”, az úgynevezett „életvilág” áll, a „kultúrát és a kulturális megnyilvánulási formákat nemcsak »normák, értékek és szimbólumok rendszereként« értelmezi, hanem a kultúrát társadalmi tapasztalatok és a szociális cselekvés közegének, társadalmi viszonyok és életgyakorlat kifejeződésének tekinti”. Ez a kultúrafogalom persze nem fedi le a kultúratörténet tárgyát: az „életvilág” ugyanis nem darabolható fel külön gazdaságra, politikára és kultúrára (ezen belül elit-, tömeg- vagy népi kultúrára). Mindez együtt alkotja azt a közeget, amely a hétköznapi „életgyakorlat”-ban megnyilvánul...” – írja Gyáni Gábor a kultúrakutató történészre, Natalie Zemon Davisre hivatkozva, és kiemelve, hogy a kulturális megnyilvánulások közé tartozik mindaz, ami „szövegszerű”, ami „olvasható”, „lefordítható” és „értelmezhető”; majd Peter Burke gondolataira utal: „a kultúrát kommunikációs rendszerként kell kezelni, olyan (írott) nyelvként, melynek ’nyelvtana’, tehát arról szóló szabályai vannak, hogyan kell étkezni vagy ruhát hordani stb. A kultúrát esetleg mint a »jelek rendszerét« fogják fel, melyet szöveggént »el lehet olvasni«...” (Gyáni 1992:492-495).

Gyáni Gábor – aki a kortárs történész szemével nézi a kultúrafelfogásokat és lehetséges megjelenítésmódokat –, továbbgondolhatóvá teszi tézisé: a kultúra történeties felfogása, és a kulturális értékek, örökség, tudás és értékrend megjelenése a „találgató történetírásban” nem teszi lehetővé, hogy az intézményeket feltételezett eredetük alapján magyarázzuk, még annak árán sem, hogy ha a társadalmi integráció folyamatában betöltött funkciójuk alapján értelmezzük őket. Ebben ugyanis benne rejlik egy „megelőző ok” feltételezése, miszerint egy társadalmi jelenség szükségessége abból a funkcióból következik, melyet egy társadalom kohéziójának fenntartásában betölt (Descola 1993). Az ugyancsak kortárs amerikai etnológus, Clifford Geertz a kultúrát valójában az ember által szőtt *jelentések* világának tekinti; elemzését „nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak” tartja (Geertz 1994). Szerinte a megértést célzó kulturális elemzésnek rendkívül aprólékos leíráson kell alapulnia, mivel az antropológus célja elsősorban nem az, hogy elvont általánosításokat javasoljon, vagy az egész földkerekségre kiterjedő összehasonlításokat tegyen, hanem inkább az, hogy a lehető legfinomabban értelmezzen egy szűkebben körülhatárolt kulturális rendszert, így tehát kezelni tudja összetevőinek együttesét (i. m. 50). Az etnográfus úgy silabizál egy kultúrát, mint egy ódon

kéziratot: miközben a szöveg megállapításait rigolyás pontossággal kezeli, a kommentárnál megőrzi saját értelmezési szabadságát. Ez egyébként mindig egy értelmezés értelmezése, hiszen azok a jelölő rendszerek, melyeket a megfigyelő kommentál, maguk is mindig egy adott társadalom által kulturálisan szentesített világértelmezések. E módszer tehát arra a gondolatra alapozza létjogosultságát, hogy egy kultúra kollektív megteremtőinek interpretációs eljárása semmiben sem tér el attól a megismerési folyamattól, amellyel a kommentátor biztosítja a kultúra megértését: a kulturális jelenségek hermeneutikus értelmezése semmi egyebet nem tesz, mint reprodukálja az ezeket létrehozó intellektuális műveleteket (Descola 1993).

A kultúra tudományaként az antropológia hivatása azon intézményes formák tanulmányozása lenne, amelyek mindig és mindenütt megannyi [alkalmazkodó] választ adtak az emberi természet biológiai meghatározottságára: evés, ivás, szaporodás, alvás, védekezés stb. Léteznék tehát folyamatosság a naturális és a kulturális, az organikus és a szuperorganikus között, mely arra készítetné az antropológust, hogy tegye magáévá a biológia ügyét, és merítsen ihletet módszereiből. Ámde már Malinowski észrevette (1922-ben, s nem a kulturális ökológia közelmúlt napjaiban!), hogy a természetes szükségletek és a rájuk adott kulturális válaszok közti egyszerű ok-okozati kapcsolat egyáltalán nem teszi lehetővé, hogy az *intézményes mező egészének funkcióját* ezzel magyarázzuk, mivel az oly sajátosan társadalmi, hogy nem lehet kizárólag biológiai alapokon értelmezni. Az alapvető szükségleteken túl (melyek feltételeit az emberi természet és fejlődése környezetének ökológiai jellemzői szabják meg) feltűnnek hát a másodlagos szükségletek. Ezek olyan kulturális determinációkból bukkannak elő, melyek eredetileg az alapvető szükségletekhez való alkalmazkodásból születtek, és maguk is új, szintén kulturális válaszokat igényelnek. Ilyen (egyebek között) a kultúra lehetséges válasza a környezet kihívásaira, a társadalmi egyensúly fenntartásának igénye, a harmonikus lét igénye, a testi és mentális összhang normája, és más hasonló funkciók.

A *kultúra mint szükséglet* az életfunkciók működtetésének szükségleti háttérét adja. Malinowski szerint az alapvető szükségletek úgy határozhatók meg, mint „biológiai és környezeti feltételek együttese, amelyek kielégítése az egyén és csoportja fennmaradásához szükséges” (Malinowski, 1960:75). Összeállít ezekből egy korlátozott listát, hét nyílású táblázatba foglalva össze azt a tizenegy „vitális szekvenciát”, amelyekben szintetizálja az ember valamennyi alapvető ösztönét és kielégítésük módjait. Minden alapvető szükséglet több vitális szekvenciát foglal magába, de elvben csak egyetlen kulturális választ fogad el. A szükségletek és válaszok oksági kapcsolatainak sorozata a következőképpen épül föl nála: 1. anyagcsere → élelem; 2. szaporodás → rokonság; 3. jó testi közérzet → hajlék; 4. biztonság → védelem; 5. mozgás → tevékenységek; 6. növekedés → oktatás; 7. egészség → higiénia. Egy ilyen táblázat még az általánosság ilyen magas fokán – ahová Malinowski helyezi – sem rendelkezik magyarázó értékkel, hiszen az elkülönített determinációs kapcsolatok nem egyértelműek. Minden válasz több szükséglettel függhet össze, és minden szükséglet szükségképpen több választ vár: a jó testi közérzet szükségleténél a higiénia és a védelem funkciói éppúgy szolgálják az összhangot, az egészség megóvását, mint a jó testi közérzet és a biztonság. Amint tisztán funkcionális szemszögből vizsgáljuk őket, a *kulturális intézmények csakis többértékűek lehetnek*, és azok a biológiai szükségletek, melyeket szolgálnak, maguk is kibogozhatatlanul összegabalyodnak. Az intézmény és a primer/szekunder funkciók itt környezet-függővé lesznek, kommunikációjuk vagy a tömeges közlés és fogyasztás mentén, vagy az egyének reprezentált válaszai mentén rendeződnek el.

A másodlagos szükségletek alkotják „az emberi szervezetben a kulturális környezetben és mindkettőnek a természeti környezethez való viszonyában meglévő azon feltételek rendszerét, amelyek elegendők és fontosak a csoport és az organizmus fennmaradásához” (Descola i.m. 90); „származékos szükségletekre” (biológiai sík) és „integratív imperatívuszokra” (társadalmi sík) oszthatók. A *származékos szükségletek* azokból a jellegzetességekből születnek, amelyeket az alapvető szükségletekből fakadt kulturális válaszok eredményeznek, és ezáltal négy újabb választípus jön létre. Arra a szükségletre, hogy a megélhetéshez elengedhetetlen javak létrehozását megszervezzék,

a gazdaság válaszol; a közös tevékenység szabályozásának kényszerére a társadalmi ellenőrzés; az ismeretek átadását és folyamatosságát a nevelés biztosítja, végül a hatalomgyakorlás kodifikálásának szükségességére a politikai szervezet a felelet. E [másodszintű] kapcsolatok egy részét ugyanazzal a bírálattal illehetjük, mint az előző sorozatot. Nagymértékű redundanciát mutatnak ezek a megfelelések, hiszen a származékos szükségletek meghatározása a logika visszajáról mintegy funkcionális *a posteriori* igazolása a kért válasznak; mint minden finalista okoskodásban, az ok természetét az okozat természete előfeltételezi. Ami az *integratív imperatívuszokat* illeti, Malinowski szerint ezek a kollektív szolidaritás fenntartásának társadalmi szükségletéből születnek, és ezekből erednek mindazok a válaszok, amelyek az emberi csoportok egységét biztosítják: a szokások, a hagyományok, a szimbolikus eljárások és az ezeket kifejező nyelv. A kérdés általános jellege miatt itt is elvész e banális funkcionális érv minden heurisztikus haszna. Senki nem vonja kétségbe, hogy a mitológia vagy a rítusok egy-egy társadalom identitásának fenntartására szolgálnak, azonban integrációs szerepük egyszerű kijelentése sem azt nem teszi lehetővé, hogy működésük belső logikáját feltárjuk, sem pedig azt, hogy kiderítsük, miért lehetségesek ekkora formai és tartalmi különbségek az egyes kultúrákban (Descola 1993:17-79).

Az antropológia tudástörténetében „ember mint válaszadó lény” felfogása igen messzi gondolkodástörténeti hagyományra megy vissza, Hegelig, vagy Arisztotelészig is akár. Napjainkban azonban már csak kevesen érzik elemi igénynek a történeti gyökerek folytonos kiásását, s inkább tekintik *az ember mint kulturális komplexum* válaszait olyannak, amelyek megértésre, vitára, kommunikációs hatékonyságra utalnak. Az emberi nem rangadójaként a „szimbólumhasználó lény” megkülönböztető jelző egyúttal már a kultúra egyes szférái, hatókörei, intézményesült formái felé vezetik a kérdezőt.

A szimbólumok (mint „a személyek titkos jeli”, ahogy a Kapitány-házaspár második *Jelbeszéd*-kötetében ez megfogalmazódik, 2002:9), olyan igazságértéket hordoznak, amelyet nekik tulajdonítanak. A közművelődés vállalt, korántsem jelképes, de sokrétű szimbólumforgalmazási feladattal megrakott programjai tehát olyan „jelbeszéd” egyik oldalán álló, „üzenetfeladó” szerepkört töltenek be, amely éppen a közvetítő jelleg miatt feltételezi a másik oldal, a befogadók értelmezői körét. Ezt a köztes, közvetítő, tolmácsi funkciót tölti be a közművelődés intézményrendszerének egy-egy intézményesült formája (mozi, múzeum, klub, foglalkozás, művelődési központ, iskola, folyóirat, előadás-sorozat stb.). Közvetítője, tolmácsa tehát az ember a művelődés formáinak, hírmondója egy-egy szubkultúra-csoport működésének, szervezője-alakítója számos értéknormának, jelrendszernek, hatáseggyüttesnek. Megtestesülése maga az intézmény is, megjelenített formája maga a közlendő tartalom, arca tehát az intézményi arculatra is rámosódik. Úgy mosódik rá, mint Vargas Llosa „Beszélő”-jére az őserdei környezet, amelyben közösséggé formálva a szétszórt lényekből álló népet, a macsigengákat, és elevenen tartva közöttük az összetartozás érzését, testvéri és egységes valamit próbált létrehozni: „Mert ha valaki úgy beszél, mint egy Beszélő, az annyit jelent, hogy már érzi és megéli a kultúra legbenső lényegét, behatolt legrejtettebb zugaiba, eljutott történelmének és mitológiájának gyökeréhez, átjárják tabui, reflexei, vágyai és ősi szorongásai. Hogy a lehető legteljesebb módon gyökeres macsigengává változik, egyvalakivé abból a réges-régi nemzetségből, aki (...) hazám őserdeit járva, hozta-vitte az anekdotákat, meséket, a fantasztikus történeteket, pletykákat, tréfákat, közösséggé formálva általuk azt a szétszórt lényekből álló népet, és elevenen tartva közöttük az összetartozás érzését, hogy testvéri és egységes valamit alkossanak. Saúl Zuratas lemondott mindarról, ami volt és ami lehetett volna, csak azért élt, hogy (immár húsz esztendeje) járja Amazónia erdeit, és minden akadályt – legfőképpen a modernség és a haladás fogalmát – legyűrve, tovább vigye a vándormesélők láthatatlan nemzetségének hagyományait – ez olyan tett, amely időről-időre az eszembe jutott, és ugyanúgy, mint azon a napon, amikor tudomást szereztem róla a Nueva Luz nevet viselő település csillagfényes sötétségében, jobban megdobogtatja a szívemet, mint amennyire a félelem vagy a szerelem egyszer is megdobogtatta”.

Összegző

A kultúráközvetítés intézménye – és általánosságban az intézmény – nem működik emberek nélkül. Az ember azonban maga is intézmény, funkciói és érdekei, hatása és érzékenysége éppoly szükségképpen elemei a társadalmi szervezettségnek, mint a sajátlagos funkciók teljesítése céljából elkülönült intézmények. Intézményi arculaton jobbra azt a profilt értjük, amelyet az adott épület és adminisztrációja vagy képviselői a feltételezett érdeklődők, kívülállók, a „köz” felé mutatnak. Az ember nem intézmény a szó épület-, adminisztráció- és hierarchia-értelmében, viszont mégiscsak intézmény annyiban, amennyiben mindezek helyett is működni képes, mindezek mögött is formáló erőként van jelen, amennyiben arca van, s ez arcot a belső átszellemültség fénye ragyogja be. S aki kultúrát mond, művelésről beszél, mely az ember sajátja.

A kultúra csarnokainak mégis régóta alapkérdése: hogyan tudná érvényesen, hatékonyan, eredményesen elérni, meginvitálni, bekebelezni az embert. Ez a kérdésfeltevés abból a kultúra-szükséglet feltételezéséből indult ki, miközben a kultúra-szükséglet átalakult parancsolattá: a kultúra intézményei szorulnak rá az ember jelenlétére, a szolgáltatás keresi igénybevevőjét, a struktúra firtatja funkcióját, s a stratégia módosítja ideológiáját... A korábbi, uralmi helyzet piacgazdaságivá vált, így váltott arculatot. S valójában ehhez az új profilhoz, piaci alkuphelyezethez válogatja most jólszabott álarcát a közművelődés intézményrendszere. A „köz” művelődése nem állami prioritás ma már. De humán értékrend része mégis. El kellene gondolkodni azon, lehetséges volna-e az embert intézménynek tekinteni, ha egyszer egy karakteres személyiség varázsereje saját társadalmi terepén gazdagabb és hatékonyabb lehet, mint egy centralizált építményben... Kérdéseimet nem a leépítés vagy fölszámolás szándéka generálja, hanem épp az ember mint a kultúra intézménye másfajta „intézményesítése” kínálja.

Röviden tehát: az ember több, mint intézmény, ha betölti azt a szerepet, amely kultúrája kiteljesítésével strukturális lehetőségként adódik számára. S az intézmény kevesebb, mint az ember, ha nem tudja tükrözni azt a funkciót, hogy az embert szolgálja...!

Idézett irodalom

- Blondel, Jean 1976 *Thinking Politically*. Wildwood, London.
- Burke, Peter 1987 *The Historical Anthropology of Early Modern Italy. Essays on Perception and Communication*. University Press, Cambridge.
- Csepeli György 1997 *Szociálpszichológia*. Osiris, Budapest.
- Davis, Natalie Zemon 1990 The Shapes of Social History. *Storia Della Storiografia – Hist. Historiographie*, 17.
- Descola, Philippe 1993 Az oksági magyarázat. In: Descola – Lenclud – Severi – Tailor: *A kulturális antropológia eszméi*. Századvég, Budapest, 13-73.
- Durkheim, Émile 2003 *A vallási élet elemi formái*. L'Harmattan, Budapest.
- Dülmen, Richard van 1990 A történeti antropológia a német társadalomtörténet-írásban. In: *A német társadalomtörténet új útjai*. Szerk.: Vári András. Közép- és Kelet-Európai Akadémiai Kutatóközpont, Budapest.
- Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. Osiris, Budapest.
- Geertz, Clifford (1967) 2000 Az eszes vadember (Lévi-Straussról). *Magyar Lettre International*, No. 40. Elektronikus forrás: <http://c3.hu/scripta/lettre/lettre40/geertz.htm>
- Giddens, Anthony 1995 *Szociológia*. Osiris, Budapest, 692.
- Gyáni Gábor: A makro- és mikrotörténet vitája. *BUKSZ*, 1992/tél, 492-495.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk. 2002 *„Jelbeszéd az életünk” 2*. Osiris, Budapest.
- Kocka, Jürgen 1986 Elméletek és kvantifikáció a történetírásban. *Világtörténet*, 3-4.
- Mauss, Marcel 2000 *Szociológia és antropológia*. Osiris, Budapest.
- Malinowski, Bronislaw 1960 *Argonauts of the Western Pacific*. Dutton, Chicago.
- Medick, Hans 1988 „Misszionáriusok a csónakban?”. Néprajzi megismerésmódok kihívása a társadalomtörténettel szemben. In: *Misszionáriusok a csónakban*. Válogatta Vári András. Akadémiai, Budapest, 62-110.
- Sperber, Dan 2001 *A kultúra magyarázata: naturalista megközelítés*. Osiris, Budapest.
- Vargas Llosa, Mario 1993 *A beszélő*. Magvető, Budapest, 236-237.

(A tanulmány alapja egy 2003. október 13-án, Székesfehérvárott elhangzott előadás, amely Bóka Mária szervezésében „A kulturális intézmények arca és arculata” című konferencián került fölolvadásra. Több más írással, elhangzott előadással

együtt azóta is arra vár, hogy az intézményi struktúrában meglévő funkcionális lehetőségek egyszer talán majd kedvezni fognak az intézményi és emberi stratégiáknak, s akkor mód lesz majd az összes előadás kötetformájú megjelentetésére... Ennek eddig kis esélye látszott megvalósulni, írásomat azért is adtam a *Kultúra és Közösség* szerkesztőségének, hátha így legalább halovány arcot kap, ami megtestesülhetne egy teljesebb arculatban...)

Kutatói beszéd a kutatási elbeszélések között. Kontaktus-példák Ilyés Zoltán szövegeiben

KOTICS JÓZSEF

AGA, a konszenzuskereső interpretátor

AGA tudományos tevékenysége tematikailag rendkívül kiterjedt és elképesztő tudománymetriai mutatókkal rendelkezik. 1552 tudományos közlemény, ebből 55 saját szerzőségű könyv, 525 folyóiratcikk. Nem sorolom tovább. Sok időbe telik, amíg erről az életműről érdemben lehet megalapozott állításokat tenni. Addig maradnak a benyomások, az impressziók, a kiragadott részletek. Magam úgy látom, hogy AGA tudományos attitűdje, írásstratégiája teljesen egyedi volt, ennek mibenlétéről nehéz ma még átfogóan beszélni. Azt gondolom, hogy AGA tudományos habitusa és ennek következményeként értelmezői tevékenysége erősen összekapcsolható meghatározó személyiségjegyeivel: az örök kíváncsi, az új utakat kereső, a nyitott, a kételkedő és kritikus elme. Az örökös konszenzuskereső és értelmező. Másfél ezer tudományos közleményéből egyet emelek ki, számomra ez a – tőle szokatlan – rövid írás fejezi ki a legmarkánsabban tudósi hitvallását, céljait és értelmezői tevékenységének főbb jellemzőit. Az írás címadása is sokatmondó: *Kutatói beszéd a kutatási elbeszélések között. Kontaktus-példák Ilyés Zoltán szövegeiben*. Három éve írta a miskolci Ilyés Zoltán emlékkonferenciára, tavaly jelent meg a szöveg. Számomra első olvasásra az volt a döbbenetes, hogy AGA milyen alaposan ismeri és érti azt a megközelítésmódot és reprezentációs repertoárt, amelyet a kiemelkedő tehetségű, tragikusan korán elhunyt Ilyés Zoltán igen eredeti módon képviselt. Persze, AGA írásának célkitűzése jól körülhatárolt és szerény. „Emlékének hódolva, a kutatott és a közlő kontaktuszónájáról „leolvasható” néhány példával kívánok egy valamely Ilyés-értelmezéshez hozzájárulni. Nem kivonat kivonata, inkább köztes impresszió, hogy Zoli a nyelvi-szövegértelmezési határövezetek megrajzolásával is komoly pontosítások révén segítette az elbeszélések elbeszélhetőségének értelmezését, avagy a realista etnogeográfus és a narrativista kisebbségkutató értelmezői szerepkörének tudatosítását.” AGA őszinte ember, nem titkolja csodálatát Ilyés Zoli tudományos teljesítményét illetően. Lássuk be, kevesen képesek elismerni a másik szakmai kvalitásait. AGA ilyen ember volt. S ez nem pusztán Ilyés Zoli esetében volt így. Tegyük hozzá, nyitottsága, konszenzuskeresése csak azoknak járt, akik kiemelkedőek voltak. Lesújtó véleménye volt a tehetségtelenekről, akik szerint ártanak a kialakulóban lévő hazai antropológiának. Írása – tőle megszokott módon – önreflexív felvetéssel indul. „Számomra Zoltán a nyelvi lelemények szakmai kontextusba emelésének igézetes példája volt, a magam túlbonyolító stílusát inkább tétova erdőjárásnak gondolnám, szemben az Ő földrajzos egzaktságával és terepismeretével, az ösvények tekergőzése melletti talajminőség-tapasztalat percepcióival.” Láthatjuk, AGA sincs hiányában a nyelvi leleményeknek.

Tisztelt Olvasó, csak néhány oldal és közelebb férsz AGÁ-hoz.

A.GERGELY ANDRÁS

Kutatói beszéd a kutatási elbeszélések között. Kontaktus-példák Ilyés Zoltán szövegeiben

Jelzett témaköröm messze nem követi mindenben Ilyés Zoli narratív retorikáját. Sajnálnivaló ez, de belátás kérdése is, képesek vagyunk-e egymás tónusát eltalálni valamiképpen, s ha nem, annak mi oka lehet. Saját interpretációm erről talán csak néhány ponton találkozna Zoli stíláriis készségeivel és multidiszciplináris szólásmódjával. Ebből Ő nem szükségképpen a kontrasztot, inkább a lehetséges narratívák sokszínűségét emelné ki, én pedig a „kutatói én” stilitarításon túli értelmező szerepvállalását hangsúlyozom inkább. Számomra Zoltán a nyelvi lelemények szakmai kontextusba emelésének igézetes példája volt, a magam túlbonyolító stílusát inkább tétova erdőjárásnak gondolnám, szemben az Ő földrajzos egzaktságával és terepismeretével, az ösvények tekergőzése melletti talajminőség-tapasztalat percepcióival.

Valójában amikor tárgykört kellett keresnem, melyben előadást vállallok, nem számoltam ilyen plenáris „főszereppel”, e rendezvény egyik alaphangjának elmuzsikálásával. Többen-sokan vannak, akiknek minden Zolit érintő kérdésben (is) több közvetlen tapasztalata van, ezért hát olyasmit választottam belátási felületként, amivel nem teszek ellenére, csak leíró módon közelítek készségeihez, ismereteihez, egész attitűdjéhez illő problematikához. Ez pedig ha nem is több, talán nem kevesebb, mint a kutatói habitus, a hitelességért folytatott kitartó küzdés, a megismerési tapasztalat személyes tudássá és megosztható értékmintázattá formálása a megjelenítés révén. Másképp mondva: a kultúráközi értelmezést olyképpen próbálom megfogni, mint interpretációs határzónák megjelenítésének hiteles eszközét, mely Zolinak föltétlenül sajátja volt. Viszont messze nem lehetek biztos abban, hogy ez a textus tetszene Zolinak, s elfogadná, megmosolyogná, vagy köntörfalazással kibélelt választékos udvariassággal elűtné és kibújna a szerepkényszer alól. Nem hinném, hogy méltónak gondolna egy merőben elméleti merengést saját narratíváiról, stílusáról vagy „üzeneteiről”... De lássuk meg, miegyéb sem marad számomra most már...!

Zoli munkássága annyira szerteágazó, mégis koherens, hogy legfennebb olvasgatnom lehet belőle, nem pedig „felhasználnom”. Ugyanakkor épp e respektus érzete ad kurázsit ahhoz, hogy megpróbáljak valami olyasmiről meditálni – amiről meglehet, még Ő is megtette volna valamikor. Ez pedig a *lehetséges több verzióból* is az a *kutatáselméleti kérdés*, mely a kutató szerepét, a kérdések és válaszok, talányok és felismerések közötti *válogatás módját és felelősségét* is a kutatói átbeszélés *normájától/normáitól* teszi függővé, melyek a terepen tapasztaltak elbeszélésének *hitélet* jelentik, garantálják vagy teszik esélyessé. Zoli tanulmányaiban, köteteiben, ha éppen nem a kétségkívüli *morfológiai* kontextusokat részletezi, sokszor fordul elő a szövegközi idézet – utalások sokasága rejlik a tolmácsolt, interpretált textusban. Ennek egyik konstans eleme sokszor, talán mindvégig is részben a *folytonos és többhelyszíni–többszínű terepmunkában lét* volt, részben pedig ama kötelezettség, mely a *hitelességet* szavatolja. Ezek között van, amikor kézenfekvő a *kutatói ráeszmélés*, a kérdések konzisztens, *helyben érvényes* valóságalapja, s van, amikor adott a *relevancia*, sok esetben a közlés egésze értelmében vett érvényesség, hitelesség, belátó vagy értelmező vágy a megértésre, megismerésre, a *valót mondásra*. A *narrált közlés* ugyanakkor mintegy nem „vonatkoztatható”, nem evidensen az „értők körén” túlra is visszavezethető minőség, s főként nem érvényesíthető magánérdekű normán túl is *bármely* kutatóra vagy *minden* esetben megjelenően. Többször-sokszor van, hogy ezt Ő maga is elismeri, kiemeli. A szempontok pluralitása éppúgy tudástapasztalata és eszköze is volt, ahogyan egy táj geomorfológiai változás-térképe vallomást tükröz munkakultúráról, történeti időkről, tájidegen vonásokról, emberi-közösségi függésrendekről, kapcsolathálózati normákról is.

A kisebbségi és kultúráközi érintkezés, a *csoportminőségű találkozások* témaköre, ezeken túl pedig a földrajzi-etnikai határzónák elemzése Zoli egyik kitartó, sőt kedvenc témaköre volt. Emlékének hódolva, a *kutatott és a közlő kontaktuszonájáról* „leolvasható” néhány példával kívánok valamely Ilyés-

értelmezéshez hozzájárulni. Nem kell mondanom, hogy nem valaminő „nagy felfedezés” tónusában, hanem a megértő és a tisztelő hangnemében vélek néhány momentumot kiemelni, melyek erre a *találkozási interakcióra, a nyelvi-szövegértelmezési határövezetek betájolására* utalnak, s melyek megrajzolásával Zoli is komoly pontosítások révén segítette az elbeszélések elbeszélhetőségének értelmezését, avagy valamely *realista etnogeográfus és a narrativista kisebbségkutató* értelmezői szerepkörének tudatosítását. Tudatosítást önmagában is, de valamelyest kollégái, diákjai nevében szintúgy, mint mindannyiuk számára tanulságként szolgáló megfigyelést.

Zoli kutatásaiban hangsúlyos szerepet kapott mindig is a táj, a tájbeélés, a szimbolikus határok kérdése, ezeken belül kiemelten a nyelvhatárok, a kulturális kontaktzóna, az etnikai zónák, a történeti-társadalmi hatásfolyamatok, határjelek, kölcsönhatások és mindezek révén persze a *határátjárások* egész óriási komplexumának egy-egy kistáji vagy települési környezetben megnevezhető univerzuma. Az *etnicitás és szimbolikus geográfia* roppant széles tematikai körén belül is alaphangsúlyt kapnak szövegrészeiben az *emlékezés – szöveg – értelmezés* hármasában elhelyezhető tudástapasztalatok. (Mármint azok, amelyeket ekképpen egyáltalán meg lehet jeleníteni – az adatközlő intimitásának, illő respektálásának felelősségével persze...!)

Idézem Zoltánt az aszódi *Etnikai kontaktzónák* c. kötetben közölt Hozzászólásából vett részlettel, ahol a határok és identitások kérdéséről Keményfi Róbert és Konrad Köstlin nyomán tesz észrevételeket: „...beszélhetünk-e nyelvhatárról a kommunikáció, az erősödő társadalmi és lakóhelyi mobilitás, a migráció korában? Az már kezdettől fogva nyilvánvaló volt, hogy a nyelvhatárt nem értelmezhetjük statikus választóvonalként. Nemcsak diakron perspektívából vizsgálva érzékeljük folytonos változásban, a szinkron vizsgálatok során is bebizonyosodott: a különböző kultúrákat elválasztó határ – így az etnikai térképeken ábrázolt nyelvhatár is – szituatív: más és más módon átjárható az egyes etnikai és szociális csoportok számára. Sokkal helyesebbnek tűnik *mentalitáshatárokról, a megértés és a tapasztalás határainról* vagy olyan szimbolikus határokról beszélni, amelyek a határátlépők cselekedeteit szervezik, átmenetileg vagy tartamosabban mobilizálják, átstrukturáltatják velük kulturális mintakészletüket, etnikus szimbólumkészletüket...” (Ilyés 2004: 10).

Az idézet ugyan nem „adatközlőtől” közvetlenül jön, de Zoli attitűdjét és szempontrendszerét jól tükrözi. S mert jellemző, hogy a szakirodalmi források mellett a megkérdoztetek aspektusára, véleményük tiszteletével együttes elfogadására építi munkái és tudományos nézőpontja éppen aktuálisnak jellemezhető (nyilván az idővel emitt-amott változó) értékelő aspektusát is, érdemes kiemelni a szövegből a *megértés és a tapasztalás határainak* „kulturális mintakészletüket, etnikus szimbólumkészletüket” érintő részét. Zoltán itt – nyilván más kontextusokban kihangosítható, megint másokban esetleg nem annyira feltűnő – narrációkról is szól..., amiként teszi ezt a kutatói narratíva jegyében *A kulturális kontaktzóna történeti változásai a Székelyföld keleti peremvidékén, az egykori Csík megyében* című tanulmányában is (lásd az aszódi kötetben, s másutt is!) az akkulturációs és asszimilációs folyamatokat érintve: „Az akkulturáció a kulturális antropológiától kölcsönzött definíciójának bevezetése azért tűnik szükségesnek, mert egy adott kisebbségi etnikum – esetünkben a Csíkszékre zömmel a 17–18. században betelepülő románság – *kulturális kontaktusok* révén kapcsolatba került a többségi etnikummal, amelytől különböző értékeket, szokásokat, viselkedési normákat, nyelvi elemeket, kézműves- és agrártechnikákat, intézményeket, mentalitást vett fokozatosan át, és beépítette azokat saját struktúrájába. Ez még nem jelent teljes beolvadást, de elvezethet az asszimilációhoz. Bár az etnikumok közötti ’határok’ nem egyformán ’átjárhatók’, az akkulturáció legtöbbször kölcsönös, a többségi népcsoport is vesz át kultúrelemeket a kisebbségtől, amit vizsgált területünkön jól bizonyítanak a székelyek román kölcsönszavai, az állattenyésztés technikái és terminusai, vallási és temetkezési szokások, babonák. Ez a kölcsönös folyamat különösen erős a hagyományosan nyelvhatároknak nevezett, példánkban inkább *kulturális*

*kontaktzónáknak*¹ tekinthető területeken, amelyeket igyekszünk földrajzilag elkülöníteni...” (Ilyés 2005: 56, kiemelések az eredetiben).

Másik szövegrészben, ahol a Keményfi és Paládi-Kovács által felvetett kontaktusterek régi és vitatható problematikájáról mint földrajzos ír, aki a természeti határolásokkal eleve zónákra tagolja a tapasztalt táji sajátosságokat és kiterjedéseiket, jelzi ennek érvényességét a társadalom szempontjából: „Érintkezési vagy kontaktzónákon olyan sávokat (és nem határokat) ért a néprajztudomány, ahol két egymással határos nyelvterület, népterület vagy kulturális terület kölcsönhatásai *különösen* erősek (Keményfi 1994). Más kérdés, hogy a vizsgálat bázisa, a műveltségelemek és a kulturális elemeknek a vizsgálatával deriválják és deriválták ezeket a kontaktuszónákat. Ebben a definícióban, ahol két egymással határos nyelvterület, népterület, kulturális terület, nyelvi, népi, kulturális kölcsönhatásai *különösen* erősek, a legfontosabb szó a *különösen*. Ami persze a legenigmatikusabb szó is, hiszen el kell döntenünk azt, hogy hol csap át a mennyiség minőségbe. Hol van annyi intenzív kontaktus, hogy egy kontaktjelenség, egy kontaktzóna alakuljon ki... (Ilyés 2004)”

Az enigmatikusság és a kutató döntése arról, hol is vannak, lehetnek a „derivátumok” közötti kölcsönhatások, itt is megjelenik mint értelmezés, elbeszélés problematikája, megoldandó és megoldható, de vitatható tartalma. Mint írásának absztraktjában megfogalmazza: „Dolgozatomban elsősorban arra a kérdésre keresem a választ, hogy a népi kultúra táji tagoltsága hogyan él a falusi társadalmak regionális identitástudatában: hol húzódnak és milyen tényezők jelzik ezeket a többnyire mentális határokat, illetve hol mosódnak egybe ezek a határok. Az adatközlők szemszögéből vizsgálom azokat a nem mindig helyénvaló megítéléseket, amelyek a kutatás elhamarkodott, tények által nem bizonyított kijelentésein alapszanak. Ugyanakkor dolgozatomban tartalmazza az átmeneti vidék körülírhatóságának, sőt létezésének megkérdőjelezését is, mivel az ’átmenetiség’ a magyar népi kultúra táji tagoltságának kutatásában egy igen homályos és főképpen következtetlenségül használt fogalomnak tűnik” (Ilyés 2004).

A táji kultúra identikus tagolódásában tehát Zolinak a kissé következtetlenségül alkalmazott fogalommal szemben éppen kutatói identitása „tiltakozott”, avagy szembesült is az „intenzív kontaktusok” terén elbeszélte más kutatói nézőpontokkal. Zoli (azt hiszem kimondható: következetes kitartással) alkalmazta azt a narratív megoldást, amelyben a kutatói interpretáció felelőssége egyszerre kell integratív, a lehetséges sokféleséget egybefogóan, átölelően megjelenítő, de a téri és történeti, lokális és változásoknak kitett interpretációkat is felelősséggel tükröző. Egyúttal magát a megértést, kutatói pozíciót is – tehát nemcsak a lokális mozgásokat – egy lehetséges és szükséges dinamikai aspektusban találó reflexiós módot vállal: „A vegyes etnicitású, kettőnél több etnikumú településeken relatív etnikai, nemzetiségi vagy nyelvhatárról beszél. Joggal felvetődhet a kérdés, hogy beszélhetünk-e vagy beszélhettünk-e a kommunikáció, az erősödő társadalmi és lakóhelyi mobilitás és a migráció korában nyelvhatárról? Vagy beszélhettünk-e régen, tessék Balogh Pál *A népfajok Magyarországon* (1902) című nagyon szép térképekkel dokumentált könyvére gondolni... Beszélhettünk-e nyelvhatárról például akkor, amikor Viga Gyula is kimondja, posztulálja, hogy azért ne gondoljuk azt, hogy a hagyományos, rurális falusi közösségek olyan autarkok voltak. Ez is egy konstrukció. Egy ideológiai konstrukció, amikor azt mondjuk, hogy igen ezek a paraszti közösségek alig mozdultak ki a falujukból, ott voltak, olyan bodenbevusztok voltak, a földhöz ragaszkodók, ahogy ugye a német irodalom is mondja. Nem! Ez a paraszti autarkia és mozgásképtelenség vagy szesszilitás, helyhez kötöttség, ez korántsem volt ilyen. Hiszen a földrajzban régebben előjött vásárvonal-teóriák is, a mozgások is mind ezt bizonyítják. Nyilvánvaló számomra, és többek számára, hogy a nyelvhatárt semmiképpen nem értelmezhetjük statikus választóvonalaként. Ezt nemcsak diakrón értelemben mondhatjuk így, hanem a szinkronvizsgálatok során is bebizonyosodhat, bebizonyosodott: attól függ, hogy mennyire vagyunk nyitottak, vagy

¹ Érintkezési vagy kontaktzónákon olyan sávokat (és nem határokat) ért a néprajztudomány, ahol két egymással határos nyelvterület, népterület vagy kulturális terület kölcsönhatásai *különösen* erősek (Keményfi 1994: 13).

mennyire engednek bizonyos ideológiai prekonceptióink és konstrukcióink erre rájönni. Tehát bebizonyosodhat, bebizonyosodott, hogy a különböző kultúrákat elválasztó határ, így az etnikai térképeken ábrázolt nyelvhatár is szituatív. Egyrészt más-más módon átjárható az egyes etnikai és szociális csoportok számára. Sokkal helyesebbnek tűnik mentalitáshatárokról, a megértés, a percepció, a tapasztalás hatáiról vagy olyan szimbolikus határokról beszélni, amelyek a határátlépők cselekedeteit szervezik átmenetileg vagy tartalmasabban, mobilizálják és átstrukturáltatják velük kulturális mintakészletüket, etnikus szimbólumkészletüket. Tehát én sokkal inkább az ilyen határátlépéseknek az interaktív cselekménysoraira koncentrálnék...” (lásd a szövegrészt az aszódi kötet előadástextusában, Ilyés 2004).

Amiért mármost mindezt (talán nem ok nélkül, vagy nem fölöslegesen) idéztem, nem egyéb, mint egy mai, a szaktudomány keretein belül is egyre masszívabbá váló módszertani – és szemléleti – vita, amely a hagyományosan néprajz/antropológia, vagy szociológia/kommunikációelmélet, vagy történettudomány/életútkutatások területein úgy jön elő, amit példaképpen „a realista és a narrativista tudományfelfogások közötti különbségeket egy paradigmatis vita kapcsán, a biográfia módszer felhasználása” szempontjából megidéz Bögre Zsuzsa (2020) egyik legutóbbi írása, aki végigveszi a brit, amerikai, német és francia nézeteket a kulturális kontextusok, az élettörténeti elbeszélések érvényessége, a referencialitás és a reflexivitás problematikát. Bögre itt szinte azt a konklúziót emeli ki, hogy „minél reflexívebb egy történet, annál több kontextus van benne. Ez a módszertani kérdés, annak ellenére, hogy régóta foglalkoztatja a kutatókat, a mai napig nincs kellően kitárgyalva, sokszor hallgatunk föléle, s úgy teszünk, mintha mindenki számára természetes lenne egy-egy tudományos szemlélet alkalmazása...” (Bögre 2020: 98). Exponálva kissé a kontrasztot és a párhuzamokat, a realistának vagy narrativistának posztulált két eltérő, paradigmatis gondolkodásmód összehasonlításával a módszertani tudatosságot kiemelve (belátásom szerint) Bögre éppen azt tekinti a kortárs szakterületi viták kifutásának, hogy harmóniát lehetnének képesek teremteni a módszertani apróságok fölött dülő fenekedett viták között, ha nem makrancolnának a vagy-vagy aspektusokon, hanem a narratívák narratíváit gyártva is elismernék más narratíva-gyártások létjogát a hasonló vagy rokon platformokon. Zoli ebben a kontrasztok és párhuzamok, morfológiai jegyek és változók, tudományos igényű leírás és személyes tartalmú kontextusok együttes érvényesülésének közös jegyeit tekintette specifikus aspektusnak, melyhez hozzárendelendő az objektívnek mondott és rendszerszerű összefüggések számos jegye éppúgy, mint a kutatásban részt vevők személyes, perszonális késztetettsége a meghatározásokra, kimondásokra, közelítő jelzők megtalálására. S úgy vélem, ebben éppen az átbeszélés normája, a releváns közlésmód, a hiteles érzékelés és „közvetítés” narratívája az, amiben a kutatói beszéd éppúgy része a partner kommunikációjának, mint az elhallgatások vagy a benyomás-közlések, a szövegértelmezések lehetséges nyelvi megfelelői is meghatározó tartalmi a kultúráközi határhozvezetek meghatározásának vagy átjárásának, az ezeken belüli percepcióknak és szimbólumközléseknek, a közléshatár-átlépési interakcióknak, a narrált közlés metódusainak és megértészónáinak, a mentális határhozvezetek kísérleti megértésének *különösen* erős kulturális interferenciái. Úgy vélem, Ilyés Zoli publikált szövegeiben és alkalmi előadásaiban is jelen volt és maradt ez a *kutató és a közlő kontaktuszónájáról* „leolvasható” néhány fontos momentum, erre került mintegy szabályozó eszközként a megismerés határait tudatosan kezelő kutatói aspektus, mely mind a szöveg-egész egyes részeiben, mind a kutatói összegzés főbb jegyeiben kijelöli helyét az *emlékezés – szöveg – értelmezés* hármásában elhelyezhető tudástapasztalatoknak.

Változás, változtatás, a múlt elengedése mint feladat, avagy a – Szabó-Tóth Kinga megnyitó beszédére utalva – a változásmegértés elmaradhatatlansága folyamatosan jelen volt Zoli szakmai kihívásai között. Itt „elengedés” helyett inkább *értelmező feltárást* mondanék, ami Zoli „közlekedése volt” határok közötti és fölötti értelemben, midőn a maga válaszaival egy timid döntést nyújtva találta meg a konstans és a változásban jelen lévő komponensek értelmezésben. A kutatói beszéd, mely a maga közvetítő funkciójában a szinkron és diakron hatásokkal egyidejűleg számolhat, végső soron a kutatás elbeszélőjének felelős pozíciójában számol az intim határátlépésekkel is, melyek „a

határátlépők cselekedeteit szervezik, átmenetileg vagy tartamosabban mobilizálják, átstrukturáltatják velük kulturális mintakészletüket, etnikus szimbólumkészletüket...” (Ilyés 2008: 15).

S ennek jegyében is fontossá válik a nem egyszerűen a „relativista vagy narrativista” koncepciók, tematikus mezők közötti döntés a kutató aspektusából, hanem talán mindezek összehangolása, az „interaktív cselekménysorozatok” tudományos határátlépéseit vállaló magatartássá alakítása. Vagy ahogyan Biczó Gábor megidézte James Cliffordot: versengő, „egymást átható diskurzusok” zajlanak itt, a Másik tudását, szóhoz juttatásának esélyét elismerő attitűd érvényesül eközben (participáció mellett applikáció, kollaboráció stb.), melyben nyilván helyet nyernek a hatalmi beszédmódokkal a bennszülött paradigmáinak megértése értelmében gyakorolt entitások is, de legalább annyira (vélem én) a hatalmi beszédmódok elleni közösségvállalás részvételi gesztusa is megnyilvánul. Zoli esetében mindenképpen így volt, így lehetett ez. És releváns itt Biczó megvilágítása, hogy a szocioökonómiai érdeklődés közben a kutató maga is tagja a „kortárs kultúrák bennszülötteinek”, a bennszülötté válás mint kortárs lokális jelenség valóban egyfajta kutatói respektus feltétele is – de éppen Zoltán esetében ez működési alapfeltétele is volt. Bennszülötté vált több helyen is, relevánssá és érvényes értelmezővé! Mássága szinte sehol sem volt valódi másság, csak inkább közelítő azonosság...! Koloniális világ és lokális közösség Zoli számára a verbális határátlépés színtere maradt – mondhatnám nemcsak konstataulta az időben is látens és folyamatos újratervező közösségek létét, de jelen is volt napi létükben, „családtaggá, a mi fiunkká” vált számukra, ezért például a kritikai antropológia kritikájaként nem elméletírói szerepben, hanem a lokális szerepvállalás formájában volt részvállaló. Ennyiben is tanulság műve és pályája: nemcsak romák, távoli bennszülöttek, ismeretlen népek ilyenek a kutató pillantása számára – mi magunk is azok vagyunk, avagy a kutatott terepeink önmaguk számára is úgy „ők”, hogy azok egyúttal „mi” is vagyunk...

Ezt Zoltán nem „üzente” – de cselekedte. Érdemes lenne (ebben is) követni Őt...

Felhasznált irodalom

- Balogh Pál (1902) *A népfajok Magyarországon*. Budapest, Magyar Királyi Vallás- és Közoktatásügyi Ministerium.
- Bögre Zsuzsa (2020) Még egyszer: mire jó a biográfia? Tanulások egy paradigma-vita kapcsán. *Kultúra és Közösség*, 3. sz. 97–104.
- Ilyés Zoltán (2004) A határfogalom változó tartalmai a geográfiától az empirikus kultúrakutatásig. In: Kovács Nóra, Osvát Anna, Szarka, László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 9–16.
- Ilyés Zoltán (2005) A kulturális kontaktzóna történeti változásai a Székelyföld keleti peremvidékén az egykori Csík megyében. In: Klamár Zoltán (szerk.) *Etnikai kontaktzónák a Kárpát-medencében a 20. század második felében. Nemzetközi tudományos konferencia*. Aszód, Pest Megyei Múzeumok Igazgatósága, Petőfi Múzeum, 56–76.
- Keményfi Róbert (1994) A kulturális határok értelmezésének kérdéséhez. *Folklor és Ethnographia* 85. In: Ujváry Zoltán (szerk.): *In memoriam Sztrinkó István. Folklor és Etnográfia* 85. Debrecen, KLTE, 13–22.

Autentikus és inautentikus diskurzusok a kortárs magyarországi afrozenében és koncert-platformon

POVEDÁK KINGA
ZeneAGAntropológia

Nem emlékszem az utolsó találkozásunkra. Rossz érzés. Tudom, hogy sokáig terveztük, majd jössz hozzánk. Terveim voltak Veled. Mert úgyis benne lettél volna, segítettél/ szerveztél/ meggyőztél/ írtad/ olvastad/ szerkesztetted/ kiadattad/ recenzáltad volna. Mint annyi mást. Megszoktuk ezt tőled. De azt hiszem, ezt talán még jobban. Hiszen a zenéről lett volna szó. Ami nélkül Téged elképzelni lehetetlen volt. Mindenki sejtette, mennyi minden fért el Benned, de csak sejtette. A több ezer tanulmányban, a sorra megjelenő kötetekben, megbecsülni sem merem, hogy hány tudományterület tudásanyaga, hány ezer kötet és hány ezer olvasással töltött óra sűrűsödik össze. Hogy csináltad minden nap hajnalig, alvás nélkül, megállás nélkül, újból és újból fellelkesülve? – nem tudom. Szerintem más se nagyon érti. De abban biztos vagyok, hogy zene nélkül nem ment volna. Vagy legalábbis nem így ment volna. Kellett hozzá valami afrodiziákum, annyi bizonyos. És ez a Te esetedben tényleg afro volt. Gyakorlatban, rituálisan, spirituálisan és társadalomtudományosan is. Ismerve Téged, nem számít meglepőnek, hogy a hazai zeneantropológia egyszer csak kirobbant belőled, a hazai tudományos közegben majdhogynem gyökértelenül. Rádadásul nem is gyermekbetegségekkel, hanem olyan recens zenantropológiai, zeneszociológiai, pszichológiai, történelemtudományi szakirodalmi bázisra építve, amely hallatán bármely, e diszciplína művelése terén jelentősnek számító külföldi szaktekintély csak elismerően bólogatna.

A zene mindenkié, minden zene mindenkié, de semmilyen zene sem csak zene. És ez kiderült az általad felkarolt, rajtad keresztül hangot kapó, megszólaló (főként) fiatalabb kutatók tanulójaiból is: a szubkulturális, alternatív, folkloreszk, vagy éppen politikai jelentéstartalommal bíró elemzésekből. Ahogy fogalmaztad: „Ez a terület csupán egy-két hazai kutató munkásságának margóján sejlik föl, szélesebb körben nem is ismert, s még kevésbé használt megismeréstudományi tematikát ölel fel. Rövid összegzésben azt a (majdnem kézenfekvő, de zenetudományi kutatásokból korántsem igazolható) feltevést lehet mindebből kiemelni, amely zene és politika összefüggéseire épül. Számos távoli társadalomtudományi tudásterület felől kevésbé értelmezhető, miként függ össze a zenei kultúra a politikai kultúrával, avagy a zenei aktivitás a politikai részvétellel, de e köztes tartományban ugyanakkor olyan átmeneti vagy szubkulturális szcénák, élményközösségek és értelmezési horizontok vannak, melyeken belül a társadalmi kultúraformálás és kultúraformálás, interetnikus kommunikáció és művészeti-alkotói kifejezés-gyakorlat minden másnál evidensebb.”¹ Jó volt, megerősítő volt e soraid olvasni, amikor azon merengtem, vajon van-e realitása a keresztény könnyűzenéről doktori disszertációt írni úgy, ahogy én tettem, és hívhatom-e magam zeneantropológusnak mindezek után. És te mint opponensem, ebben mellém álltál, „ki igen, ha te nem?!!!” – jött a válasz. Érzékeny lélekként értetted az érzékeny lelkek rezdüléseit.

A terv, hogy felpozícionálnék a hazai zeneantropológia alvó-álló vizét, nélkülöd, úgy, ahogy Veled történhetett volna, nem sikerülhet. Egyik utolsó leveledben, hálálkodva a köszöntésedre írt tanulmányért, így búcsúztál: „Ennyit hirtelenjében, és még a sok-sok-sokszor ismételt igaz KÖSZÖNETET...! Legyünk jók, ha tudunk...!! És biztosan tudunk!” Ennél jobban én sem tudom megfogalmazni ugyanezt Neked. Kösssss, hogy voltál/vagy továbbra is nekünk!

¹ A.Gergely András: Zene mint politika? In A.Gergely András (szerk.): *Zene és/vagy politika. Zeneantropológiai megközelítések.* MTA Politikai Tudományok Intézete Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont, Budapest, 2010, 6–12.

A.GERGELY ANDRÁS

Autentikus és inautentikus diskurzusok a kortárs magyarországi
afrozenében és koncert-platformon
/Zeneantropológiai esettanulmány/

Afrika Party évente többször és egyre több helyen... Dobfesztivál Dévaványán, Afrika Falu a Művészetek Völgyében, Afrika-napok iskolákban, tánctanítás, dobleckék, afrikai előadók szereplései klubokban, koncerteken, work-shopokon, rögtönzések aluljárókban, expókon, felvonulásokon, fesztiválokon – egyre gyakrabban afrikai dobo(lá)sok mindenütt...! Javarészt olyanokból álló dobcsapatok révén, akik nem afrikaiak...

Terjedő afrokultúra? De mégis, hát mi ez? Kultúraátvétel? Fogyasztói piaci olló nyílása a szórakoztatóipari térben? Eredetiség keresése a művi, globalizációs hullámban? Eszközigényes beszédkényszer? Az egzotikum és a világnézeti kikapcsolódás találkája a féllegalitásban? Vagy valóban új, alternatív társadalmi igény a kortárs afrikai népzene megismerésére? Egy hangszerkínálat ügyes PR-ja és kereskedelmi értékterének megformálása? Van nekünk ekkora „Afrika-piacunk”? S éppen maga a Fekete Földrész van jelen ezen a megnyíló téren belül, vagy csupán az úgyarmatosítói, akik immár eredeti zenéjétől is megfosztják? Ez a kihívó témaköre lenne a kultúraközi randevúkat zenei oldalról szemügyre vevő áttekintésemnek.

Áttekintést mondok, holott legalább annyira kritikai, amiről szólok, mint amennyiben tézisem kerete olyasfajta metahistorikus elbeszélés, amely megannyi más narratívát fog át, de várhatóan nem fogja tudni az összeset átkarolni. Sőt, még indokoltabb lenne, ha visszafognám magam és az autentikus vagy inautentikus diskurzus kifejezést a hivalkodó címen túl nem használnám a továbbiakban... Elbeszélésem végére az Olvasó is érteni fogja, miért... – itt a helyzetkép bonyolultságáról csupán egy párhuzamos problematikát hadd idézzek fel. Az afrikai (és afro-amerikai, afro-európai, afro-orientális) zenei műfajok, előadói életművek és a fogyasztói piacon tált megjelenítések analogikusan elképzelhetők úgy, mintha egy nagytérségi kommunikáció széles tartományában megszólaló hangok és jelképletek univerzumából idéznénk föl zenei mondatokat, dikciókat, szavakat, toposzokat, jelentéseket. Ha például Ózd környékén, mondjuk Kissikátorban valaki „palócosan” beszél, annak fonémáit lehet, talán „Sálgótárjaanban” is megértik, de kiejtés szerint mégsem fogják fonetikáját önként követni, mert a nyugati palóc és a keleti palóc (barkó) nyelvjárás itt-ott azért csak-csak eltér. Ha ehhez a térség fölött elterülő gömöri palóc nyelvjárást és átszüremlő hatásait is hozzávesszük, árnyalódik a jelentéskör. De ha a palóc(os) nyelvi eszköztárat ezután Mikszáth-elbeszélések anyagában látjuk viszont, ahol a polgári irodalmi nyelvhasználatba ágyazottan jelenik meg, már gyanakodhatunk, mennyire maradt meg az „eredeti”, autentikusan paraszti nyelvezet és beszéd. Sokaknak, olvasóknak és akár nyelvészeknek is ez a konvencionális nyelvmegmaradási folyamat az elmúló, változó nyelvjárási hagyomány konzerválását, a „hiteles” egykori nyelv-anyag túlélését szimbolizálja. Mármost kérdés, ha Szécsényben vagy Borsodnádason egy amúgy jó adottságú iskolában a magyartanár Mikszáth nyomán igyekszik tartósítani az egykor ékes nyelvi-artikulációs gazdagságot, mennyire lesz ez a szándék néprajzi-antropológiai értelemben hiteles. Hasonló kérdések a stílustörténet megannyi korszakában, a művészet- és kultúrhistoria ezer területén, a muzeológiára vagy a turisztikára mint iparágra beállított óriási térségek tárgyi vagy más kultúraközvetítési eszköztárára egyaránt érvényesek, a palóc példa itt csupán a stilisztikai problematika közvetlen „hazahozatalának” konkrétságát kínálja. Annál is inkább, mert amikor egy Magyarországon működő, afrikai humanitárius célokat szolgáló alapítvány (az „Afrikáért Alapítvány”) palócföldi iskolákban végzi népszerűsítő interkulturális munkáját (európai pályázaton elnyert pénzből, amely Afrika megismertetését támogatja), s eközben a már palócságukat jócskán elveszített szécsényi iskolásoknak afrikai zenét mutat be (jobbára magyar zenészekkel, de kongói „törzsfőnökkel”), akkor itt vajon a hitelességnek és hitelhiánynak nem ugyanazon léptékéről, vagy

épp interkulturális transferről van-e szó...? Az afrikai zenei szcéna térbeli osztottsága, zenei nyelvjárási tagoltsága épp oly sokrétű és sokszereplős, mint a palóc példa „dialektusainak” változatai – némi eltéréssel persze, hisz a palóc táj zenei narratívái ezidáig a legkisebb mértékben sem lettek a világzene részeivé, ha talán összegyűjtöttebbek és feltártabbak is, mint a kortárs afrikai zenei műfajok és interpretációk.

Ugyanakkor nincs egyetlen hajógyári Sziget-fesztivál ma már, melyen ne lenne jelen öt-hat autentikusan afrikai tónusban és (részben) afrikai zenészekkel játszó zenei celebritás, akik származás (olykor 300 vagy 600 éves zenészi múltra visszatekintő griot-családok tagjai)¹ és mintegy „vérükben hordozott” technikai tudás, művészi alkotómunka és előadói stílus reprezentánsaiként a befogadók előtt ne „autentikus” afrikai dalokat (egymás közt szólva: nemegyszer immár világzenét) kínálnának a közönség számára – az extázisig hangolt, szcenikailag kimunkált és technikailag perfektualizált minőségben. Ámde afrikai-e mindez? Azonos-e azzal, amit Dél-Egyiptomban, Kelet-Szudánban vagy Észak-Maliban a falusi muzsikások produkálnak? Dialektusok, zenei nyelvjárások alapján alig van az elképesztő méretű afrikai földrész bármely pontján két (akár szomszédos) falu, ahol ugyanazt a dialektust, ugyanolyan hangszereken vagy azonos vokális/instrumentális eszköztárral és egyező tartalommal beszélnének el. S akkor még ott van a tartalom közvetítésének, a mondanivalónak, az improvizációknak, az effektusok használatának, az előadói stílusbravúroknak hatalmas tárháza, ott van a hangszerkészítés és -kezelés nemcsak roppant eltérő minőségeinek, hanem a közlési szándék intencióinak kérdése is... Talán nincs beszédesebb példa, mint mikor a kongói France Mutombo egy koncertszerű játéka után feltett kérdésre – milyenek az autentikus afrikai hangszerek...? –, szerény őszinteséggel úgy válaszolt: nem okvetlenül ilyenek, mint a sajátjai, mert a városi vagy falusi muzsikások azt használják, amit elérnek, s az európai piacra háziipari szövetkezetek által „hitelesen” elkészített hangszerek helyett a helybeli muzsikásoknak csak olyanok állnak rendelkezésére, amilyeneket maguk gyártanak vagy szereznek, adott esetben a drága, speciális bőrbe vont tökhéj helyett konzervdobozba rakott kólásüveg-kupakok szolgálnak csörgőhangszerként... Akkor hát a kólásdoboz, műanyag kupakokból font csörgő lenne a hitelesség aktuális tárgykultúrája, vagy az európai múzeumokban látható arany lantok és nemesfa-faragvány díszdobok...?²

Mindezek felül, a zenei örökség, előadói stílus, eszközhasználati specifikumok és zenei nyelvjárási dialektusok mellett még felosztható az afrikai zenék exportálásának és magyarországi importjának több területe a zenészek származási országa, szórakoztatási helyzete, befogadottságának mértéke szerint is, továbbá még eltérőbb mindaz, amit a hangjelenségek rítusában megforgalmaznak, végső soron pedig mindeme kontextus nem független az előadók és a befogadó közeg közötti alkalmak (színpadi, fesztiváli, stúdió-beli, utcazenei, demonstrációs, oktatási, reprezentatív, stb. megjelenések, szcénák) változataitól sem. Ha egy marokkói francia muzsik, Abdul Aziz Párizsból jövet Budapesten alakít ki dobiskolát, ahol guineai, mali, szenegáli, elefántcsontparti vendégmuzsikussal egészíti ki a saját tanulmányait és adja át „hozott” tradicionális tudását, akkor mind tartalmi, mind stílusi, s olykor még technikai kérdések terén is egészen másféle gyakorlatot fog bevezetni hiteles dobtudásként, mint a ghánai hatást szenegáli ismeretekkel elegyítő és éppúgy hiteles megszólaltatás tökélyére törekvő Fehér Károly, aki eredeti afrikai oktatók hiányában maga indított dobtanfolyamot a 2000-es évek elején Budapesten és a dévaványai dobfesztiválon...; és ismét más Mbaye Ndiaye vállalása, aki reprezentatív önképe szerint „az első kábé, aki hozta a dobort és aki csinálók itt dobtanítás Magyarországon 1997-től”, mint előtte hét évig a Szenegáli Nemzeti Balett táncosa és zenésze, majd a Budapesten létrehozott

¹ Griot („igric”, jokulátor, történetmondó előadó): a nyugat-afrikai zenész-familiák kivételezett szereplője, egyes (mende, mandinka) zenei hagyományban a törzsi/népi kulturális örökség legfőbb képviselője. Legjelesebb előadói személyiségek balafon, djembe és chora-játékosok is, utóbbi húros hangszer a mandinka zenei kultúrában csakis egyes nemes (Koyate, Kante, Kende, Diabete, stb.) családok leszármazottainak kiváltságos előadóművészetére épül, mások számára a hangszer használata a konvenciók alapján nem ildomos – a világzenei hatások révén azonban, s főleg a „más világokban” ez a normatív kizárólagosság már nem teljességgel érvényesül.

² Autentikus afrikai ütőhangszerek, dobok és zenekarok egyik nemzetközi weboldala (2009.07.18.) <http://patlotch.free.fr/text/1e9b5431-1330.html> ; <http://patlotch.free.fr/text/1e9b5431-143.html>.

Afro Magic vezetője, aki úgy látja: „Hát igen, nekem sok lehetőség van megkapni itt, tudod Európa és minden, anyagilag például, tudom mutatni nekem kultúrám, mert itt tudom élni kultúrám, mert Afrikában például sok ember zenél, nem annyira kényelmes, de itt például Magyarországon, nekem van, mert Magyarországon nem sok afrikai kultúra van. Amikor jöttem ide, láttam, nincs itt sok afrikai kultúra, gondoltam akkor ez nagyon jó itt”.³

A fenti állítások látszólag összefüggéstelen konglomerátumba zavarodnak... Pedig ezek csupán a rendezett (bár kétségtelenül a problematikák sűrűjébe vezető) kérdések felé vezető ösvények nyitó szakaszának témakörei. Mindössze annak illusztrálására szolgálnak, hogy a hitelesség mint a kulturális antropológia klasszikus terepkutatásainak egyik legsúlyosabb alapkérdése miként is áll a zenei dialektológiai rendszerektől független, nem zenetudományi, hanem zenei antropológiai problematikák kontextusában, a jelen Magyarországon, egy fővárosi kulturális szcéna belvilágában. Az autentikus és a művi-utánozott-hiteltelen minőségek ilyen viszonyítási kérdése ugyanis éppen a helyzetek, interpretációk, közlők és befogadók közegeiben nem az esztétikai tisztaságú, sterilen elméleti, normatív vagy esszencialista megközelítések alapján föltehető hipotézis problematikája, hanem épp oly jogosan a kultúrák, szubkultúrák, közléskultúrák, közvetítő és befogadói kultúrák változó minősége, továbbá reprezentativitása alapján megfogalmazandó állapotrajz narratívája is. Ezenfelül, amiként az antropológiai típusú kultúrakutatásokat nem az érdeklő elsősorban, megfelelő a kutatók saját nézőpontja szerinti, saját értékrenddel mért fogalmainak a kutatók kultúrája, ez esetben is az a fontosabb: ők maguk, a szereplők és a rendszer aktorai, formálói miként és miért, mennyiben és mihez képest tekintik autentikusnak az adott kulturális kifejezőmódokat. Ennek kibontása révén ezt a hitelesség és innovatív értékminőség, formatív tartalom és interaktív kommunikáció-tematikát vállalom bemutatni egy rövidebb időhosszban mérhető terepkutatás elméleti konklúziói révén, s összefüggésben mindennek mintegy „zenepolitikává” válási kérdéseivel.

Az alaptónushoz – egy térségi idill idézete

„Afrika legszebb ajándéka a világnak, a ritmikus kerék... Ez a ritmikus játék hangzik fel valahányszor a falu térségében, szárnyal erdőn és mezőn túl a nap tétlen és meglevenedő pillanataiban és mindannyiszor, amikor valamilyen ünnep, vagy szertartás van. Amikor ezt a zenét játsszák, az emberek mindössze ezt mondják: 'forog'. A faluban mindenkinek, a legkisebb lánykától a legvénebb nagyapóig megvan a maga módja, hogy miképpen lép be a ritmikus játékba – dobon, kivágott fatönkön, üvegen játszva, miközben nyelvükkel, ujjakkal csettintgetnek, vagy valamiféle más, húros hangszere, ócska gitáron játszanak.

Ez a „kerék” több napon és éjszakán keresztül tud megállás nélkül forogni. A falubeliek pillanatnyi hangulatuk, vagy közérzetük szerint belépnek, vagy kiszállnak belőle. Ha kilépnek, azért teszik, hogy enni, dolgozni, vagy szeretkezni menjenek. Aztán visszajönnek.

A nagyváros afrikai embere számára az a legmeglepőbb az erdő ritmikus gyakorlatában, hogy nincs mellébeszélés, társadalmi hazugság. Az vagy, aki vagy, ritmusod elárulja, lehetetlen színlelni. Ha olyan ritmust akarsz játszani, ami nem a sajátod, nem tarthatsz ki egy éjszakán át.

A baj abban áll, hogy az ember nem hallja már a szívverését, azt a metronómot, ami a mellkasában dobog. Ez azt jelenti, hogy az ember nincs egészen jelen. A nyugatiak nem laknak már teljesen a testükben. Pedig a test a legszebb hangszer a földön. Tökéletesen kifinomult hangszerdoboz”.⁴

A zenei poézis életvitelre tükrözött ekkénti megjelenítése számunkra mintegy „hitelesíti” az afrikai és európai előadói vagy szubkultúra-aktivitási másságot. E másság nyugatiak számára evidens jele, hogy megkülönbözteti az írott (s persze kortárs értelemben a képre írott, filmes, discomixel,

³ http://www.bevandorlo.hu/?page=todd&video=mbaye_film&interjuk=Mbaye-1%20interjú

⁴ Patrice Van Eersel: *Az ötödik álom*. Ferenczy Kiadó, 1994. http://almodok.blogspot.hu/tag/megtalalni_helyed

épületvetítésekkel aurát teremtő, szcenikailag perfektualizált, underground életvitelbe, öltözetbe, divatba kódolt vagy viselkedési reprezentációkká vált alternatív közlésmódjait), valamint a „népi”, organikus, folklorikus közlésmódokat egymástól, vagyis a népi kultúra mint a tudatos, konstruált műzenétől eltérő minőség rangkülönbségét ezáltal vitathatatlan kánonná emeli. A népzeneben indifferens „szerzői” jelenlét persze elsősorban a lokális miliőben nem nyeri el rangját a siker- és üzletképes presztízs értelmében, nincs szavatolt copyright-ja, hanem inkább kommunikatív értéke van; ugyanakkor mégis elnyeri, mert a hivatásos „komponista” nélküli előadói műfajok művelői, gyakorlói, megjelenítői éppúgy ismerik vagy fölismerik egymás stílári narratíváit, mint a műzenei szerzők vagy műélvezők egymást közt. Stílári narratívának azért nevezem, mert a professzionális zeneszerzői és előadói világban a védjeggyel megformált produktum, a szerzemény, mű, kompozíció, jogvédelem a közfelfogás legevidensebb haszonterméke volt a technicizált rögzítés és közlés/sugárzás kezdete óta, szemben a népművészetekben elhalványodó „eredeti” szerzői vagy előadói státussal, amely erre nem tartott igényt, s ahol a hagyomány épségben megmaradásának kérdése sokkal inkább úgy vetődik fel, hogy maga az előadó lesz az „őseredeti” közlés megjelenítője, azzal együtt, hogy a szabott attrakciós határok között ő maga variál és alkot újra. A magyar zenefolkórban e témakör kutatása korábban Kodály, Bartók vagy Lajtha László révén került megvilágításba, utóbbi szerint: „a népzene par excellence a variálás művészete” (idézi Schaeffner 1943:217).

A variabilitásnak az autentikusság zenei határain megjelenő teljesítményeiről nem csupán a „szerzői én” szociológiai jelentőségéhez köthetően alakult ki elfogadottsága az utóbbi mintegy félmásfél évszázadban (lásd többek között Adorno 1970:330-472; Einstein 1990:167-240; Elias 2000; Losonczy 1969:3-78, 191-205, 214-217; Bohlman 2004; Robecchi 2009; Darvas 1977:9-23, 273-312; Schaeffner 1943; Tchebwa 2005), hanem részint a zene mint társadalmi integrációs közvetítőközeg funkcionálását, manipulálását, fogyasztóivá válását értelmező rendszerek sajátjaként, részint pedig a zene társadalmi hatásfolyamatainak szubkultúrákba tagolódását közelebből szemlélő felfogások egyik fokmérőjeként is. A szubkulturális mediatizáció, amely nem kizárólag a sztárformálás és kultuszképződés terében alakít ki új értékrendet, vagyis nem pusztán az előadói imázs-kreáció ellentmondásos és hullámtermészetű jellegzetességét követi, amúgy a média közvetlen befolyásán túl vissza is hat magára a keltető-élesztő-kibocsátó miliőre is: a médiatartalmak szinte generikusan átértelmezik például a zenészeket kibocsátó kulturális csoportokat, átírják a fogyasztói csoportok határait, sőt visszahatnak a tradicionális felfogásmódokba kódolt stílári elemekre is. A kulturális narratívák ekként a szerzőiség és kollektív befogadói funkcióit is lassan már meghatározni látszanak. A címben fölvetett kontraszt alapján tehát az inautentikus válik sokszor autentikussá ebben a szcénában, mert fogyasztóiséga mintegy „visszahitelesíti” azt, ami nem okvetlenül, vagy nem minden tekintetben hiteles önmagában. Az általam alább majd közelebből leírandó jelenség-együttesben például a Buena Vista Social Club kubai vagy a Fanfare Ciocărlia román példájához, Goran Bregovićhoz, vagy Nusrat Fateh Ali Khan késői felvételeihez hasonlítható alkotói reflexióként a számok, témák, dallamvilágok finom változása a felvevőpiac igényei szerint formálva úgy jelenik meg, hogy a maga „afrikás” hitelességét nemcsak színpadi jelenlétre stilizálja egyre több előadói csoport, de a tradicionálisan húszperces-félórás (esetenként több órás) szertartás-zenéket átalakítja CD-képes három-és-félperces töredékekre, ezen belül az előadói imázs formálásában pedig a többszólamú szereposztás helyébe a kiemelt szólista reflektorfényes attrakcióját helyezi, a táncnak hagyományosan dialogikus funkciója helyébe a látványelemek túlsúlyát illeszti be, stb. Ilyen példák az afrikai dobzenék értő ismerői számára seregestül adódnak a Youtube-felvételeken, ahol a „totem-zenei show” kerül előtérbe a látványpiaci szcénába szánt színpadi-fesztiváli termékeknél, míg a hitelesen „magánérdekű”, a szűk befogadói körre, lokális törzsi- vagy csoportszintű közönségre számító produkcióknál szemlátomást megmarad a „mezítlás” verziója annak, amiről mint tradicionális

zenélésről lehet beszélni egy afrikai falu piac-sarki szegletén vagy foci pályáján összeverődött muzsikos és táncos csoport közegében.⁵

A stílári és kulturális narratívák összefüggése a variabilitással még nem kínál okvetlenül elvont teoretikus értelmezést. Kézenfekvően más maga az afrikai utcazene, hitelesség, míveség, kifejezési hagyomány és újítás érvényesülési tere egy kistelepülés köznapi életében, eszköztárában és kommunikációs szcénájában, mint az afrikai fővárosi, európai világvárosi vagy amerikai bevándorolt miliókben. Annyiban „képletszerűen” mégiscsak lefordítható a folyamat jellegadó jegyeinek többsége, hogy a tradicionális afrikai közlésmódok (település-közi kommunikáció, lokális térben kialakult jelzőfunkció, konvenció-kötötte ritmusok és tartalmak átadása) a mikroközösségi szcénából már jobbára megváltozott kellékeivel kerül át a fesztiválképes nagyvárosi színházi, előadótermi, operai, balett vagy más kulturális piaci terekbe, ott professzionalizálódik, stilizálódik, eladhatóvá változik, versenyképessé alakul, nemzetközi hódító útjára indul, s viszi magával az autentikus kultúra „imázsát”, vízióit, képzeteit, egzotikumát is. Ez teljességgel megfeleltethető a Boglár Lajos által (számos művében és követőinek körében még több esettanulmányban-elemzésben) „nappali és éjszakai kultúrának” nevezett dél-amerikai bennszülött narratíváknak, abban is egyezve, hogy a nem mindig közvetlen gyarmatosított közegből érkező lokális kultúra is adaptálódni próbál (ha képes) a befogadói-megrendelői oldal igényeihez. Ennek ellenpéldáját ismerteti köteteken át és zenei, interjú- vagy társadalomtörténeti értelmezések alapján LeRoi Jones, aki a néger rabszolgák Újvilágba hurcolt tömegei körében megmaradt és átalakult zenei- vagy tánc-hagyomány alakváltozásait tárja föl a gospel és blues amerikai sikertörténetében. E folyamat végjátszmája nemcsak a tradicionális (vagy migráns, telepített, mesterséges vagy diaszpóra-) közösség megmaradását nem segíti, s nem egy-egy falu népének vagy szubkultúrájának túlélési stratégiáját és identitását szolgálja, hanem sokkal inkább a nagyvárosi kulturális adaptáció, akkulturáció és piacosodás hatásainak eluralkodását szolgálja. Központ nélküli kultúra alakul ki a belső migráció következtében, és tájakra, attrakciós terekre tagolódás bontja szubkulturális csoportokra az amerikai afrikaiakat, ezzel együtt zenei tradícióik átalakulását is meghatározza (Jones 1970:141-155).

Érdekes gondolkodástörténeti előzményei vannak e tagolódás- és felfogástörténet korábbi korszakának is: Max Weber a megértő szociológia alkalmazása révén (a Gazdaság és társadalom záróakkordjában, 1921–22) történeti alapon levezeti az oksági összefüggéseket a hangszerek anyagi keletkezése, alkalmazása és a használatukat körülvevő spirituális klíma szempontjából, és zeneszociológiai megfigyeléseiben (*Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*) összefüggéseket mutat ki a tőkés fejlődésben megmutatkozó társadalmi struktúra-értelmezések európai középosztályi változatai és a nem-európai zenei világok funkcionális harmóniáinak nem racionalizált világai, hangszerformálási és kompozicionális specializációi között.⁶ Hatása a társadalomkutatás utóéletére (messze nem függetlenül Adorno Új zenefilozófiájától) azzal is járt, hogy a kutatók különböző felfogást tükröző mozgalmak másként és másként tanulmányozták vagy szemléltették a tradicionális zenét, nem utolsósorban mint a modern, kortárs zenék forrásértékű hatásegységét, individuális és kollektív zenei műfajokat, elvont vagy magányosságba szorult személyiségek hangját és ritmus-érzékenységét (Courtilles – Prevost 2009). Ez értelmezésmódot részben követve, magam is úgy vélem, felhasználói oldalon a szubkulturális szűkkörűség és/vagy magányos marginalizáltság teremt életfontos teret a kollektív zenei szcénában, előadói oldalon pedig az erre ráépülő vagy ezt generálni is képes csoportszervező erők aktivitása formálja a hazai afro-zenei szubkultúra nyilvánossági piacra kerülését. Ennek azonban nemcsak megvan a maga időisége, de térbelisége is jellegzetes. Mert ha nem is rabszolgák és nem is kifejezetten csak afrikaiak tere, de az afrikai kultúrák követhető zenei lenyomatait átvevő magyar csoportkultúrák is

⁵ Kimerítő hangszer- és zenekar-történeti ismeretanyag található itt: <http://patlotch.free.fr/text/1e9b5431-143.html>, <http://www.djembe.com/?c=1&s=4>.

⁶ Lásd a szöveget on-line: http://www.textlog.de/weber_musik.html

hasonlóképpen belső tagolódás irányában reprezentálódnak, vagy mozdulnak el. E térbeliség háttértörténetéhez érdemes egy „lábjegyzetnyi” adalékot ide-idézni...

A városi térhasználat és szegregálódás az amerikai késő-feudalizmus és korai kapitalizmus mintájához hasonló tagoltsági mezőkbe sorolja a magyarországi afrikaiak szubkulturális csoportjait, melyek szegregációs térigénye szintúgy megjelenik mindennapi életük során, de mutatkozik kapcsolathálózataikban is. Budapesti térképre vetítve jellegadóan eltér egymástól a VIII. és IX. kerületi, a VII. és XIV. kerületi, valamint a budapesti agglomerációban élő afrikai migránsok identitáscsoportjainak számos sajátossága. A moderált létszám alapján (és vonatkozó kisebbségi vagy migrációs statisztika hiányában) nehéz lenne a származási, etnikai vagy nyelvi közösségek pontos helymeghatározása, de bizonyosnak tetszik, hogy a széttagoltság mellett apróbb helyi csoportok adnak arculatot és „csomósodási pontokat” formálnak a főváros térképén, kifejezetten az etnikai csoportokra jellemző együttélési stratégiák révén. A belső kerületek társadalmi térképén (Gyáni Gábor mikrotörténeti leírásával párhuzamban, de némileg ellentétben is) a 19. századi hatósági erőfeszítések az utca személytelen és semleges voltának fenntartására fokozatosan eliminálódnak: míg száz-százötven évvel korábban „különösen hatványozottak voltak ezek az erőfeszítések a munkásnegyedeken belül, ahol az utcák, egyéb közterek, sőt nemegyszer a lakások szorosabb hatósági-rendőri felügyelete éppen arra lett volna hivatva, hogy a közsféra polgári normáinak gyakorlati érvényt szerezzen, /.../ a nagyvárosok meglehetősen polarizált társadalmi szerkezete, melyben többnyire az alsóbb, a munkásrétegek, proletár társadalmi csoportok alkotják a számszerű többséget, ám mellettük az átlagost meghaladó mértékben vannak jelen a leggazdagabb, legtöbb hatalmi befolyással és presztízzsel rendelkező vezető osztályok tagjai. Ebben az éles osztálykülönbségektől szabdalta városi társadalomban az embercsoportok térbeli elhelyezkedésének kulcsjelentősége van. Olyannyira, hogy az eltömegesedő, mert népességszámban oly mértékben felduzzadó nagyvárosi társadalomban a pusztta tájékozódás, az eligazodás megkívánta megismerés elsőrendű eszközévé a térbeli lokalizáció válik. Az idegenek világának a boldogulásához, a mindennapi életvitelhez szükséges kiismerése már nem hagyatkozhat a pusztta vizualitásra; nem elégséges már a gyakorlott szem, az iskolázott tekintet, hogy eligazítson bennünket az idegenek, a nagyváros általunk személyesen nem ismert lakóinak identitása felől. A test külső megjelenésének, a ruházat, a gesztusok figyelmes tanulmányozásán alapuló „rendszerzés”, a város „szövegének” illetén „olvasása” nem lehetséges többé a modern (az ipari korszakban kiteljesedő) nagyvárosban. Fel kell hogy váltsa azt annak megfigyelése és állandó tudatosítása, hogy mi a dolgok térbeli rendje, hogy az ilyen és ilyen identitású (társadalmi hovatartozású) egyének és csoportok, vagy ez és ez a tevékenységforma hol is helyezkedik el a város térképén, /ahol/ az egyes társadalmi makro- és mikrocsoporthok egymástól eltérően vélekednek a nyilvánosság jellegéről és határáról, s ennek megfelelően köztéri viselkedésmódjuk szembetűnő különbségeket mutat. Vegyük elsőként szemügyre a nagyvárosok ökológiai felépítésében bekövetkezett döntő átalakulást, amelynek hatására a nagyvárosi ember a vizuális rendszerzésről kénytelen volt áttérni a térbeli lokalizációra, mint a dolgok és emberek közötti eligazodás fő módszerére”.⁷

Ez a migrációs stratégia, a polgári kori proletár népesség elegyedésének hatósági akadályozása ellenében a mai szabad költözés lehetősége és ingatlanpiaci terek időleges megnyílásai lehetővé teszik, hogy az afrikaiak egyes csoportjai maguk is részévé váljanak a főváros szociális topográfiájának, mikrokulturális szegmenseinek, lokális térhasználatok kialakulásának vagy tudatos „feltöltésének”. Láthatóan ezek azok a kulturális terek is, ahol az afrikai kultúra iránti érdeklődés teret kaphat, ahol megnyílhat Afrika-centrum (Almássy tér, Wesselényi utca, Thököly út, Visegrádi utca), vagy programok lebonyolítására kerülhet sor (Gödör klub, Corvin-tető, Tűzraktér, Vágóhíd, Hungexpo, Lurdy-ház, nagykörúti és terésvárosi pinceklubok, Rákóczi-tér környéki helyszínek, Dos Dios, Cökxpon, Underground), esetleg alkalmilag olyan nyilvános terek birtokbavétele is elkezdődhet, amilyen a Blaha-aluljáró, a Nyugati tér, a Margitsziget, az Erzsébet tér – Városháza

⁷ Gyáni Gábor 1990 A városi mikrotér társadalomtörténete. *Tér és Társadalom* (4) 1:1-13. On-line: http://www.szochalo.hu/varos/varostud/varosszoc_tan/gyaniny.html

tér vagy a Hajógyári-sziget és „A zene körútja”. A szegregált etnikai miliőben meglévő nyitottság-igény és mutatkozás-vágy persze kézenfekvően kontextusba és konfliktusba kerül a helyi lakópolgári kultúra konvencióival (körúti és margitszigeti dobolások új-lipótvárosi lakossági bejelentésekkel tarkítva, tűzraktéri feljelentések állandósulása, aluljárói szubkultúrák közötti kizsárolási játéktér megelevenedése, és természetesen mindenütt a folytonos feljelentés, tiltakozás, rasszizmus határáig futó indulatosság, stb.), mindez a városfenntartás funkcionális voltát igazolandó a szegregálás, „megtisztítás”, „fertőtlenítés” gesztusaival körülvéve kínálja terét a kultúrákközi igazodásoknak, rendszerint rendvédelmi beavatkozással körítve, miáltal is maga az utcazenélés lesz valamely hatalomellenes megnyilvánulás, antipolitika vagy alternatív ellendialógus... – s éppenséggel nem a magyarországi afrikaiak aktív részvételével, akik némiképpen óvakodnak a nyilvános nagyvárosi konfrontációktól, hanem az afrikai kultúrákat átvenni igyekvő „afrofókok” körében, akik számára az afrikai zenei kultúrák éltető közeget, narratívákat jelentenek. Ezeken a zenei rendezvényeken így az afrikaiak vagy előkelő „idegenként” (nagykövet, kulturális attasé, diplomáciai vagy konzuli testületi tagok) vesznek részt, vagy „definiálatlan” státuszú nézőként, akik bekapcsolódása a zenei folyamatba inkább környezeti feltételek függvénye, sőt: az előadói produkció minőségétől, zenei nyelvezetétől függő esetlegesség is. Ennek magyarázata persze kézenfekvő, hisz más-más ország, más nagytérség zenei nyelvén megszólaló kulturális értékközvetítés épp oly idegen sokszor számukra is, mint mondjuk egy ortodox görög-keleti szertartás egy magyar faluban a lakópolgári többség számára..., s attól, mert például valaki ghánai, még ugyanolyan sokféle zenei tér veszi körül (nyolc-tízféle tájegységi harmónia és ritmikai dialektus), mint Magyarországon a sokác kólót vagy a nagykanizsai és ózdi roma hangszer- és tánckulturát.

A térbeli státusz, a helyfoglalás bizonyos társadalmi terekben és miliókben, esztétikai vagy kulturális/fogyasztói piaci közegben nemcsak tisztán szociopolitikai vagy kultúraszociológiai kérdés, hanem részint a legkülönbözőbb „policy”-kkal is összefüggésben van (migrációpolitika, idegenbefogadás, szociokulturális integráció, menekültpolitika, kulturális fogyasztás-politikák, etnokulturális térhasználatok, rendvédelem, antirasszizmus és kisebbségpolitika, stb.), részint pedig tárgyalható a szóbanforgó etnokulturális csoportok esztétikai reprezentációinak problematikájaként is. A példa kedvéért: Jean Maurice Noah könyve a makossáról (2010), e poliritmikus kameruni divatos zenei elbeszélésmódról, nemcsak arról a városi keretről ad világos leírást, amelyben a rumba és a kongói soukous, a nigériai afro-beat, a szenegáli mbalax, a ghánai high-life, a délafrikai mbanganga, az algériai raï vagy az elefántcsontparti coupé-décalé teret nyert mint a legnépszerűbb afrikai zenék egy-egy típusa a gyarmatosításból fölszabadult új afrikai államok kulturális kirajzása nyomán, hanem arról az episztemológiai, megismerés- és keletkezéstudományi problematikáról is, mely mindezen etnokulturális jelenségek eredetét, struktúráját, átalakulási és térnyerési folyamatát kívánja érdemben feltárni. Vagy hasonlóképpen Isabelle De Courtilles – Liliane Prevost munkája (2009) a „fekete muzsikások” első felszabadult nemzedékének vizsgálatában kimutatja, milyen multietnikus „bölcsőből” indult el az a művészi-alkotói közösség, amely az Egyesült Államok és a Karib-térség felé elszállított rabszolgák később felszabadult nemzedékeiben megerősítette az ellenkulturális hatást a korábbi rabszolgatartóikkal szemben, de ez nem harcos mozgalmi dacosságban nyilvánult meg elsősorban, hanem az örökre reménytelen integráció ellenében „megénekelt” hagyományok, a fölélesztett hangzások, a gospel majd a jazz vokális műfajainak egyedi hangzásvilágában. E „vokális térnyerés” mint újra meg újra érzelmileg végigjárt szomorú vándorút és kiszolgáltatottsági közérzet nemcsak mentális felszabadulásként volt átélethető az első rabszolga-nemzedékeket követő negyedik-ötödik generáció számára, hanem a XX. századi kortárs modern zenét (klasszikust, jazz-t és esztrád-műfajokat is) átható interpretációként, mintegy győzelmi diadalként is. Egyének és stílusok, a „fehérek világában” feketeként is presztízst megszerző sikerképesség bizonyosságával nem csupán maga az előadható, hallgatható, lokális piacra vihető „termék” sorsa itt az érdekes, hanem a zene mint tárgy, a hang mint eszköz, a stílus mint fegyver, az éneklés mint gyakorlati cselekvés, és a siker mint tét, esély, bizonyossága a hatékonyságnak, az érzelmek piacának és forgalmazhatóságának, úgyszintén sajátos kontextusba ágyazódik. Így az

etno- vagy szubkulturális csoportok esztétikai-művészeti reprezentációja mint megismeréstudományi problematika maga is a muzikológusok, zeneantropológusok és társadalomtörténészek érdeklődésének fókuszába kerül, források értéke és az érzelmi, kognitív, individuális és kollektív minőségek megjelenésének tudáselméleti értelmezése is korunk hangsúlyos témaköreivé válnak, mint „új esztétikai minőségek szétterjedésének”, teresedésének folyamatában átélt élmények (vö. még Jones 1970; Széli 2008:256-296; Bohlman 2004:87-91, 132-173; Tchebwa 2005:13-56).

Nyilvánvalóan nem lenne korrekt csúsztatás a rabszolgaság-kori amerikai néger sorsot korunk etnokulturális migránsainak identitás-világával összemérni, de ugyanakkor nem is kellene bennfentes kisebbség- vagy identitás-kutatónak lenni ahhoz, hogy érzékelhessük a magyarországi afrikaiak „fekete zene” iránti etnikus nosztalgiáját, ennek lehetséges önreprezentációs formáit vagy tartalmait, s párhuzamosan azt a közeget is értelmezni próbáljuk, amely terepet, teret ad ez etnikai örökség megszólaltatásának. Sőt, nemcsak megszólaltatásának, hanem átélésének, testbeszéddé válásának, kommunikációs narratívába szerveződésének is. Bergson óta szinte esztétikai közhely, hogy mivel „a zene sír, bennső emberségünk vele együtt könnyezik”,⁸ a zene kifejezőkészlete és rejtett érzelmi alapvonásai vagy vitális szekvenciái⁹ a mindennapi élet test-reprezentációiban is megjelennek, akár élethossziglan is, térben és időben szabadjárá engedve a hovátartozás dinamikus megnyilvánulásait, válaszképpen a környezet fizikai és társas kihívásaira, komplex információhordozóként. A társadalmi lét ritmusa, stílusa annak újrafelfedezését is lehetővé teszi, mi volt, mi lehetett kifejezhető tartalma, kódolt és stilizált alakzata a történeti és társadalmi jegyeknek, melyek szimbolikus értékek tartósításában, megmaradásában és átadásában rögzültek. A zenei tudás konstruktuma ennek keretében a legjellemzőbb, ezáltal ismerhető fel és nevezhető meg a (köznapiasan szólva) „vérükben hordják a táncot, zenét” fogalmával élve. S ez nemcsak a zenei formák dinamizmusaiban nyilvánul meg, hanem abban is, ahogyan a zenéhez mint kommunikatív formához viszonyulnak az afrikaiak. Az általam itt megismerésre kínált közös-csoportos zenei műfaj, a kollektív dobhasználat szinte „legelső leckéje” során a dob mint közlőhordozó, mozgósító, ritmikus konstrukcióban a nyelvhasználattal egyezően alkalmazott kommunikációs forma jelenik meg. Hasonlóképpen az „univerzális nyelvek” egyik evidens formanyelvének tetszik a tánc is, melyhez a közfelfogás szerint nem kell szótár, hisz kifejezőkincse érthetően egyértelmű... Ám nem kell táncosnak lenni, elég zenésznek is, vagy alapos megfigyelőnek, hogy közvetlen közelből, belülről láthatóvá legyen, mennyire nem „közérthető” a táncnyelv, mily sokértelmű, s a maga konstruált mivoltában milyen művészi, költői, magasrangú tartalmakat hordozni képes közlésmód, amelynek minden fordulata, szerkezeti eleme, mondatrésze-szavahangja más és más verzióba illeszkedik helytől és időtől, közlő és befogadó személyétől kézenfekvő függésben. A megkeresett, megtalált, megformált felismerések gesztus- vagy zenei nyelvbe „átfordítása”, a kifejezési konvenciók ismerete, szabályszerűségek és eltérések használata épp oly természetes konstruktum, amilyen a szó, mondat, jel, gesztusnyelvi elem, mimika, stílus révén kifejezhető más kommunikatív tartalmak roppant gazdag világa.

E megismerés- és értelmezéstudományi „rátekintés” itt nem a sokfelé ágazó értelmezési tartományok hasznavehetetlenül rövid foglalata kíván lenni, hanem csupán annak a népzenevilágzene-partyzene folyamatnak strukturális pillanatképe, melyet megannyi funkcionális elemzés kell kiegészítsen. Jelen keretek nem kínálnak ehhez komplex kibontási lehetőséget, így a zenei diaszpórák és a zene mint globalizáció-kori beszédmód térnyerése mentén csupán annyit hangsúlyoznék, amennyi a koloniális zenék és a posztkoloniális terek találkozási pontjain

⁸ Imberty, Michel – Gratier Maya ed. 2007 *Temps, geste et musicalité*. L'Harmattan, Paris.

⁹ Vitális szekvenciák: (1) mentális állapot-formáló hatás; (2) relaxációs, rekonstruktív, revitalizációs funkció; (3) zene-, szín-, szakrális, kollektívisztikus, experimentális, reorganizáló hatás. Ezekről ehelyett nincs részletesebben okoskodni, de a zeneelmélet kortárs szótárában és a világgzene sodrása révén nemegyszer szinte terapeutikus közegbe került akusztikus funkciók szakirodalma egyre gazdagodó forrást kínál. Lásd egyebek között Cuen 2007: 151-168, Alzina 2007:247-268.

elsősorban kulturális és politikai entitásként megjelenő helykeresés és helynéküliség diskurzusában reprezentálódik (a kelet-európai, ázsiai, andoki, klezmer, arab és afrikai zenei kultúrák világméretben széttelepült pólusairól mint a diaszpórák környezeti rasszizmusig vezető, provokáló hatásairól lásd bővebben Bohlman 2004:149-160; Széli 2008; Letenyei 2008; Robecchi 2009; A. Gergely 2005; Goytisoló 1995). A zenei szubkultúrák helykeresése, a zenei struktúrák kollektív identitást építő, történeti összefüggésekre épülő, mentális és politikai entitásként konstruálódó jellege, vagyis térnyerése és a betelepülő migráns csoportok révén lokális helyfoglalása nem csupán azt tükrözi, hogy a mentális érintkezési felületeken kialakul a helynéküliséget nehezen tűrő, önmaga teresedésében érdekelt és érvényes akcionalizmus. Hanem azt is, hogy a (jellemzően inkább városi-nagyvárosi, semmint falusi) terekben a topográfiai dekonstrukció úgy valósul meg, hogy a legkevesbé sem a helyi etnikai közösség saját zenei nyelvének elnyomásával, térbeli kiszorításával formál ütközési felületet. Sőt, inkább már a posztmodern városformálódás „elszürkítő” hatásainak univerzális panaszával egyenesen szemben állóan éppen a sokféleség édes hasznai érvényesülnek: a zenei transzformációk és kommunikációk a nagyvárosi találkozási felületeken növelik az interakciók, kölcsönhatások, fúziók számát, s még inkább az etnikai-zenei szubkultúrák közötti falak állandó bontogatásával azt a terjeszkedési teret is, ahol a multikulturalitás a mobilitás feltétele, körülménye, s együttesen érvényesül előadók és befogadók egyre növekvő számú részvevői körében. Mozgásba jön nem csupán a zenészek köre, hanem a közönség egyes csoportjainak „fan”-klubjai is részvevőivé, ellenkulturális formálóivá válnak a zenei tereknek. Nem „elszigetelt hangok” világáról van tehát szó (mint egykoron New York harlemi, vagy Chicago, New Orleans egy-egy negyedére, Párizs bizonyos külvárosi vagy turisztikailag preferált miliőire volt jellemző), hanem olyan termékeny kakofónia kialakulásáról, amelynek megszólalását Canetti a „Marrakes hangjai”-ban (Canetti 1999) vagy Vincent Battesti kairói, khartoumi és párizsi (La Goutte d'Or) terek hang-antropológiáját megalkotva illusztrálta (lásd Battesti 2004). Ehhez kapcsolódik még a zene narratív idői struktúráinak (Cuen 2007:151- 168; Alzina 2007:247-268), illetőleg a zenei kultúrák, szubkultúrák, a szórakoztatóipar és a zenei funkciók közösségi, társasági, testfelfogási, kommunikációs dimenzióinak vizsgálata (vö. Petiau 2001, 2007, 2010; Hobsbawm 1961/2009; Széli 2008; Losonczi 1969; Tagg 1998), s így együtt sejtetnek valamit abból, ami zene, tér és városi léhelyzetek kapcsolatrendjéből formálódik.

A város akusztikus tereinek kialakulása mint evidencia korántsem egyértelmű, de empirikusan mégis igazolható. Ha Budapest térképre tekintek, szinte kizártnak tetszik, hogy a Rózsadomb tetején, a Hároson vagy Újpest kertvárosi miliőjében ütné fel a fejét mondjuk andoki vagy afrikai, roma vagy klezmer zenei kultúra. Érdekesen zajlott egy kísérletünk, melyben a szegénységi szolidaritási akció volt a hangsúlyos, nem a zenei terek kutatása, de a VIII. kerületi Kesztyűgyárban kialakult kulturális központ (Mátyás tér) látogatói elé vittünk nyugat-afrikai dobzenét, melyet a jelenlévő, többségében roma hallgatóság azonnal „lefordított” a maga zenei- és mozgásvilágára, ritmikus tánc-kísérleteivel a cigányzene és a kortárs hip-hop/rap elemeit „húzta rá” a rituális jelentéstartalmától e körben nyilván megfosztott afrikai ritmusokra. Ezek az érzelmi terek és kreatív térformálási vagy kommunikációs játszmák a „városbeszéd” alakításán túl a lokális miliő szervezetségi, védelmi, kényelmi és más szubkulturális funkcionalitásától is nagy mértékben függenek. S nem utolsósorban attól is, hogy a bennük megfogant „legitim kultúra” (Bourdieu fogalmával élve, mely a fogyasztóiságnak és a piaci sodrásnak a meghatározó társadalmi osztályokcsoportok által szabályozott hatását tükrözi, egyebek között az iskolázottság, esztétikai képzettség és intézményesített zenei ízlés terén is) készséggel keveredik ama bizonyos esztétikai konvencióval, amely viszont nem „előírt”, szabványosított értékrendet tükröz, hanem közvetlen, legalább annyira érzéki, mint tudatos élvezetet, s „válaszaiban” a hallgatóság intenzívebb (testesebb) jelenlétére enged következtetni: fizikai válaszokra (Frith 1996; Merleau-Ponty 1945; Hennion 2004), vagy magával a zenével tisztább effektuális viszonyba kerülésre, felszabadulásra, a kényszerekkel és „illemekkel” nem törődve, mediatizáltságtól kényelmes távolságban... (Petiau 2010; Bourdieu 1979).

A megjelenítésmódok és a városi terek belső, intenzívebb és sűrűbb viszonyrendszere látszólag távol esik az afrikai zenei szcénák általam bemutatni kívánt belső, intim világától. Azonban mégsem, s épp ezért kanyargok effelé az értelmezési mód felé. Ugyanis mindaz, ami a városi organizációban rendezett, felügyelt és színpadszerűen megjelenített, meglehetősen távol esik attól a szubkulturális világtól, mely ebben a szcénában nem saját, hanem tőle idegen kulturális világokat lát, ezt elutasítja úgy is, mint társadalmi egyed, úgy is, mint fogyasztó, úgy is, mint szabályozott viselkedésmódok intézményes „jóváhagyására” kényszerített városlakó vagy potenciálisan befogadó-szolgáltató intézmény. Helyette pedig a maga kulturális normáit, szerepeit, dramaturgiáit, dialógusait, játszmáit vívja meg, a maga tétjeit teszi föl és veszíti el, a maga kapcsolatait reszkirozza és gazdagítja, vagy metszi el és alakítja újra ez a színpad.

Vagyis a helyét kereső zenei szubkultúra az uralkodó, divatos, „napirenden lévő”, „kortárs” szcénákkal szemben a maga mikroközösségi konvencióit állítja, ellenbeszédbe kezd, magatartási és időfelfogási, térhasználati és kapcsolathálózati kontextusba helyezi át mindazon hatásokat, melyek kihívást, megerősítést, régít vagy újat, kiszorítót vagy bekebelezőt jelentenek számára. S mindezt, avagy mindennek sikerességét azért tudja önmaga számára legitimálni, városi „szomszédsági” közösségei révén fölépíteni és védeni, mert jószerivel azok is, akik magát a zenét szolgáltatják, ugyanebben a szcénában szerepelnek ugyanilyen másság nevében, éppoly „ellenkultúrásan” vagy szubkulturális autonómiával. Ez pedig talán a budapesti afrikai társas csoportok, közösségek, származási vagy lokális körök, rokonságok és barátsági kapcsolathálóok legerőteljesebb jellemzője, így a köröttük kiépülő zenei szcena sem igen tér el ettől a formától, módtól, kihatástól, dramaturgiától.

A szabványos, intézményes koncert-ipari események kontrasztív arculata, a muzsikuskoknak a közönséggel ténylegesen szembefordított testhelyzete, a zenehallgatás „kényelmes karosszékbe” cövekelése olyan típusú európai vagy euro-amerikai konvenciót tükröz, mely bár megtestesít bizonyos szakrális, arisztokratikus vagy polgári beidegződést (templom, trón, oltár, uralkodó, stb.), de ezzel nagymértékben eltér az eredendően szabadabb, szélesebb, intenzívebben kihasznált térfelfogástól vagy tér-beéléstől, amely Afrika másfajta, szublokálisan érvényes közösségi dimenzióihoz kötődik mélyebben. A koncert-hallgatóság, a jegyvétel, a kiváltságosság, a részesedés megválthatósága (mint a muzsikuszereplőt a közönséggel mintegy „szembefordító” mechanizmus) helyett a tradicionális szcena (még professzionális világzenei, vagy a kolonializmust megelőző időkben szakrális mivolta előtt) sokkal több jelenlétet, testi intenzitást, gesztikuláris szabadságot, mozgásdinamikát tekint(ett) természetesnek, mint ennek autentikus mivoltát elvitató vagy megszüntető, a zenészeket színpadra száműző és kiváltságos szerepüket kivételezettséggel honoráló „fehéremberi” megoldások többsége. Az efféle általánosítás persze úgy hamis, ahogy van, amennyiben nem tisztázom a helyszínt, a körülményeket, a résztvevők helyzetét, a folyamatot, a műfajt, stb. – de annyi bizonyosra vehető, hogy a néhány tucatnyi egyén, jellegzetes személyiség vagy karakteres „arc” kivételével a zenei szcénában jobbra a „másságok másságainak” változatai a legjellemzőbbek.

A budapesti afrikai zenei szubkultúrában ez a „térsegi idill” mint folyamatosan kommunikált, artistikusan is hangsúlyozott (test-díszek, eredeti ruházatok, szimbólum- és színhasználat, harsány mutatkozás, stb.) forgás, „ritmikus kerék” képzetét követő látványosság és megnyilatkozási közvetlenség kap hangsúlyt. Hasonló „feeling” veszi körül például a fado világhódítását, az andalúz gitárzenék barcelonai vagy berlini atmoszféráját, a klezmer vagy a „balkáni” zene hódító útját, vagy még tradicionálisabban a „négritude” érvényesülését a francia irodalomban, szobrászatban, festészetben, s megannyi más vizuális-akusztikus műfajban/performance-ban. (Ennek hátteréhez alább egy kisebb „kulturális kalandtúrát” kellene tennem, de kénytelen leszek elnagyolni, mivel nem szólhatok részletesen a Fekete Földrészt európai befogadását mozgalom-szerűen intézményesítő hatásról még pusztán francia vonatkozásban sem. Ehelyett azonban egy analógiát kínálok alább, mely az autentikus művészet és dekonstruktív identitás-formálás példájával magát az interaktív környezeti hatást jelzi talán érzékletesen).

Státus és funkció, avagy a zene narratív idői struktúrái

A városi terek használatának és a „fekete kultúra” budapesti jelenlétének megvan az a fajta intimitása, amely a Patrick Williams által leírt (2004) kálderás cigány kultúra Párizs-külvárosi jelenlétének fő jellemvonásaként lett ismeretes: egyfajta rejtekezés, „láthatatlanság”, amely mind az egyéni életvezetési stratégiákra, mind a csoportos mutatkozásokra egyaránt jellemző. A pesti (elsősorban zenei) szcénában jelen lévő köre sem nem könnyen definiálható társadalomszerkezeti hovatartozás szempontjából, sem nem eléggé látható, milyen háttérrel, milyen terjeszkedésiépítkezési stratégiával marad „életben” vagy érvényben. Mintegy százas nagyságrendben „ismerős” budapesti afrikai résztvevői körrel a legszigorúbb faggatás alkalmával sem tudnám megmondani, hol lakik, miből él, milyen kapcsolathálót épített ki, hogyan egzisztál évek és olykor évtizedek során. Ezen belül persze világos tagolásként elkülöníthető mondjuk az afrikai diplomácia, a kereskedelem és szolgáltatás (turizmus, idegenforgalom, hangszerárúsítás, bizsuforgalmazás, vendéglátói piac, stb.), az értelmiségi vagy ügyviteli szférában jelenlét, végül a marginális lét megannyi változata, de egzisztenciális minőségek terén több bizonytalansággal lehet körülvenni látható létüket, mint amennyi kézenfekvő rálátással identitásuk mibenlétét körül lehetne írni. S még valamit bizonyossággal lehet kimondani: sem maguk az itt érintett fekete zenészek/szereplők, sem az őket körülvevő társadalmi világ nem írható le csak úgy „magában”, kultúraközi kölcsönhatások, kölcsönösen ható definíciók tudomásulvétele nélkül. Közösen, egymás viszonylatában írják le önmaguk és a másik pozícióját, létüket számukra leginkább a környezetükkel kialakult kapcsolat, a kölcsönviszony határozza meg mindkét oldalon, tehát a többségi társadalomban is. A környezetük számára, a külvilág felfogásában pedig életmódjuk adja másságukat, illetve vándorlásuk, élethelyzetük, identitásuk elfogadhatóságát. Ennek lényege pedig, hogy olyan helyzetűek, akiket ha el is fogadnak, s mégannyira, ha elutasítanak, leginkább csak „máshol szeretnének látni” – a magyarországi akut rasszizmus az elmúlt negyven-ötven év alatt erőteljesen izmosodott, a környezeti agresszió intenzitása mérhetően növekedett, a másságnak pedig a „bőrre írt” eltérés, a testszín mint jellemző olyan eleme, amelynek ismeretében a szóbanforgó csoportok tehetősebb része a teljes ismeretlenség homályát választja legszívesebben, a „félegzisztenciák” pedig a csoportos lét kapaszkodóit. Az együttlét definíciója tehát mindezen összhatások révén a környezet számára a távollétben, vagy legalább a távolságban fogható meg a leginkább. A fekete életmódközösség számára ezért (bármely kapcsolati, gazdasági, igazgatási, életvezetési kérdésben) mindig az áthidalás, a közeledés, a viszonyulás az első teendő, a kölcsönkapcsolat alapjaként az adaptáció, a mindennapi és változó alkalmazkodás tehát a legfőbb feladat vagy kiindulópont.

Mindezek okán (és párhuzamosan a nyugati nagyvárosokban jelen lévő afrikai vagy más zenei szubkultúrák körében) a kutatói álláspontokat is mindenekelőtt az érdekli, milyen helyzetet alakított ki a társadalom, amelyben szétszóródva vagy csoportosan együttélőként jelen vannak – vagyis a státuskérdés, helyzetábrázolás jellemzi a legfelszínesebb megközelítési lehetőséget (lásd migráció-statisztika, idegen-ellenőrzés, fogyasztói felügyelet, kulturális-piaci kontroll, stb.). A lehetséges másik kutatási pozíció számára az érintkezések felületei, a létmódok és megismerési feltételek együttese, a zártságok és mozgások adják a témát, ők az identitást a történelemben, a gazdasági rendszerekben, a kultúrában, az intézményekben és a szervezetségben keresik, vagyis funkcionális sajátosságokat elemeznek. Utóbbi kutatói attitűd számára immár nem a formális térhasználat legnyilvánvalóbb elemei, hanem a jelenlét minőségei adnak témát, kutatási programtervet vagy megfigyelési terepet. Így számomra is, aki a bizalmi pozíció egy felszínes állapotában indifferensnek tetszem mindannyiuk számára, vagyis legalább nem veszélyesnek. (Azt azonban, hogy mintegy „leírom” Őket, nem egyeztettem Velük, részint nyelvi/nyelvismereti hiányosságaim, részint az anonimitást hangsúlyozottan fenntartani törekvő stílusos feltételek, megoldások tudatos követése miatt, de nemkülönben létszámuk és szétagoltságuk okán). Ennek a státusz-konzisztenciának és funkcionális definiálhatatlanságnak persze megvan a maga kézenfekvő magyarázata, kétfelől is: egyrészt a tradicionális rokonsági kötelékek foglyaként szocializálódó egyének köréből kiválni képes

személyiségek a tőlük idegen „fehér európai” közegben annak az individualizációs folyamatnak lehetnek haszonélvezői itt és most, amelyben a másik emberrel foglalkozás, a törődés vagy a szolidaritás mindegyre idegenebb magatartás, ritka „erény” lesz, s a szekularizálódásnak módfelett kedvez a rejtett identitásokba zárkózó, nyelvi nehézségekkel küzdő, idegensége okán elfogadott vagy deklarált módon „zárkózottan” élő státusz fenntartása. Másfelől a látványos másság, amennyiben az érdekesség és reflektorfénybe burkolt eltérés hangsúlyozása révén elkerülheti a konfliktust, rejtve tartja azt az evidenciát is, melyet a migráció-szociológia a bevándorolt féllegitim státuszával magyarázhat, de egyúttal azzal is, hogy a kibocsátó közegből leginkább a vállalkozásra merész, elszakadni tudó, marginalizáltságában még el nem vesző, vagy induló élethelyzetét józan kompromisszumokkal kiegészíteni képes személyiség kerekedhet fel a leginkább, ő is elsősorban annak árán, ha beolvadását vagy segítik, vagy békén és türelemmel veszik körül. Ezért egyetlen afrikaitól sem tanácsos megkérdezni egy alaposabb interjúban sem, mit és kit hagyott maga mögött, amikor ide telepedett, menekült-e vagy szerencsét próbált, tart-e még kapcsolatokat kibocsátó közegével, rokonsági hálójával, és bekerült-e éltető közösségbe itt, ahol még maga sem szeretné, ha megkérdeznék tőle, miből él, hogyan tartja fenn magát, van-e szándéka és módja hazája és kapcsolatai időnkénti felmelegítésére, vagy kiteszi életét a mindennapi egzisztálás megannyi sajátos módja, és nem tart igényt sem segítségre, sem kérdezősködésre, sem gyanúra, sem együttérzésre...

Nyíltan fölvethető tehát az alapkérdés: ezekből a formális és tekergetős identitás-játszmákból akkor hát melyik az autentikus, melyik a hamis, melyik a kényszerű, melyik a praktikus, organikus, időleges, szereptudatos, stratégiai, álrepräsentatív, stb. Jószerivel azonban bármelyik válasz kínálkozik is, önmagában hamissá lesz. Mert ezt a jelenlétet, fényben és mesterkelt sötétségben megmaradást nem (vagy nem csupán) az adaptáció stratégiája, a viszonyulás teszi karakteressé, hanem az a „mozgalmas változatosság” (Patrick Williams kódja a kálderások viselkedési szabályrendjére utalva), mely a származás és vándorlás mentén szükségképpen a szétaprózódáshoz vezet, de karakterét nem csupán az illékonyosság, nem-definiálhatóság adja, (tehát a „láthatatlanságra” épített jelenlét és mozgás a „külső” vagy környező társadalomban), hanem a kölcsönkapcsolatok és tanulási folyamatok, válaszok, kiszolgáltatottsági viszonyok és vállalt identitás töredezettsége inkább. Ebben a „négerséget”, afrikaiságot részint harsányan vállaló, részint rejtegető szerepjátékban a hétköznapi életben is és a zenei-táncos önrepräsentációban éppúgy megmutatkozó töredezettség kap főszerepet, mely részint látványos, részint pedig megfoghatatlan. Ebben az etnikai szubkultúrában (és persze zenei szubvilágban) talán az van jelen, amit Joseph Brodsky Velence vízjelei között ír le oly érzékletesen: „Az emberi valóság természetének ismeretében az álmok magyarázása tautológia, amelyet legjobb esetben is csak a nappali fény és a sötétség viszonya igazolhat. Mindazonáltal kétlem, hogy a természetben működik ez a demokratikus alapelv, hiszen a természetben semmi nincs többségben. Még a víz sem, amelyben minden, még önmaga is reflektálódik és refraktálódik /lábjegyzet: tükröződik és fénytörésben elemeire bomlik/, ami megváltoztathatja a formákat és a tartalmakat, néha finoman, néha pedig szörnyűségeken”.¹⁰

Hát így, ilyen nem-afrikai fénytörésben reflektálódik az afrikanizálásban és hasonlóképpen így refraktálódik, szétesik és újraértelmezett kompozícióként vagy rögtönzési repräsentációként jelenik meg az utcai-köztéri szcénában a dobzene, a maga nemdemokratikus, nemtöbbségi, de kihívó és válaszadó módon megszólaló, környezetét is e szubkulturális másságával megszólító alternatív arculatával hívja föl a figyelmet. Egzotikum és parafrázis, rákérdés és újraformálás, átinterpretált nyelvi anyag, aktualizált közlésmódban... – ez lenne rövid foglalata annak a struktúrának, amely a nem-afrikaiak számára átláthatatlan funkciók együtteseként mutatkozik, ám mégis rendszert alkot belülről nézve. Kézenfekvő lenne struktúrákba és funkciókba sorolni az etnikus sajátosságok leltárát, hogy e rendszer átláthatóvá legyen, ám félő, hogy az Afrikától mint földrésztől nézőpontjában eltávolodni kész vagy merész „afrikanisztika” éppen az érintettek szabadságának és lehetséges kiteljesedésének béklyója lenne inkább, semmint „megértő” kezelője, vagy etnográfiai

¹⁰ Joseph Brodsky: *Velence vízjele*. Typotex, Budapest, 2008:79.

értelemben „leírója” ennek a közösségnek. A magyarországi (jelesül budapesti) afrikaiak illetén megmutatása nemcsak könnyen félreérthető deskripció lenne, hanem téves képzet is, amennyiben az antropológiai kutatás egyszerre jelent érvényes tudást nemcsak a Másikról, hanem önmagunkról is, ezért leginkább az „ők” és a „mi” közötti folyamatos interakció lejegyzéséből kellene állnia, azt célozva, hogy másságuk ne legyen egzotikusnak vagy anarchikusnak tűnő, hanem a mi világunk megtanulásának módja is láthatóvá legyen egyúttal. Esetükben az „elillanó” struktúrák és funkciók, devianciák és elfogultságok együtt adják azt a totalitást, amely a magyar-afrikai kapcsolatok összességét jelenti a különbözőségek és hasonlóságok összeegyeztethetőségében (lásd erről párhuzamként Williams 2004:55-56). Az etnikai vagy „makro”kulturális identitás, vagy akár az afrikaiak intézményeinek megjelenítése helyett itt részben inkább egy szubkultúra artisztikus miliőjére kívánok koncentrálni, részben az etnográfiai hitelesség vétele helyett valamely totális mikrotársadalmi tényként kívánom elfogadni azt a szereptudatot, amelyben a környezet oktondi előítéleteivel szemben (amennyiben őket tolvajnak, lustának, koszosnak vélik, mindenestre súlyosan idegennek...) egyénileg megválasztott olyan „idegenséget” vállalnak láthatóan, amely elfogadottabb a kelet-európai társadalmi közviselkedésben (értsd „láthatatlanság”), avagy épp ellenkezőleg, harsány retorikával, mind a színpadi, mind más partnerkapcsolati terekben, mind a fesztiváli és más interakciós mezőben, ahol az „afrikai-magyar” relációban ez már régtől fogva konvencióvá vált.

A miliőt körülvevő, magát a szubkulturális szcénát alkotó jegyeket kézenfekvően lehetne szimpla kommunikációs alapképlet elemeiként tárgyalni, közlő-kibocsátó és értelmező-befogadó oldalra tagolni. De épp azért nem teszem ezt, mert maga a közeg is kettősen kétféle: az afrikai szubkultúrában sem mindenki szereplő, táncos vagy dobos, és a befogadói szférában is jelen van adaptálódni kész, szimpla felhasználó („fan”), valamint aktív elsajátító is. E funkcionális tagoltságot strukturális elemek is körülveszik, mindenekelőtt az új fogyasztási szokások és az új csatornákat nyitó fórumok (fesztiválok, dob-körök, lemezkiadás, party-élet, konferenciák, évfordulós ünnepek, táncitanítás, stb.) mellett a hálózatok szubkulturális közösségek szerveződésében betöltött szerepe – zenészeké és közönségé egyszerre és egymás mellett, intézményesült mivoltukban ugyanúgy, mint marginalitásban. A szubkulturális miliők változatos hazai platformjain megjelenő új média-szereplők körül mindegyre gyarapodó táborot alkot az afrikai (nem okvetlenül fekete, de valamely vonásukban a földrész egészét reprezentáló) aktorok köre, akiket valamilyen módon-mértékben körülvesznek az afrikaiak és mint intézményeket behatárolnak a nem-afrikaiak.¹¹ Emellett létezik, csomósodási ponttá és frissen kreált közeggé válik a főként Budapesten élő fekete-afrikaiak számos találkahelye, intézménye, rendezvénye, Afrika-napi mutatkozása, expókon, fesztiválokon egyre látványosabb megjelenése is. Elnagyolt talán az állítás, de a mindegyre erősödő hazai afrokultúrában fokozódó nyomattal kezd mutatkozni a „négritűde”, mint a fekete kultúra valamely posztgyarmati vonása, amely főként reflexió persze, a kreált-konstruált „magyar-afrikaiság” imázsának építése érdekében megnyilvánulni készen – viszont mintha valamely „újafrikanista” igénynek kívánna megfelelni, ez a „Fekete Földrész”- képviselő mind határozottabban kialakítja a maga egyre gyarapodó kis körét, a magyar és „félafrikai” második generációs miliőből jöttek, illetve nyilván Afrika különféle tájairól érkezettek kapcsolathálózatát. E hálózatosodás a meg-megszakadó életviteli folyamatokkal együtt (változó migrációs állapot, bonyodalmas egzisztenciális feltételrendszer ad teret az új bevándorlóknak) hozzájárul lassan egy hazai/budapesti „kis Afrika” installálódásához – természetesen nem londoni, amszterdami vagy párizsi méretekben. De e közeg, mely számára az „afrikai” szónak az evindenciánál árnyaltabb jelentése van, függően a táji, nyelvi, etnikai, nemzeti hovatartozásoktól is, olyan afrikaiság-látszatokat, „nagycsoport-identitásokat” tart

¹¹ Csupán jelzésképpen: a mai magyarországi kisebbségi térben a hivatalos migrációs becslési adatok (a közvéleményben sokszor megjelenő mintegy tízszeres létszám-víziójával ellentétben, lásd Keserű – Radics 2011:126-128) szerint nagyságrendben 2500 afrikai él, többségük Budapesten és körzetében, felerészben maghrebiek, másik felük a szub-szaharai térségből érkezett (legjelentősebb létszámban Nigériából), de ezzel is mintegy a hazai kisebbségek tizenhárom csoportjába nem számolt, viszont az örmények, ruszinok, bolgárok, görögök csoportlétszámát egyenként is meghaladó populációt testesítenek meg. Annak, hogy nem jelentkeznek nemzeti kisebbségként, nyilván eltérő származásuk, etnikai-nemzeti identitásuk és részben rejtekezésük, migráns mivoltuk is magyarázata lehet.

fenn, melyekben kifelé nem az elválasztó, hanem az integráltságot mutató jegyek vannak túlsúlyban. Tehát a kreált „földrészyidentitást” szolgálják beilleszkedésükkel vagy rejtekezésükkel az egyes (senegáli, marokkói, ghánai, nigériai, kongói, tanzániai, tunéziai, stb.) csoportidentitások, melyek szubkulturális tekintetben egymással versengésben, nemegyszer ellenségeskedésben is állnak. Ez a belső viszonyrendszer a zenei hálózatok újonnan alakuló terében is megnyilvánul, tehát az „afrikai afrikaiak” egymással jószerivel beszédkapcsolatban sincsenek sokszor, közben a magyarok közvetítésével mégis interpretációs formát találnak maguknak (egyesületek, alapítványok, kulturális fórumok, piaci nyomásgyakorlás, kulturális értékközvetítés megannyi alakzatában). Ezt érintve jeleztem fentebb, hogy ilyen nem-afrikai fénytörésben reflektálódik nemcsak az afrikaiság, hanem az afrikanizálás elfogadtatásában érdekelt civiltársadalmi csoporttevékenység is, mely az egyes (migrációs és/vagy kulturális) csoportok köré szerveződik: a legritkább esetben kerül egyazon érdekkörbe és kulturális miliőbe ghánai és marokkói, senegáli és nigériai, szudáni és délafrikai, kongói vagy tunéziai, kenyai vagy mozambiki, annak dacára, hogy magukat az afrikaiakat is több magyar civil és kormányzati szervezet próbálja integrálni (AHU, Tanzánia Barátai, Afrikáért Alapítvány, Afro Productions, Ebony Afrikai Egyesület, Magyar Afrika Platform, stb.). A kulturális-közéleti és politikai-reprezentációs szerveződés talán leggyengébb felülete lenne a hazai afrikai kapcsolathálónak és a nemzetközi kapcsolatokra vagy diplomáciai hálózatra épülő önszerveződéseknek, de e téren akár még mélyebbre világítva sem igen kezdhünk elemzésbe. Annyi azonban máris látszik, hogy szinte teljességgel hasonlóképpen refraktálódik, szétesik és újraértelmezett kompozícióként vagy rögtönzési reprezentációként jelenik meg a zenei piacon is mindez a rétegzettség. A látványos elemek, mint szöttesek, faragványok, szobrok, táncok, viselet vagy ékszer piacra vitelének megannyiszor kísérője a gasztronómia, nemegyszer a hangzatos Afrika-asszociációk köre is (Bamako-rally, tevelés vagy oroszlán-simogatás, csimpánz-mentés és fair-trade termékek forgalmazása, Kilimandjaro-kalandok vagy vadászati gyűjtemények presztízs-növekedése, fotókiállítások, kiadványok, filmek, konferenciák egyre szélesedő köre), de mint lehangosabb és a lehetséges közönséget tetszőleges helyszínen befogadói impressziókra kényszerítő eszköz: az utcai-köztéri vagy színpadi-fesztiváli dobzene is. A nemzeti kultúra-építés intézményrendszere és a nemzetközi kapcsolatok gazdagításának politikai-gazdasági platformjellegű fejlesztési céljai, Afrika-kutatás és ökológiai, nemzetközi kapcsolati, politikai modernizációs tér változására fókuszáló tudományos meg üzleti át-orientálódás ebben a sűrűn zajló hazai stratégiai térben mutatnak látványos eltérést, olykor konfliktusokat is. De ezeknek elvont vagy „magas”, makropolitikai szintje (tudomány, diplomácia, üzleti befektetések, észak-dél vagy kelet-nyugat stratégiák, európai Afrika-projektek, ökológiai vagy humanitárius programok, ivóvízpiaci vagy egészségügyi támogatás, stb.) ezidő szerint még korántsem találkozik a kulturális transferek révén viszont sok apró sodrásban hazánkba áramló hatással. A makrostruktúra még intakt a mikrokultúrák hatásától, s fordítva: a szubkultúrák megmaradnak a marginalitásban, nem tudnak és nem is akarnak makroszerkezetbe illeszkedni. Ebből pedig itt nem a két szféra eltérő volta a hangsúlyos, hanem a magyarországi afrikaiak önköreiben lehetséges kulturális intézményrendszer belső tagoltsága, a származási-kulturális közösségek kicsiny voltából eredő széttagoztság válik inkább fontossá. S nyilvánvalóan ennek a marginális, a magyar nemzeti és kulturális szcénán belüli roppant kicsiny volta az, mely élesztő és befogadó közege lehet a kortárs zenei szcénákban megjelenő afrozenei csoportoknak is.

E kortárs zenei szcénák a lehető legegyszerűsebb módon kötődnek az egyes afrikai országok, kulturális nagytájak, nyelvek, hagyományok, eredeti vagy refolklorizálódott tradíciók kistérségi vagy szinte települési zenei örökségéhez. Az országonként más, eltérő tájegységi zenei hagyomány importja tehát eleve akkora másságot mutat, mint a gyimesi pásztorfurulya és a román fűvós nagyzenekar, a cigányprímás és a kolozsvári rapper eltérő tónusa. Függetlenül a szereplők nevéől vagy a formációtól, szinte futó benyomás alapján is az afrikai dobzenék javarészt fölismerhetők a hangszerek alapján, a szólamok tónusából, de más egyéb karakterjegyek alapján is. Mindenekelőtt a ritmikai intenzitás, kompozicionális profil, a produkciót körülvevő mozgás, tánc, hangszerösszeállítás alapján különül el az észak-afrikai („arab”), nyugat-afrikai („mandinka”) és

kelet- vagy északkelet-afrikai tónusú muzsika, miközben a maga nemdemokratikus, nemtöbbségi, de „természetes” módon megszólító, „autentikus” mivoltában mindegyikük kihívó másságot mutat a magyar zenei színtéren is, miként eredeti közegükben szintén.

Minden szereplő alaposabb elemzésével kénytelen-kelletlen adós maradok ehelyütt, idő és terjedelem függvényében azonban nem lehet ama távolságtartó módon szólni erről a zenei színterről, hogy jelesebb szereplőit ne nevesítsem. Az írásom főcímében is jelzett kettős dimenzióban, hitelesség terén és viszonylagosan inkább piac-orientált dimenzióiban csupán néhány csoportozatot vagy törekvést kívánok kiemelni, ami azonban nem jelent okvetlenül minősítést is. Ilyen metszetben az elsők között említendő a Chalaban észak-afrikai berber, illetve tradicionális marokkói gnawa zenét modern etno- és jazzes elemekkel ötvöző zenekar (a választott név „a gonosz kiűzését szolgáló dal”-ra utal, a csoport 1999-ben alakult, s mindmáig működik, alkalmanként trio-formációban is, Said Tichiti énekes-zenész vezetésével és inspiráló jelenlétével). Hasonlóképpen az eredeti, még kevesek által is alig ismert szenegáli muzsikát importáló, de azt kezdettől világzenei köntösben megjelenítő és látványosan színpadias formákba öntő jelenléttel mutatkozik a bevezetőben idézett Mbaye Ndiaye, aki Afro Magic nevű zenekarával ugyancsak évtizede járja a fesztiválokat, első lemezére csupán tavaly vállalkozva, ugyanakkor a professzionális szórakoztatóipari látványossággal szolgáló koncerteken (lásd Youtube) mindvégig a dobzene, ének és tánc ritmikai kibontakoztatását keresve, ennek terjesztésében tánciskolai, fesztiváli, workshop-jellegű és „buliképes” produkciókkal kíván jelen lenni – e tekintetben szinte kizárva azokat az afrikaiakat is, akik ezt hangzatos „bohóckodásnak”, inautentikus prezentációnak értékelik. Az afrikai zenei tájképről elsők között fölidézhető és hasonlóképpen scenográfiai attribútumokkal körülvett az arab, török, egyiptomi, perzsa, szír elemeket finom előadásmóddal hitelesítő Gozlan Fatima megannyi jelenléte, kinek legtöbb előadásához kézenfekvően társult a hastáncos hazai szcéná számos szereplője (Dévaványai Dobfesztivál, Gödör klub-rendezvények, Afrika-napok, stb.), s kiről talán kételyek nélkül elmondható, hogy a tájegységenként is eltérő arab darbuka-dialektusok legjobb ismerője és interpretálója. Talán korát és stílusirányultságát már nehezebb meghatározni a (véltetően egyetlen vidéki, szegedi) Human Bamboo zenekarnak, melynek bizonyíték a legszuverénebb zenei identitása a legkülönbébb afrikai népzene „közti”, saját „fordításban”, feldolgozásban karaktert nyerő előadói stílus példája: kívülállóként hallgatva nem tetszik ki afrikai térségi „tájszólásuk”, nem követik kifejezetten a szenegáli, ghánai, guineai, elefántcsontparti, burkinai vagy mali zenei nyelvjárást, de kiváló ritmikai hangoltságuk tónusában a nyugat-afrikai dobzenék dinamikái szólalnak meg. Egyértelműbben követi ezt a hazai tolmácsolásban nyugat-afrikai példák kereséséhez és interpretálásához alkalmazkodni törekvő Afrobrazz dobcsapat, melynek gyarapodása, előléte több szalon kötődik a Fehér Károly (egykor Afro Magic-tag) által tudatosan invitált (African Footprint International, ghánai tánc- és dobcsapat, újabban a legjelesebb afrikai világsztárok meghívásának szervezése, lásd Mamadou Traore, Mohamed Bangouraké, Mamadou Diabate, Abraham Kwabena Mensah) és honosított „textuális” előzményekhez, illetve az ugyancsak Fehér révén Budapestre került Abdul Aziz iskolájához, ahol az Afrobrazz-esek dobtanulmányaik alapjait kapták meg. Az Afrobrazz /a név afro része nyilvánvaló zenei orientációt tükröz, második névtagban a break az afrikai zenének, jazz-nek, népzene-nek, szakrális zenének is olyan szólófrázisa, amelynek egyéni hangzása, „kérdése” és ritmusa a többi hangszer váratlan választát, ellenbeszédét vagy elhallgatását idézi elő, vagyis szüneteket, közjátékokat vagy szólókat, hallható szaggatottságot és a szólammegosztást is tükrözve/ már parafrázisaival és szakrális vagy tánc-alapú improvizatív dikcióival szerényen, de a legteljesebb nyíltsággal követi nyugat-afrikai zenei nyelveket beszélő és megjelenítő (továbbá oktató) Abdul Aziz irányát, ugyanakkor befogad más hatásokat is. Aziz nemcsak a mindegyre bővülő és népszerűsödő első budapesti djembe-iskola fenntartója, hanem az egyetlen előadóművész, aki a chora (afrikai hárfa), balafon és guineai fuvola mellett többféle ritmushangszeren (djembe, dundun, sangban, kenkeni) a tradicionális malinke ritmusokat játsza zenekarával, a 2008-ban Budapesten alakult Sankolokan-nal. Megtévesztő természetességgel ez a hazai dobcsapat képviseli a leghitelesebb nyugat-afrikai dobnyelvet, avagy inkább nyelvcsaládot,

hisz előadásmódjuk a leggyakoribb afrikai szcénát követi: idézetek, parafrázisok, átvételek, újraértelmezések, átfogalmazások, rögtönzés-értékű újítások, felhasznált autentikus zenei motívumokra épülő feldolgozások jellemzik számaikat, öltözetüket, ezzel egész színpadi jelenlétüket az egyedi tradíciókövetés határozza meg. Még megtévesztőbb a hazai afro-zenei miliőben (bár évente néhány színpadi megjelenésen kívül alig ismerhető) a Sankofa együttes, mely fellépésein rendszerint Ghána kulturális térségeit, zenei tájegységeit járja be zenei illusztrációkkal, de sztenderd műsorukban bohózat-igényű táncos színjáték és „törzsi” kváziszertartások földézése is helyet kap – ugyancsak hódolva egy afrikai populáris műfajnak. Hasonlóan a show-jelleg dominál a Bongo Man (Afro Magic-ból kivált) formáció előadásain, melyek valamifajta „akusztikus Afrikát” idéznek anélkül, hogy a földrész zenei kultúráinak meghatározható részét hoznák hiteles mintaként.

A szcénák és narratívák jó elegyű keveredésére utal a meghatározó szerepű Abdul Aziz és Fehér Károly vendéjátéka a Chalaban utóbbi illetve korábbi produkcióiban, vagy a Dévaványai Dobfesztivált immár tizedik éve szervező Zsarnai Gábor jelenléte többféle hangszerrel és több zenekari formációban is. Meglehetősen kicsiny tér ez tehát, melyben a hitelesség elfogadása, megismerése és követése kétféle nyitottságot kell harmonikussá tegyen: afrikaiak interpretációit hazai zenei kultúrájuk elemeiből, dialektusaiból és közlésmódjaiból (avagy „üzeneteiből”), továbbá a befogadó magyar zenei aktorok érzékenységet a messzi közlésmódok megismerése, tolmácsolása, megértése és elsajátítása terén. Egzotikum és parafrázis, rákérdezés és újraformálás, át-interpretált nyelvi anyag, aktualizált közlésmódban vagy konvencionális megjelenítésben... – ez a tétje és eredménye a szóbanforgó szcénák létezésének. Ugyanis nemcsak a migránsok, hanem valamelyest már a hazai dobzenei szcénák szereplői is elsajátították annak módját, hogyan lehet az eredetinek, „hagyományosnak”, „egzotikusnak”, „archaikusnak” tekintett kultúrát megjeleníteni, „társadalmilag és politikailag instrumentalizálni”. Ahogyan erről Niedermüller Péter ír az Etnicitás és politika késő modern nagyvárosi világáról szólva: „A késő modern nagyvárosokban élő etnikai csoportok megértették, hogy „hagyományos” vagy „archaikus” kultúrájuk nyilvános megjelenítésével olyan szimbolikus tereket, olyan „időszigeteket” hozhatnak létre, amelyek nemcsak menedékként szolgál(hat)nak a társadalmi és politikai diszkriminációval szemben, hanem egyben társadalmi elismerést is biztosít(hat)nak. Azaz az etnikus kultúra nemcsak gazdasági, hanem szimbolikus tőkébe is átfordítható. A lokalitás-koncepciónak ezt a kettősségét elemezve Arjun Appadurai különbséget tesz „lokalitás” és „szomszédság” (neighborhood) között. Appadurai a „lokalitást” viszonylagos és kontextuális perspektívának, összetett fenomenológiai minőségnek tekinti, amely a társadalmi közelség, közvetlenség (immediacy) érzésén, a társadalmi interakciók technológiáin, illetve a kontextusok relativitásán keresztül jön létre. A „lokalitás” mint fenomenológiai minőség az, ami a cselekvésekben és a közös társadalmi hovatartozás érzésében manifesztálódik. A „szomszédság” fogalma viszont a lokalitás konkrét létező társadalmi formáját jelöli, azokat a közösségeket, amelyeket saját fizikai helyükön keresztül, annak segítségével lehet definiálni és jellemezni (Appadurai 1996:178-199). Appadurait tehát nem valamely etnikai csoport kulturális jegyei, sajátosságai érdeklik, hanem az, miképpen jönnek létre lokális közösségek a késő modern társadalmakban. Másként fogalmazva: a kérdés az, mi módon képesek a „migránsok” ebben az előbb említett értelemben „lokalitásokat”, új társadalmi helyeket teremteni, s ezen keresztül miképpen reflektálnak a politika, a kultúra és hatalom késő modern viszonyaira. A késő modern nagyvárosokban élő és a városi társadalom alsó osztályához tartozó „migránsok”, etnikai csoportok esetében tehát nem etnikai elhatárolódásról, fundamentalizmusról van szó, és nem is kulturális konfliktusokról – amint azt a politikai és társadalmi diskurzusok oly gyakran hangsúlyozzák –, hanem arról, hogy ezek az alsó rétegekhez tartozó csoportok igyekeznek a hierarchikusan szervezett városi társadalmon belül saját helyeket és lokalitásokat létrehozni. És ez természetesen azok politikai akciója, akiknek a kultúrán, hagyományon és etnicitáson kívül nincsen más eszközük. Magukat etnikai kategóriák segítségével identifikálni, ez nem a „migránsok” választása, hanem ez az az egyedüli lehetőség, amelyet a késő modern társadalom a számukra fölkinál. Mivel ezeknek a csoportoknak nincsenek politikai jogaik, gazdaságilag és társadalmilag marginalizáltak, egyszerűen nem marad számukra más lehetőség, mint bezárkózni saját kulturális

idegenségükbe, saját kulturálisan definiált etnicitásukat folyamatosan megjeleníteni és politikailag instrumentalizálni” (Niedermüller 1999:105-120).¹²

A Niedermüller leírta „szigetformálás” és etnikus alkalmazkodás nemcsak a szociopolitikai vagy migráció-politikai színpadon zajlik. Egyrészt korántsem mindenkinél „az egyedüli lehetőség” a party-szcénában való jelenlét elfogadása, másrészt mindez még árnyaltabban, de sokkal erőteljesebben van jelen a migráns csoportok szubkulturális specifikumai esetében. Az etnozenék és a világzene közvetlenül vagy áttételesen politikára ható sajátos vonásai (pl. rap/hip-hop, rai, ska, reggae, stb.) két fontosabb dimenzióban tekinthetők át a jelen szcénái és mediatizált narratívái mentén. Egyfelől a zenék térnyerésében, ezeket a tereket kialakító, kisajátító, magukénak érző, formáló és uraló mozgásdimenziókban formálódik bizonyos „univerzalizációs” hatása számos migráns, menekült vagy diaszporikus közösségnek (fekete-afrikaiak, cigányok, szefárd zsidók, törökök, pakisztáni, kurd menekültek és maghrebiek a legmarkánsabb képviselői ezeknek); másfelől pedig maga a diszpóra léte, amely a teresedésben és „hódításban” nemcsak az egykori haza, az elűzetés, menekülés, elhurcoltatás helyszíne iránti kötődések mentális-identikus vágyközössége marad, nosztalgikus felület vagy a kollektív emlékezet továbbélésének toposza is, hanem mindezen hovátartozásoknak új keretet, a leszármazottak harmadik nemzedékét követően pedig már a beilleszkedetség vagy szembenállás új formanyelvét is kínáló közeg. Fényes példája ennek a klezmer, a roma rap, a szibériai punk, az afro-amerikai gospel és blues vagy az egyes hangszerek hódítása a jelképiség és identitás-szimbolizáció révén (afrikai húros hangszerek Amerikában, afrikai dob típusok Jamaikában, tabla és szitár a nyugati koncertzenében meg egyes jazz-műfajokban, stb.). A migrációs vagy diaszporikus zenei jelenlét világzenei összefüggéseit Philip Bohlman és LeRoi Jones kötetnyi terjedelemben tárgyalták (utóbbi az afrikai gyarmatosítás során a 17–18. században Amerikába került afrikaiak és a blues kialakulásának történetében, előbbi pedig a világzene és a migrációk, globalizáció és nagyvárosi „zenei közraktárak” stratégiai kérdéseit elemezve, lásd Bohlman 2004; Jones 1970; valamint Széli 2008; Robecchi 2009; Tchebwa 2005), s mindezen források köréből is mintegy közös „szentenciaként” emelhető ki az autentikus, eredet-közel vagy hitelesség-kereső egyik törekvés hitelességének kérdése, szemben a másik, a konstruált identitást, narratív kultuszt, revival-típusú kötődést hangsúlyozó törekvések együttes jelenlétével. Az antropológiai elméletekben ez a revival/survival kérdések fél évszázados vitájában is megmutatkozó dichotómia azonban éppen a zenei terekben és ezek világzenei-globalizációs trendekkel összefüggő arculatában jelenik meg mindegyre harsányabban, ráadásul úgy, hogy a hitelesség kérdése egyúttal piackeresési és térnyerési stratégiák építője vagy háttere is lesz.

Visszatérve itt az elhagyott hazai afro-zenei körképhez, csupán jelzem, hogy a magyar szintén megjelenő afrikai zenei tradíciók különböző csoportjai éppen ez okból helyezhetők el a magyarizációk tartományában hangszerek, zenei dialektusok, fúziós kapcsolatok, partnerkeresések összefüggésrendszerében. A világzenei sodrás, mely a magyarországi szcénában részint az autentikus, részint a divat kínálta hullámokban teljesedik ki, különbözőképpen vált ki válaszadási módokat az egyes zenekarokból, függően attól is, mennyire involválódtak, mennyi ideje zajlik érvényesülésük folyamata, milyen hagyományt hoznak és milyen kívánnak követni a hazai etnozenei térben: a Chalaban, az Afro Magic, a HaGecher vagy a Nomada mintegy „megengedheti” magának, hogy fúziókba kezdjen zenészek, stílusjegyek, partnerek, átvétel útján tolmácsolt dalok terén, s befogadjon jazz- vagy népzenei (folklór vagy folklorizálódott) hatásokat is amellet, hogy a világzenei hullámmásban keresi saját kialakítható helyét és szerepét; a rövidebb ideje utcai vagy fesztiváli szcénában szereplők azonban, s különösen a menekültek, társadalmi státuszuk terén még félig definiálatlan térben élők köre (Sankofa, Bongo Man) még megpróbál előadói műfajában a tradicionális, mások által kevésbé ismert előadói produkciókkal szerepelni, előadói pozíciót kiépíteni. Ugyanezt a hazai pályán létrejövő új zenekarok (Sankolokan, Afrobreakz) már nem érzékelik identitás-kényszernek, hiszen sosem lehetnek valóban afrikaivá, akármilyen autentikus

¹² Forrás: Niedermüller Péter: *Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. Replika* 38. (1999):105-120. Elektronikus forrás: <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/honlap/38/07nieder.htm>

zenét játszanak is. De éppen emiatt a hazai etnozenei piacon megjelent afrikai zenék iránti érdeklődés sokasodó esetszámmal mutatkozik meg az utcazenében, afro- vagy afrikai fesztiválok alkalmával, rádiós felvételeken vagy tömegdemonstrációs alkalmakkor, hisz az autentikusság e csoportok épp itt legkevésbé számonkérhető eredménye/teljesítménye.

A zenei terek (etno- vagy szocio)politikai arculatai tehát kétféle módon is megjelennek a diskurzusok meghatározó szereplői és érdekszférái oldalán: egyfelől a menekültek, diaszpórák, szubkultúrák térkeresése és térnyerése mint lokális policy-k részei formájában, másrészt az identitás-építés, -fenntartás és -forgalmazás körén belül, ahol a származási közösség, térségi kultúra zenei kapcsolathálója még tovább feszíthető-húzható, függően attól, milyen kapcsolatrend marad fenn a migráns muzsikások eredeti, származási közösségeivel. E téren a Chalaban, az Afro Magic vagy a Sankofa a jellemzőbb mintázat, akiknél a kibocsátó közösséggel fennmaradt kapcsolat politikai-külpolitikai téren is legitimmé vált vagy az is volt, így Algériával, Marokkóval, Szenegállal vagy Ghánával kialakított „nemzetközi” viszonyok nem akadályozták a „térkiterjesztés”, sajátlagos „újgyarmatosítás” elindítását a zenei terekben, (relatív jóval kisebb demográfiai jelenlét dacára), s ehhez a trendhez kapcsolódhatott az utóbbi időkben a Sankolokan „visszanyúlása” az eredetiségük tekintetében elvitathatatlan nyugat-afrikai dobzenék, chora- és balafon-interpretációk irányába, valamint az AfrobreaK vagy a Human Bamboo, mely ezek mintáit amatőr lelkesültséggel és önképző, partnerségi és kooperációs nyitottság terén próbálja pótolni, jóval több adaptációs stratégiát felmutatva az etno-műfajok közegeiben, mint saját zenei hagyományba ágyazottan mutatkozó társaik a zenei szcénában. Ennek ugyan (csak messzi mögöttes tartományában, de mégis) ott rejlik a toleráns vagy normatív kezelési attitűd a migráns kultúrákkal összefüggésben (Bohlman egyenesen azt állítja, hogy a diaszpórákat a zene egyesíti, s a világzenék is akként lesznek azzá, hogy a diaszpórák teremtik meg hatásukat, piacukat, befogadói körüket és kisugárzó hatásukat, lásd Bohlman 2004:148-149, 157-160), a másik oldalon viszont a befogadó társadalom, a civil szervezetek, programok, érdeklődő és nyitott közönség a szembeni térfélen, amely rejtett diskurzusok szintjén ugyan, de még az idegen-ellenesség és burkolt rasszizmus aktuális hömpölygéseivel ellentétes „máskéntbeszélést” is magába rejti. E téren direkt politikai és nemzetközi kapcsolatvállalási vagy külpolitikai sugallatok jelzésére nem vállalkoznék, ezt a kibocsátó közzel összefüggő befogadó miliőt azonban nem lehet figyelmen kívül hagyni a teljes és belterjes kép felrajzolásakor. Egyebek közt azért nem, amiért nincs Magyarországon sem az „apartheid állam” bűnös víziójával körülvett dél-afrikai, vagy a „szovjetbarát” jelzővel illetett egyiptomi „zenei képviselő” a szcena szereplői körében... – de van viszont például tunéziai, egyiptomi, szenegáli (és induló stádiumban iráni, indonéz, japán, török) etnozenei pályaformálás annál inkább. Ez is azokat a zenepoétikai és zenepolitikai összefüggéseket mutatja föl, melyekre egyfelől a zeneantropológia, másfelől a politikai antropológia irányít figyelmet, de amikor ezt teszi, egyikük sem a zene, a hang, a zenekarok, a szcena szereplői felől, hanem a tudomány „magasából” vagy távolságából teszi.

Ugyancsak a zenei terek városi térhasználati rendjével összefüggésben érdemes figyelemmel lenni a „társadalom teste” és a „politika teste” közötti kapcsolatokra, összefüggésekre. Az analógia nem új, sőt nem is eredeti, az istenkirályságok óta evidencia, hogy a hatalom és szakralitás az uralkodó testében lakozik, megnyilvánulásai és térbeli uralomkiterjesztésének fizikai határai épp ezért korlátatlanok lehetnek. A társadalmi migrációk történetében, s különösen a gyarmatosítás folyamatában kialakult specifikus terek, rabszolgák letelepítésének, migráns csoportok elkülönítésének, nem kellő intenzitással megértett menekült népeknek biztos keretek, elkülönült határok között tudása, mely evidensen kormányzati policy következménye volt, mindenhol és minduntalan kitermelte azt a kettősséget, amellyel a kulturális határépítések fizikaivá válása reprezentálta önmagát. Különösen az afrikai amerikaiak körében vált ez látványossá, ahol az afrikai múltból hozott szakrális hagyományok, rítusok, ritmusok és jelentéstartalmak az amerikai negro népzeneben, később az ebből fejlődött jazz-ben kaptak kettős tartalmat: egyfelől az emlékezés, vízió, álom, emlékezet-építés stratégiáiban, másfelől e kulturális örökség mélyén és felszíni

megjelenésformáiban is jelen lévő ellenkulturális reprezentációk módján (lásd oldalak százain át Jones blues-kötetét és a kortárs antropológusok között kialakult „örökségvita” lefolyását, nem utolsósorban a zeneteoretikusok és a poézis felől a kérdések etikai hátterére figyelmet fordító szerzők teorizálását).¹³

A zene művelése, a magyarországi afrikai zenei szcéná teljesebb köre kiegészül az amatőr muzsikások, utcazenészek, marginális csoportok holdudvarával is. Ők jobbra magányosak, nemegyszer a Margitszigeten, Vörösmarty téren, Nyugati téren kalapozva vagy egy némely afrorendezvény „fel nem kért” előadójaként, a színpad hátterében vagy a jellemes idejére kapcsolódnak be a kollektív muzsikálásba, de legfőbb jellemzőjük, hogy hangszereik minősége gyatra, kisebb méretű, rendszerint turistáknak szánt hangszerutánszatokon kezdik, s csak esetlegesen folytatják vagy egészítik ki életvitelüket méreates, veretesebb hangú dobokkal, csoportthovatartozással, önképzéssel, próbákkal. Számukra – s ez korántsem lebecsülendő funkció – a kortárs afrozenei szcénában nyíló tér a látszatok fenntartása, öltözeti elemek alkalmazása vagy a dob mint identitás-szimbólum hordozása a marginalitás mítoszához kötődő önreprezentáció, gyakori szereplői a szabadtéri rendezvényeknek, kollektív eseményeknek, hajcihőknek, felvonulásoknak és demonstrációknak (ilyenek voltak egykoron, az előző évtizedben a tabáni tüzesekkel közös tabáni esték, utóbb a hajléktalanokkal szolidáris városi attrakciók, a Zene Világnapja vagy a Tánc Világnapja, a Föld Órája vagy a Békejel civil megmozdulásai), s esetenként Ők a rejtett/virtuális hátszínház a budapesti afrozenei oktatás utánpótlásának, a nyilvános-közös „jellemezéseknek”, vagyis rögtönzős együttléteknek.

A marginális dobosok állapotrajza még aprólékosabb leírásra vár, itt csupán a szcéná „statisztáiként”, mellékszereplőiként kívántam jelezni létüket. Fontos esetükben a zenetanulás és önképzés szándékolt vagy tudatos vállalása mellett vagy helyett az autentikus forrásokhoz jutás, zenék gyűjtése és cseréje, továbbá a Budapestre látogató legnevesebb afrikai dobzenészek nyilvános (és ingyenes!) workshopjain való részvétel. Ehhez a jelenlétéhez szolgáljon adalékként egy szituáció-leírás, melyben a dobolás mint transz-állapot megjelenése mutatkozik meg jellemzően. Ezek a találkozók olyan, főként a magyarok számára szinte rituális színpadok, melyeken a szertartás és a formai elemek tartozékai csak ritkán adóttak (pl. a zene mint szöveg értelése, a ritmus mint tartalomhordozó magabiztos átlátása és eszköz-funkciójú kezelése, a kollektív zenélés belső szabályaihoz alkalmazkodás – társakra figyelés, tempó tartása, kísérő funkció vállalása, szereptudat és „zenekari” funkció átlátása, mértékletesség megtartása, az előadó vagy djembe-mester respektálása, méltó tisztelettel honorált közös zenélés értéktudata, stb. –, egyszóval oly módon) esetlegességeknek kitettek, hogy szinte valóságos az ismétlés lehetősége, újabb alkalommal a szerzett tudás felhasználása, netán kreatív fejlesztése is. Itt ismét visszatér az autentikusság kérdése: ha a vezető dobos kétségtelenül hiteles, mert olyan afrikai kultúrából, olyan professzionális zenei világból jön és olyan muzsikát játszik, melyet abban a tájegységi kultúrában „anyanyelvi” szinten is kevesen ismernek és gyakorolnak, akkor az ő személye kétségen felül áll – de nem így a befogadóké, akik számára e körülmények egyike sem adott. A közös zenélés, vagy később a feldolgozások, parafrázisok, világhálóról beszerzett felvételek, melyek kotta nélkül is eszközei a kollektív identitás-építő színtérnek, ezt az anyanyelvi szintű népzene-átvételt nyilván lehetetlenné teszik, viszont a szélesebb befogadó környezet számára evidensen hitelesnek minősülnek a továbbiakban... Pedig pusztán az utánpótlás tanulás, a mintakövetés, a stílus értékátvétel is viszonylagossá teszi, lehet-e autentikus, ami nem az, s autentikus-e, ami az előadóoktató-művész saját stílusában a hazai, saját közönségének szólan fogalmazódik meg, avagy ami az előadói szcénában a technikai ügyetlenséggel megvert „statiszták” másolataiban él majd tovább, ha lehetővé teszi ezek megtanulását... Más tempó, más frazírozás, más táncmód, más zenei dikció, más tagolás, eltérő kíséret, egyes hangszerek hiánya, a zenei szituáción belül a hangszer típusok helye és szerepe,

¹³ Body and Soul: Poétique éthique et politique. Jazz et problèmes des hommes. Livres, 2002/II. <http://patlotch.free.fr/text/1e9b5431-143.html>

menyisége és funkciója mind-mind problematikusak még az autentikusan belül is, hát még az inautentikusban...

Példaként hadd hozzam a guineai Bangourake mester budapesti work-shopját (Gödör Klub nyilvános jammelés, később kisebb dobcsapat alkalmi szereplői számára oktatás a Sankolokan próbatermében...), melyet prágai vendégszereplése mellé vállalt el hirtelenjében, s ahol mintegy 15-20 kezdőnek számító „djember” vett részt, a Mester pedig a bemutatkozás első pillanataiban azzal kezdte: a djembe egy hangszer, kommunikál, nyelvezete van, közlésformái kötöttek és logikusak, érthetőek és tiszták, nyelvét megtanulni nem ördögösség, hanem eszközhasználati eljárásmod... Fizetős diákjaihoz szólt, mint vendégtanár, elismert mester, komoly presztízsű professzor. És szólt rögtön a tesztelő-vizsgáztató hangnemben, helyzetbe hozva a jelenlévőket: akarjanak megfelelni a képzés céljának. Abban a térségi, sőt földrésnyi kultúrában, amelyben a tanító presztízse a népek körében bizton vetekszik a politikusokéval vagy bankárokéval, természetes módon lehet/kell azzal kezdeni egy oktatási órát (ahol zöldfülűek vesznek részt), hogy megpuhítjuk őket azzal a kérdéssel: na, mit ismersz, mit tudsz eljátszani kezdőként...?! Analógiával élve: az első éneklecke alkalmával azt kérdezni valakitől: Puccini, Verdi, Bartók vagy Hindemith művét akarja-e elénekelni – nem épp a kooperációra alapozó pedagógus megnyilvánulása..., ezért lényegében megalázó, „helyre tévő” is... Nem biztos, hogy tudatában volt, vagy számolt vele, hogy a diák-helyzetben lévő felnőtt európai-amerikai ember – ha el is ismeri a professzort, vagy ha megfizeti oktatási szolgáltatását – akkor bénul meg csak igazán, ha rögtön semmisségére hívja föl figyelmét a tanítója. Ugyanez a helyzet Afrikában még sokkal egyértelműbb, ezért kézenfekvő, hogy az afrikai kultúrán kívüliekkel szemben először az elfogadás, a tekintély tudomásul vetetése, a szituációs szerepjáték alapszabályának rögzítése az indítás, minden más csak utána következhet. Mármost ebben a próbaszituációban, még akinek gyakorlata van-volt is, azonnal a heveny bénulás áldozatává lett, s csak másnap, a szakmai work-shopon oldódott ez a kommunikációs kölcsönhatás... – amit részint saját eredményességének, részint a tudásátadás folyamatában a diákok alázatának révén sikerült előállítania, avagy „refraktálnia”. Ezenközben elmondta ugyan, hogy egy komplex zenei darab minden szólamának és frazírozásainak megtanulása évek munkáját igényli – tehát megnyugtatóan tudatában volt a kétszer kétórás próba lehetséges eredményének, de afrikai módra szüksége volt az európaias fölény elsődleges letörésére. Maga az oktatás, partnerségi viszony felkínálása egészen elképzelhetetlen módon aszimmetrikus ugyan, de a cél a work-shop idején nem a barátkozás időlegességének konstruktuma, hanem az élményalapú tudásátadás: a feeling itt a közös zenei nyelv és mozgásdinamika megértésének érzékeny képessége számára kialakított érületi kínálat, közérzeti állapot (bővebben lásd az afro-amerikai jazz párhuzamos hatástörténetében erre rímelő időszakok áttekintését Berendt 1982:77-81).

Külön is említendő a hitelesség vagy kvázi-hitelesség terén formált esélyek és érvényességek köre. Az afrikai zenék java részében – de párhuzamként akár a japán, az indiai-bengáli, indonéz, pakisztáni, mongol vagy ír-kelta példákat is felhozhatnám – különös-kiemelt fontossága van az előadó kilétének. Részint a hangszeres tudás révén megképződő kivételesség, részint a tradicionális előadói szerepkör az, amely behatárolja a bárhol és bárki más által követhetőnek gondolt előadói stílusjegyek autentikus mivoltát. Számos zenei kultúrában szinte „érintheletlenség” kérdése egyegy előadó tradicionális kivételességének léte, de ez az afrikai zenei kultúrákban még hangsúlyosabb, nemcsak az elvitathatatlanság, hanem a „felhatalmazottság” értelmében is. A Budapesten vendégszereplő Mamadou Diabate jöttének beharangozásaként került szemünk elé magának az előadónak, s így a zene mint előadóművészeti eszköznel jóval több és gazdagabb, szinte szakrális tartalomnak jelentősége: „A Diabate nevet (ejtsd Dzsabaté) a 13. századi Szundzsata eposz említi először és pedig Dian-baga-te formában (magyar jelentése: Ellenállhatatlan). Mindmáig hűek maradtunk hivatásunkhoz, s ez magyarázza, hogy a modern nyugat-afrikai zene élvonalában sok Diabate található. Míg a Mandé nyelvterület északnyugati részén Maliban és Szenegálban élő Diabaték hangszer a 'kora' (ez egyfajta hárfa), mi délkeleten, Guineában, Elefántcsontparton és Burkina Fasóban inkább a 'balafon'-t (a nyugat-afrikai xilofont) kedveljük. Mint sok afrikai népnél,

egyes foglalkozások nálunk is meghatározott klánok (dinasztiák) kiváltsága illetve kötelessége. Kívülállók se nem gyakorolhatják, se nem tanulhatják ezeket. A zenés történetmondás 'Jeliya' (ejtsd dzselija) is egy ilyen mesterség. A családnév a bizonyítvány, vagy a 'jogosítvány' hogy valaki e mesterséget gyakorolhatja, a tudást viszont nap mint nap bizonyítani kell". E Fehér Károlytól átvett szöveg az előadó portréjának része, s azért idézem olyan példa gyanánt, mely tükrözi a zenei tekintély, a tradíció, a világzenébe ékelődő tudásátadás és a megközelíthetetlen, szakrális értelemben elérhetetlen zenei szaktudás „popularizálásának”, piacra vitelének sajátos inautenticitását is, mert enélkül maga az előadó is teljes elutasítását, rangjának tisztetlenségét élhetné át. Ennyiben pedig a hitelesség egészen látványos módon nem tisztán üzleti, piaci, siker vagy érvényesülési kérdés, hanem funkciótudat, elhivatottság és küldetésesség kérdése is – vagyis kevésbé látható, de annál intenzívebben jelen lévő policy formálója.

A mai magyarországi társadalom- vagy politikatudomány a zene és politika kapcsolatát nem tematizálja másként, mint egymástól idegen, kivételes esetekben a szórakoztatóipari piac vagy művelődési szokások terén jelen lévő entitásként, tehát közöttük kapcsolatot keresni nem kutatási törekvés, identitások és mentalitások térbeliségét még ennél is kevésbé elemezgetik – mert ez látszólag „nem politika” a struktúra-párti politológiai elméletek fényében. Sőt, javarészt a hagyomány-kötött kultúra-elméleti és zenei felfogásban is úgy van jelen a népzene, mint földrajzi gyökerű történeti adottság, nem pedig mint a térben mozgó, kiterjedő-hódító és átvehető-befogadó narratíva, melynek időisége korántsem független a globalizációs hatásoktól, világzenei divatoktól, s még kevésbé a lokális vagy szubkulturális mozgások jelenidejű sodrásaitól, a befogadó-válaszadó közeg rugalmas alkalmazkodásától, zenei ismeretanyagától, stb. (bővebben lásd Bohlman 2004:82-91, 159-160; Darvas 1977:10-38; Schaeffner 1943:213-218; Berendt 1982:74-89; Tchebwa 2005:45-58; Losonczy 1969:6-37; Adorno 1970:330-497). A népzene mai, világzenei köntösbe öltözött, részben fúziós felhangokkal bővült, részben „re-tribalizálódott” megjelenésmódjai ugyanakkor ennél mélyebb, árnyaltabb, énikus megközelítést igényelnek, melyeknek nem csupán a zenei fogyasztás szociológiai vagy a zenei hálózatok és szolgáltatások terjedését illetően nyomon követhető piacosodási mutatói válnak érdekessé, hanem az előadók, tónusok, hangnemek, ritmusok, üzenetek autentikus és transzformált jellemvonásai, helyszínei, szereplői és térkiszajátítási metódusai, szimbolizációs eljárásai, reprezentációs vagy „transzpolitikai” aspektusai is. Bohlman a világzenei folyamatok áttekintését a zene-fogalom relatív voltának vázlatozásával kezdi, s megnyugtatóan tisztázza ismeretelméleti meg kutatástörténeti szempontból is, mi minden lehet zeneként értelmezhető (zaj, zörej, ritmus, hangok jelentéstere, akusztikus gesztusok kánonja, szertartás-elemek feelingje, énekelt beszédjelek, stb.), s mekkorát téved a világ zenei kultúráinak többsége szempontjából, aki valamely „dolog”-ként gondolkodik a zenéről, „globális” vagy univerzális hatását tételezi föl, megjelenésmódjaiban pedig a hasonlóságoknak örövend, nem pedig az ontológiai jellegű másságoknak (Bohlman 2004:19-25).

Rövid áttekintésemben ennek az egyedi-autentikus mivoltában is relativizálható inautentikusságnak felmutatásával próbáltam kísérletet tenni a budapesti afrozenei szcéná néhány jelenségének értelmezésére. Ezt a városi térhasználati és szegregációs térigényt, a margitszigeti dobszerdák, Gödör klub-beli weekendek, Afrika kapcsán lebonyolított társadalmi érintkezések és etnokulturális szomszédságot építő stratégiák néhány árnyalatára fókuszáló összefoglalást elsősorban a szereplők és a színtér kapcsolatrendjének megjelenítésére szántam, korántsem méltó 159 részletességgel kibontva ezeket. A Max Weber-i megértő szociológia zeneelméleti sejtéseinek alkalmazása révén a történeti alapon levezetett oksági összefüggések analógiájával, hangszerek és hangszeres csoportok keletkezése, hozott és közkinccsé vált tradicionális kultúra-minták követése és a használatukat körülvevő spirituális klíma bemutatása révén arra tettem kísérletet, hogy felfessek egy jellemzően fővárosi szubkulturális hullámzást, szereplőivel, diskurzusaival, dialógusaival, részben kapcsolathálójával egyetemben. Fontosnak látom hangsúlyozni, hogy a szcéná szereplői reprodukciós alkotói folyamat részesei, amennyiben kreálnak, átvesznek, tanulnak, alkalmaznak, közös térbe hoznak és nyilvános szférába segítenek csoportszintű interpretációkat, melyek

intenzitása egyre látványosabban hat a lokális koncert-platformon. Az afrikai dobzenék Magyarországon az eredeti ütőhangszerek sajátos kommunikációs tartományban, agresszív-intenzív terjedési amplitúdóval, a szívhang érületi analógiájával érvényesülő hatásaként olyan taktuskontaktus viszonyt, prozódia és „dramaturgia” olyasfajta érületi bázisát kreálják meg, melynek rendszere, zenei és táncnyelvi dialektusai újfajta közléskultúra formálásának lesznek részeivé, s amelynek makro-szintjén ugyan jelen van migrációs és globalizációs trendek számos formája, de mikroszintjén a zenei kommunikáció, közlésnyelvek, dialektusok és stílusok rétegei, partnerkapcsolati hálózatai rejlnek, belső alkukkal, inherens értékrenddel, eltérő és párhuzamos szcenáriókkal. A hazai afrokultúra piacán jelenvalónak látszik az az értelmezési mód a jelenségek leírásában, amelyben a kulturális idegenségbe zárt és a gyarmati fejlődésben megmutatkozó társadalmi struktúra-értelmezések európai középosztályi változatai találkoznak a nem-európai zenei világok funkcionális harmóniáinak nem racionalizált világaival, s ebben a térben hangszerformálási és kompozicionális specializációk között látszanak olyan harmóniák megteremtődni, melyek éppenséggel nemcsak az afrikai zenékre-zenekarokra vagy zenei produkciókra jellemzőek. Szinte párhuzamosan változik ez a befogadói és előadó világ a világzenei hatások révén, importált eredetiség és autentikus hangzás, deterritorializáció és új térnyerés, migráns stratégiák és hitelesség-változások mezőiben. Nem kivételes, nem egyetlen útról vagy transzformációról van szó, hasonló történt az andoki utcazenészek megindulása és Európába vagy hozzánk érkezése terén, a japán ütősök amerikai sikerei vagy a pakisztániak világhódítása terén, miként párhuzamos a folyamat a bukaresti utcazenei szcénában vagy a kolozsvári terek és sikátorok miliójében is (mint erre kötetünk több szerzőjének írása konkrét milióban világít rá). A befogadási folyamat és az interpretációk színtereiről vaskos kötetnyi immár a dokumentáció, mellékletként itt most csak a legtöbb kölcsönhatást és narratív adaptációs játékteret intenzíven kereső Afrobreakz dobcsapat mutatkozásaiból idézek föl néhány jelet, annak illusztrálására, milyen miliók, feelingek, helyszínek, társítások és szerepvállalások jelzik a folyamatot, amelyben az egykor gyarmati térből a megnyíló Európába érkező domináns kulturális hatások mintegy átírják a hitelesség, eredetiség „kottáit”.

Interpretációm végkicsengését és tanulságát mindezek alapján úgy összegezném röviden: a hazai afro-műfajok autentikusságának mércéjét a nem-autentikus nyilvános reprezentációk többsége határozza meg, de éppen mert a valóban autentikus (a maga természetes keletkezési közegében) nem tart igényt e „valódi hitelesség” elismertetésére, az inautentikus megjelenítés tudomásulvétele egyre inkább önmagában szolgál az elfogadás alapjául, függetlenül a befogadó közeg eredetiség-élményétől és hitelesítő gesztusától. A jövő „zenéje” ebben a kontextusban a mind hitelesebb stílusis azonosíthatóság, a parafrázisok és idézetek, átvételek és újraalkotások, interpretációs narratívák és refraktálódások közegében keletkező mediatizált megjelenítések megannyi verziója lehet. A poszt-gyarmatosítás-kori Afrika talán ilyen kulturális válaszában alkotja újra kulturális exportját a gyarmatosító államokban és hátrországokban... A hiteltelenség- és hitelesítés-minősítés eszköztára mindig is azoké, akiket az sem zavarhat meg, hogy a legtöbb befogadó kulturális közegben a nemhiteles csoportkultúrák fokozódó érvényességgel készítik elő a maguk autentikálási útját. A szcena interkulturális tartalmi és feltételei immár nemcsak a hiteles előadói műfajok elérhetőségét, közvetlen hatását és követhetőségét teszik esélyessé, hanem azt is, hogy a hazai zenei szubkultúrák közegében új alakzatok, hangnemek, diskurzusok formálják a színtér teljesebb horizontját. Remélhetőleg egyszer majd már „hitelesen” is...

Irodalom

- Adorno, Theodor W. 1970 *Zene, filozófia, társadalom*. Esszék. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max [1944] 1989 « La production industrielle des biens culturels. Raison et mystification des masses ». In *La dialectique de la raison*. Gallimard, Paris, 129-176.
- Ahehehinou, Vincent – Havard, Michaël – Falceto, Francis 2011 *Le renouveau de la musique africaine*. <http://www.franceculture.com/emission-la-grande-table-le-renouveau-de-la-musique-africaine-2011-04-19.html>
- Alzina, Cécile 2007 Structure narrative temporelle de la music. In Imberty, Michel – Gratier Maya ed. *Temps, geste et musicalité*. L'Harmattan, Paris, 247-268.

- Andrieu, Bernard – Boëtsch, Gilles – Chevé, Dominique 2011 *Musique africaine*. CNRS – Les éditions Dilecta, Paris.
- Balducci, Corrado 1992 *Sátánizmus és rockzene*. Bencés-Piemme Kiadó, Pannonthalma.
- Baroni, Mario 2007 Pensée symbolique et pensée logique en musique. In Imberty, Michel – Gratier Maya ed. *Temps, geste et musicalité*. L'Harmattan, Paris, 33-50.
- Bata Tímea 2010 *A metálzene földje – A (M)ilyenek a finnek? Finnország magyar szemmel című tárlat kamarakiállítása*. Néprajzi Múzeum. On-line: http://www.antroport.hu/lapozo.php?akt_cim=158
- Battesti, Vincent 2004 Sons des espaces publics au Caire. In the exhibition « Être musulmane, être musulman au Caire, à Tébérân, à Istanbul, à Dakar et à Paris », Parc et Grande Halle de la Villette (expositions) 9/05/2004 – 14/11/2004. Paris. 2 CD-Roms.
- Berendt, Joachim Ernst 1977 (1982) Ein Fenster aus Jazz. Fischer Taschenbuch Verlag. Részlet *Kultúra és Közösség*, 6:74-84.
- Biernaczky Szilárd 1977 *Fekete Afrika zenéjéből*. (sorozat a Magyar Rádióban, szerkesztő: Máder László), 1977. nov. – 1978. júli. MR Zenei Főosztály kiadványa, Budapest.
- Bohlman, Philip 2004 *A világzene*. Magyar Világ Kiadó, Budapest.
- Bourdieu, Pierre 1979 *La distinction. Critique sociale du jugement*. Les Editions de Minuit, Paris, 16-106.
- Brown, Karl 2008 *Dance Hall Days. Jazz and Hooliganism in Communist Hungary, 1948-1956*. Trondheim Studies on East European Cultures and Societies, No. 26. Faculties of Arts and Social Sciences, Trondheim, Norway.
- Canetti, Elias 1999 *Marrakes bangjai*. Terebess Kiadó, Budapest. On-line: <http://www.mek.iif.hu/porta/szint/human/szepirod/vilagir/canetti/marrakes/marrakes.htm>
- Castel, Robert 1996 « Les marginaux dans l'histoire ». In S. Paugam dir. *L'exclusion. L'état des savoirs*. Paris, La Découverte.
- Ceribasic, Naila – Haskell, Erica eds. 2004 *Shared Music and Minority Identities. Papers from the Third Meeting of the „Music and Minorities” Study Group of the International Council for Traditional Music / ICTM/*. Roc, Croatia. Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb.
- Courtilles, Isabelle De – Prevost, Liliane 2009 *Les racines des musiques noires*. L'Harmattan, Paris.
- Cuen, Leticia 2007 Le geste sonore et le geste cinétique: une évocation des sensations et des émotions humaines. In Imberty, Michel – Gratier Maya ed. *Temps, geste et musicalité*. L'Harmattan, Paris, 151-168.
- Darvas Gábor 1977 *A totem-zenétől a hegedűversenyig. (A zene története 1700-ig)*. Zeneműkiadó, Budapest.
- Einstein, Alfred 1990 *A zenei nagyság*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Elias, Norbert 2000 *Mozart. Egy zseni életének szociológiája*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Erdei Krisztián 2009 *A pécsi biphop: egy stílusközösség kultúrája*. PTE BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, Diplomamunkák 5. Pécs.
- Frith, Simon 1996 *Performing rites. On the value of popular music*. Harvard University Press, Cambridge, 145-157.
- A.Gergely András 2005 *Nagytáji identitás / etnokulturális integritás: a rai*. On-line: <http://terebess.hu/keletkultinfo/rai.html>
- Goytisolo, Juan 1995 Rai, a mediterrán fajkeveredés. *Magyar Lettre Internationale*, 16:33-35.
- Gyáni Gábor 1990 A városi mikroterek társadalomtörténete. *Tér és Társadalom* 4. (1):1-13. Elektronikus forrás: http://www.szochalo.hu/varos/varostud/varosszoc_tan/gyaniny.html
- Hall, Stuart – Jefferson, T. ed. 1975/2005 *Resistance through rituals. Youth subcultures in post-war Britain*. Routledge, Oxon/New York.
- Hennion, Antoine 2004 « Une sociologie des attachements. D'une sociologie de la culture à une pragmatique de l'amateur ». *Sociétés*, n° 85:9-24. További írások: <http://www.csi.ensmp.fr/Perso/Hennion/AHlivres.html>
- Hennion, Antoine 1991 « Scène rock, concert classique ». In P. Mignon – A. Hennion dir. *Rock. De l'histoire au mythe*. Vibrations/Anthropos, Paris, 101-119.
- Hesmondhalgh, David – Negus, Keith ed. 2002 *Popular music studies: meaning, power and value*. Arnold, London.
- Hobsbawm, Eric 1961 *Une sociologie du jazz*. (magyarul: *Hétköznapis bősök. Ellenállók, lázadók és a dzsessz*. L'Harmattan, Budapest, 2009).
- Jones, LeRoi 1970 *A blues népe. Néger zene a fehérek Amerikájában*. Európa Könyvkiadó, Modern könyvtár 185. Budapest.
- Keserű Dávid – Radics M. Péter 2011 Tényleg lakik országunkban 200 ezer afrikai? *Afrika Tanulmányok* (V) 1:126-128.
- Kontroll alatt – könnyűzene a szocializmusban. *Korall*, tematikus szám, No. 39., 11. évf. (2010).
- Kőrössi Soltész Katalin Dr. 1998 *A „keresztény” rockzene. Érték és ellenérték*. „Jó Hír” Iratmisszió Alapítvány, Budapest.
- Letenyei László 2008 Inti Raymi Budapest. Az emigráns andokbeli identitás szimbolikus reprezentációja Magyarországon. In Letenyei László szerk. *Tanulmányok az Andokról*. TeTT könyvek – Budapesti Corvinus Egyetem, Budapest, 326-340.
- Losonczy Ágnes 1969 *A zene életének szociológiája. Kinek, mikor, milyen zene kell?* Zeneműkiadó, Budapest.
- Merleau-Ponty, Maurice 1945 *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris.
- Mezghani, Ali 1998 *Lieux et Non-Lieux de l'identité*. Sud Éditions, Tunis.
- Myers, Ben 2009 *Green Day. Amerikai idióták és az új punkrobbanás*. Silenos, Budapest.
- Niedermüller Péter 1999 Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. *Replika* 38, 105-120. Elektronikus forrás: <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/honlap/38/07nieder.htm>
- Noah, Jean Maurice 2010 *Le Makossa*. L'Harmattan, Paris.
- Petiau, Anne 2006 « Marginalité et musiques électroniques ». *Agora Débats/Jeunesse*, n° 42:128-139.

- Robecchi, Alessandro 2009 *Manu Chao. Zene és szabadság*. Silenos, Budapest.
- Schaeffner, André 1943 *Musique primitive ou exotique et musique moderne d'Occident. Extrait des Mélanges à Zoltán Kodály*. Édition de la Société Ethnographique Hongroise, Budapest / Különlenyomat: Primitív, exotikus zene és modern nyugateurópai muzsika. Kodály Zoltán Emlékkönyv/. Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 213-218.
- Sebestyén Sándor 1914 *A primitív népek zenéje*. Attila-Nyomda Részvénytársaság, Budapest.
- Sutherland-Addy, Esi 1983 Positive Trends in Preservation of African Folklore. In *Folklorismus Today*, 1983. Ed. By V. Voigt – P. Niedermüller. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 26-43.
- Széli Júlia 2008 Andokbeli zenészmigráció Magyarországon. In Letenyi László szerk. *Tanulmányok az Andokról*. TeTT könyvek – Budapesti Corvinus Egyetem, Budapest, 256-296.
- Tagg, Kojak 1979/1998 *50 seconds of television music. Towards the analysis of affect in popular music*. Mass Media Music Scholar's Press.
- Tallán Tibor 1983 *Cantata Profana – az átmenet mítosza*. Magvető Kiadó, Budapest.
- Tchebwa, Manda 2005 *African Music. New Challengers, New Vocation*. UNESCO – OCPA, Paris.
- Tófalvy Tamás – Kacsuk Zoltán – Vályi Gábor szerk. 2011 *Zenei hálózatok*. Média ReMix könyvek, L'Harmattan, Budapest. On-line: <http://zeneihalozatok.hu/letoltes.html>
- Tolkeen, Barre 1983 Pow-wow folklorism. Intertribal celebration and dance among American Indians. In *Folklorismus Today*, 1983. Ed. by V. Voigt – P. Niedermüller. MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 108-121.
- Vályi Gábor 2005 Zene, technológia, hatalom. A rögzített zene kritikai kutatása. Replika / Komoly zene. 49-50. szám (augusztus), on-line: <http://www.replika.c3.hu/49/49-02.pdf>. A teljes szám további cikkekkkel: <http://www.replika.c3.hu/keret.php?a=49&b=0>
- Wall, T. 2003 Studying popular music culture. Hodder Arnold, London.
- Weber, Max (1911, 1921) *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik* (angolul The Rational and Social Foundations of Music, Carbondale, IL., 1958, 2/1969). Traduction J. Molino, A.-M. Métaillé, 1997. On-line: http://openlibrary.org/books/OL6202370M/The_rational_and_social_foundations_of_music
- Williams, Patrick 2004 *Cigány házasság*. („Cigányok Európában” sor.), Új Mandátum kiadó – L'Harmattan kiadó – MTA Nemzeti-etnikai Kisebbségkutató Intézet, Budapest.

On-line források

- Poétique, éthique et politique. In Patloch, *Jazz et problèmes des hommes*, Livre II. Body and Soul. <http://patlotch.free.fr/text/1e9b5431-143.html>
- Le renouveau de la musique africaine. On-line: <http://www.franceculture.com/emission-la-grande-table-le-renouveau-de-la-musique-africaine-2011-04-19.html>
- http://frankfurt.tek.bke.hu/media/szoveg/adorno_zenevelkapcs
- <http://www.sociologie-de-la-musique.paris-sorbonne.fr/>
- <http://www.fotexnet.hu/muveszet-zene-zene/losonczi-agnes-zene-p641627.html>
- <http://szociologiaszak.uni-miskolc.hu/segedanyagok.htm>
- <http://www.afriport.hu/programok/7085-afrika-unnepe-budapesten.html>
- Replika 2005 *Komoly zene*. 49-50. szám (augusztus), on-line <http://www.replika.c3.hu/keret.php?a=49&b=0>
- Anne Petiau 2007 http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:AccNsOSEFJoJ:iaspmfrancophone.online.fr/colloque2007/Petiau_2007.pdf
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Djembe>
- Anthropology of Music – Musical Anthropology* <http://science.jrank.org/pages/10330/Music-Anthropology-MusicalAnthropology.html>
- Anthropology of Music – Comparative Musicology And Ethnomusicology* <http://science.jrank.org/pages/10331/MusicAnthropology-Comparative-Musicology-Ethnomusicology.html>
- Anthropology of Music* <https://www.uta.fi/laitokset/mustut/english/research.html>
- Musical Anthropology* <http://science.jrank.org/pages/7893/Music-Anthropology.html>

Letölthető szemelvények T. W. Adorno és Losonczi Ágnes könyveiből itt:

<http://szociologiaszak.uni-miskolc.hu/segedanyagok.htm>

Zenei és szakmai portálok

- Déványai Dobfesztivál <http://www.dobfesztival.hu/>
- Diabate, Mamadou www.mamadoudiabate.com
- <http://www.afrobreakz.com>
- <http://www.chalaban.com>
- <http://www.etnosound.com>
- <http://www.dobfesztival.hu/content/plak%C3%A1t-%C3%A9s-flyer>
- <http://www.youtube.com/user/Sankolokan>
- <http://www.afrikaplatform.hu>

Mutatkozások a szcéna keretében

Gyűjtés Dévaványának. Utcazene szolidaritási gesztussal a viharkárosult Dévaványáért

http://www.youtube.com/watch?v=66d3nf_kStM

Mbaye Ndiaye és az AfrobreaKz. Kamra fellépés 2008. nov. <http://www.youtube.com/watch?v=vaRDOPP8ouw>

<http://www.youtube.com/watch?v=vaRDOPP8ouw&feature=related>

Afrika Napja – Tűzraktér <http://www.afrikaplatform.hu/images/stories/galeria/dscf0175.jpg>

Mamady Keita (Firenze 2009) <http://www.youtube.com/watch?v=Ganyyh85ZH8&feature=related>

Toumani Diabate <http://www.youtube.com/watch?v=19XcX17Lnww>

Guinea <http://www.youtube.com/watch?v=oUi44sra-dE>

<http://www.youtube.com/watch?v=j2am-X8YefA&feature=related>

Djembe Soungalo Coulibaly

http://www.youtube.com/watch?v=1RU11gIsmzs&feature=PlayList&p=C34F922817A9DC57&playnext=1&playnext_from=PL&index=2

Harouna Dembele et les Parisi <http://www.youtube.com/watch?v=Wdbk6FSBzWg&NR=1>

Fehér Károly és Said <http://www.youtube.com/watch?v=BIZuSrTrGpw&feature=related>

Hatalom és cselekvés a politikai antropológia nézőpontjából

SZABÓ MIKLÓS

A. Gergely András és politikai antropológia:
A cselekvőképes ember hatalma

Amikor A. Gergely Andrásra, AGÁ-ra gondolok, nem csupán egy kiemelkedő tudóst látok magam előtt, hanem a *Mensch* kifejezés megtestesülését is, egy nemes lelkű embert. Olyan valakit, aki személyes jelenlétével és gondolataival vezérelte a magyar antropológiát, és szerkesztői munkájával egyfajta kurátorként rendezgette sajátján túl a teljes diszciplína körüli tudományos korpuszt. AGA nem pusztán a tudomány világában élt: dobosként, fotográfusként és művészetek iránti rajongóként nemcsak kutatta a kultúra sokszínűségét, hanem élte is. AGA munkássága azt mutatja, hogy Mauss nem túlzott mikor azt írta: „Bizonyos esetekben tanulmányozhatjuk az emberi viselkedés egészét, és a társadalmi életet a teljességében...” (Mauss 2002: 107). AGÁ-t politikai antropológiai írásaiban az érdekelte, hogy rávilágítson a társadalmi élet és politika összetett viszonyrendszerére.

AGA számára a politikai antropológia tudománya nem csupán a politikai struktúrák elemzését jelentette, hanem a mindennapi emberi élet, a döntéshozatali folyamatok és az emberek közötti interakciók tágabb kontextusában való vizsgálatát. AGA munkássága során mindig hangsúlyozta a kulturális relativizmus és a társadalmi narratívák fontosságát. A cselekvőképes és a hatalom, mint az emberi kapcsolatok és társadalmi szerkezetek alapkövei, folyamatosan jelen voltak AGA kutatásaiban. Személyes hozzáállása a társadalmi szerkezetek és a hatalom összetett hálózatának vizsgálatát tükrözte.

AGA szerint a hatalom egy aszimmetrikus viszonyban érvényesülő képesség, amely lehetővé teszi az egyének számára, hogy másokat egy adott cél érdekében befolyásoljanak vagy rávegyenek valamire. Ez a fajta hatalomgyakorlás a politikai antropológia nézőpontjából különösen érdekes, mivel a hatalom itt nemcsak a személyes vagy közvetlen befolyásolás formáját ölti, hanem a társadalom szélesebb körű viszonyrendszereiben is megjelenik. A hatalom szimbolikus és kommunikációs aspektusai, mint például a politikai rítusok és reprezentációk, kulcsfontosságúak a hatalom megértésében. Ezenkívül a hatalom megnyilvánulásai közé tartozik a társadalmi narratívák és az érdekek manipulálása, valamint az intézményesített közbizalmatlanság és a politikai testületek szerepe is. Ez a hatalom tehát szükségszerűen elválaszthatatlan a cselekvőképeségtől, de mégis attól elkülönülő fogalom. A cselekvőképes és a társadalomban való aktív részvétel és befolyásolás képességét jelenti. Ez magában foglalja az egyének és csoportok képességét arra, hogy saját érdekeiket és céljaikat érvényesítsék, valamint aktívan formálják a körülöttük lévő társadalmi és politikai struktúrákat. AGA hangsúlyozza a cselekvőképes és a hatalom közötti összefüggést, különösen a politikai döntéshozatal és a társadalmi normák kontextusában. Az egyéni és csoportos cselekvőképes és a politikai és társadalmi változások motorjaként funkcionálhat, lehetővé téve az emberek számára, hogy aktív szereplőivé váljanak saját történetükben és a társadalom átalakításában. AGA írása tehát a hatalom és cselekvőképes és összetett és multifunkcionális természetét hangsúlyozza, bemutatva, hogy ezek a fogalmak hogyan határozzák meg és formálják a társadalmi és politikai életet.

Mindezzel ismételten aláhúzza a társadalmi valóságok konstruáltságának természetében rejlő értelmezési dimenziókat. Hiszen bár úgy van, ahogy Marx írja Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikájának első fejezetében: „Az emberek saját történelmüket alakítják, de nem pont úgy, ahogy szeretnék”, nem maguk választják körülményeiket, hanem közösségileg és történelmileg

alakítják azokat. Nem nehéz tehát belátni, hogy az ilyen típusú antropológiai kutatásoknak nemcsak a hatalom és cselekvőképesség természetének feltárása a tétje, hanem talán arra is lehetőséget ad az olvasónak, hogy saját örökségére, a másoknak alakított kereteken is elgondolkozzon, és azon, hogy milyen közös világot alkotunk meg a mindennapjainkban.

AGA munkássága és személyes öröksége is túlmutat a pusztán tudományos kutatásokon. Ő maga volt a példaképe annak, hogy hogyan lehet a politikai antropológia eszközeit használva megvilágítani és értelmezni a társadalmi viselkedést és a közös életünk alapjait. Az AGÁ-ban élő (élt) mély megértés remélhetőleg tartós inspirációt jelent mindazok számára, akik a társadalomtudományok területén végeznek kutatásokat, és akik törekcszenek a 'polgáriság' és a 'politika' magasabb szintű megértésére, ahogy azt Mauss és Szókratész is megálmodta.

AGA emléke és öröksége velünk marad mint a magyar antropológia egyik meghatározó alakja, aki nemcsak a tudomány, hanem az emberi létezés mélyebb megértésére is törekedett, másokat is inspirálva arra, hogy bátran kérdőjelezzük meg a megszokott nézőpontokat, és új utakat keressünk a társadalmi és emberi problémák megértésére.

Hivatkozott irodalom

Marx, Karl (1960): *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikája*. Kossuth Könyvkiadó – Magyar Helikon, Budapest.
Mauss, Marcell (2002): *The Gift*. Routledge Classics, London.

A.GERGELY ANDRÁS

Hatalom és cselekvés a politikai antropológia nézőpontjából

A hatalom és a viselkedés, a cselekvés és a politikai természetű rítusok, kultuszok és reprezentációk szemlészésével számos politikatudományi részterület foglalkozik – jobbára érintőlegesen, de szinte sosem az intertextuális összefüggések rendszerében morfondírozva. A viselkedéstudományi, a politikai szimbolizációs és kommunikációs terekben folyó bekebelezési rítusok (befoglalás, inkorporálás, berekesztés, eltolás, kirekesztés, anti-communitas formálás, szakralizálás stb.) a leggyakoribb esetben úgy bánnak (vagy bánnak el) a társadalmi többség cselekvési szertartásaival, hogy mintegy magukba foglalják, eliminálóan kezelik a társadalmi test egészét, (közösségnek nevezve azt, vagy megfosztva ettől a jellegétől), és ráadásképpen még az emberi test konstruktumát is végeletes fennhatóság alá vetik, intézményesített mechanizmusokkal alárendelik „a politikainak” nevezett szférák törleszkedéseinek.¹ Sőt, e két szféra közötti mikro-univerzumok keletkezési és átalakulási gyakorlatait, átjárhatósági útvonalait, s nem utolsósorban narratíváit is megkaparintják. Legszimplább példával: midőn a politikai közbeszédben szinte politikai vallásháborús tematizálásba kerül a jobb- és baloldal a kortárs Magyarországon, miközben folytonosan zajlik a hitel- és imázsrombolás, mikor a közéleti mumusképzés lesz úrrá a közgondolkodási-közpolitikai kapcsolatrendben, akkor legfőképpen a „szépek és szörnyetegek” drámai szereposztásaiba kerül át a közbeszéd és a politikai kapcsolatrend megannyi alapszabálya. Ebben a giccsesen klasszikusnak tetsző, ám professzionális ringben kerül szembe a politikai cselekvés és kommunikáció számos szereplője, s valójában a nagyszabásúnak tekintett érdekküzdelmek helyett gladiátor-próbák, sematizált lovagi tornák zajlanak, melyekben a párvíadatok és párvíadalom kreatúrái (vagy nemegyszer az emberi test és társadalmi test sémáiba öltöztetett szerephordozók) leggyakrabban olyan szimbolikus politikai mezőbe terelnek a szuverén egyén és a társadalmi érdekcsoportok közösségeit, ahol e mikro-univerzum valójában a keletkezés és megsemmisülés, kiszolgáltatottság és konstruálhatóság örök nagy narratívájának témájává válik, mintegy „teremtő” fennhatóságot biztosítva és közvetlen politikai felügyeletet körvonalazva/legitimálva. A hatalom és társadalom viszonyrendszerében ezáltal társadalmi test térbelisége, az erőnkultusz harsánysága áll a racionális, legális, érdekképviselői performációkkal szemben, és a politikai testületek mint a test intézményesítésének eszközei is olyan cselekvéseméleti kérdéseket vetnek föl, melyekre a mainstream politikatudomány nem törekszik és nem is igen tud válaszokat adni. Előadásom ebben az uralmi teresedésben, belső neokolonizációban a narratív hatalomgyakorlás helyzetét is érintő problematika körül keres válaszokat.

Tartozom mindenekelőtt annak körvonalazásával, milyen megfigyelői pozícióból nevezem meg szereplőimet, milyen szcénáról szólok konkrétan, s ha földeríthető valamely dramaturgiai vezérfonal, ez mit és miként tükröz. Megannyi esetet (példaképpen: politikai kommunikációs, internetes site-okon zajló nyelvi diskurzust, magatartáskutatási eredményt, narratív etnopolitikai célt, szimbolikus szférában alárendelő viselkedésmódot, stb.) fölkarol, alkalmanként föl is dolgoz a szakemberek némely köre, így ezekre nem térek ki részletesebben (lásd csak a Politikatudományi Intézet elmúlt három évének publikációit az MTA TK weboldalán és könyvesboltokban, vagy Csepeli György, Prazsák Gergely, Szabó Márton, Pál Gábor, Huszár Ágnes, Lányi Gusztáv, Szabó Andrea, Bene Márton, Kiss Balázs, Szabó Gabriella, Andits Petra, Mikecz Dániel, Feischmidt Margit utóbbi időkből kelt elemzéseit). Viszont annál inkább fókuszálnám a figyelmet arra az új kontrasztra, mely nem pusztán a kölcsönös haszonmaximalizáló törekvésnek és érzelmi-

¹ Lényegében a felvilágosodás óta már egyértelműen megnevezett az ókori tapasztalat és középkori tudás is, hogy a hatalom mindig aszimmetrikus viszonyok ok-okozati dimenziói között érvényesülő képesség, egyének lehetősége mások rábeszélésére egy adott cél szolgálatában, akaratérvényesítés útján – bővebben lsd. Abélès 2007, bevezető fejezetek, továbbá Csepeli 2013.

kommunikatív piaci alkufolyamatnak rendelődik alá (lásd Lányi 2002), hanem a vereség tétje mellett a hatalom-harácsolás és uralomfenntartás legitim fegyverei segítségével (pszichológiai eszközök, politikai érzelmek keltése és terelése, szublimált indulatok szítása és elaborálása, legalitást pótló látványos eljárasmódok preferálása stb.) a politikai csatatér szereplői közötti egyensúlykeresés helyett a markáns uszítás és hitelrontás, imázsrombolás és belevadítás fegyvereit veti be (lásd még a dramaturgiák és mélyáramok kérdéséről Lányi 2006). A politikai szcénában zajló harsány pankráció és professzionális küzdelem tétje láthatóan nem a kooperáció, konszenzus, megoldáskeresés, hitelesség, moralitás, egyezkedés, kommunikatív egymásratalálás, hanem vízió és averzió a politikai viselkedésben, totális tarolás a győzelem esetén, végső vereség kimérése és kiosztása, tétre menő (de befutóra optimalizált) személyesség, s ha csak szimbolikusan is, de véres fegyvernemi küzdelem a néven nevezett vagy sejtetni engedett ellenség legyőzéséért. Az archaikus típusú „ősi indulatok a nyilvánosság színpadán” (Lányi u.o.) és a modern polgári konvenciókat, sőt demokratikus játékszabályokat felülretegző vagy elsöpítő „győztesség” immár olyan hatékonysági mutatókkal vagy elvekkel válik dominánssá, hogy abban a lerombolás és sóval bevetés szimbolikus győzedelmessége csupán parfümált képzet marad, helyette méltatlanul indulatossá sűrűsödik a kontrasztképzés. Mindezen játszmákat, több menetes versengést és „roncs-derby” jellegű tarolást részint a hétköznapi állampolgári viselkedés, esélylatolgatás, szavazói pedantéria, visszafogott ellenállás és oppozíciós gyakorlatokban megtestesülő szembenállás pozíciójából tekintem, bizonyos mértékig résztvevő megfigyelőként, az utcai szintű politizálás szcenikájának tanulmányozójaként; részint az érdekel, miképpen alakul (ha látható – s miként, ha rejtett) az a dramaturgia, amely a szereposztások és karakterkészletek újraelosztásában nyeri el társadalmi drámarendezői funkcióját. Úgy vélem: az érdekmegjelenítés tolerancia-hányadosa folyamatos romlást mutat az elmúlt húsz-huszonöt évben, s ennek csupán feltételes/függő változója a politikai vállalkozók térnyerése, a morálpolitikai szféra esélyromlása, helyette pedig ringbe száll a szociokulturális stratégiák részint Kádár-rendszeri hagyományokra épülő, alapvetően paternalisztikus jellege, meghatározóbb részben viszont teret keres (és talál) a politikai viselkedést az érdekek harsánysága, a politikai tagoltság átmeneti sodrása, s maga a politikai folyamatba iktatott viselkedésminták számos archaizmusára révén kialakító stratégia.

Politikai antropológiai közelítésben ennek elsőként is annyiban van jelentősége, hogy maga a szaktudomány története már meglehetősen rácsudálkozással konstataulta a társadalmi oppozíciók másságát, európai mintázattól eltérő jellegét az 1940-es évek afrikai politikai rendszerei esetében, majd a gyarmati ellenállási harcok második világháború utáni szakaszában, később a diákmozgalmak és alternatív ifjúsági létformák leírása közben, majd utóbb a globalizáció makropolitikai szcénáival szembesülő mikroközösségi stratégiákkal harmóniában. Ez pedig az a szféra, amelyben nem a pártok szavazatmaximalizációs stratégiája a döntő, nem is a politikai marketing esélyei és új narratívái, hanem az érdekek és kötődések térbeliségének átstrukturálódása, a mélységi (indulati, organikus, fatalitásig elnagyolt, szinte millenarisztikus mozgalmak szintjén elvakult) adaptációs stratégiák felszínre kerülése, s a legális/legitim politikai diskurzusok átcsúsztatása az érzelmi politizálás sejt-szintű, elemi akaródzásokra töredezett, de együttesen immár veszélyessé is váló politikai terekbe.

Ebben a szférában a társas kapcsolati tőke, a bizalmi alapú partnerség, a kulturális esélykülönbségek okozta méltányosság hiánya Toffler megformálta jövősokk képlete szerint képes alakulni, vagy a Fukuyama ihlette bizalomremény keretében egy feltételezett cselekvéssorban esélyes kimenetelre épül. Úgy vélem, kulcsfogalom a szimbolikus erőszak intézményessége. De nemcsak abban a dimenzióban, melyben a vetélytárs vagy ellenfél megsemmisítése formalizáltan „jogszerű”, hanem abban is, amelyben a megkegyelmezés gesztusa szinte prognosztizálható bukást szimbolizál a „győztes” szerepviselkedés bajnoka számára. Az intézményiségnek itt nem pusztán a döntéshozó hatalom formalizált szerveit tekintem, hanem magát az elszánt öldöklést, a képviseleti szervezet attitűdjeit és a másképp elkötelezett mindenkor Másik totális felszámolására törekvés szándékát, az alkuképtelenséget és kíméletlenséget, parlamentáris pöffeszkedést és autoriter udvari kultúrát is.

(Másképpen szólva: ha a bizalom lehet intézmény, a hiánya is az... Eltérően pedig: Soós – Körösnéyi szerk. 2013).

A politikai antropológia dimenziójában ez a tradicionális fekete-afrikai királyságokra vagy óceániai szigetbirodalmakra emlékeztető túlcentralizált hatalmi tér valójában úgy működik, hogy nemcsak a központosítás intézményei szenvedik meg a túlzott igénybevételt és mikron-mértékű szabályozási kötelezettségeket, de a hatalmi döntések végrehajtói is méltó szervezeti ellenállást, folyamatnehezítést segíthetnek elő. Ennek pedig fő oka a lojalitás maximalizálására törekvő intézményi főhatalommal szembeni szervezeti közöny, háritási és felelősség-eltolási közérzet, a minimális vagy szimbolikus alakzatú, de legalább még valamiképpen létező alsó szintű döntéshozatali önállóságba kapaszkodás, a szervezet-emberek önvédelmi logikája is... „Ha láttatom, hogy szükség van rám, hisz a döntési igény mindig jelentkezik, akkor biztosan megmaradok a státuszomban...” – fogalmaz mintegy önmagáról az alkalmazotti esélyesség, s ez azután majd a centralizálást komolyan vevő főhatósági szerepkör csorbitásaként jelentkezik, amit épp az ilyen szervek nem igazán szívesen tolerálnak... (mint erre Bruszt László az egykor méltán elhíresült bürokratikus koordinációt áttekintő kutatásában rávilágított (1995), s előtte Zsille Zoltán a mesterséges avagy szervezett szervezethez való viszonyról szóló kutatásában kimutatott húsz évvel korábban (1972)).

A politika antropológiai megközelítésének egyik legközvetlenebb területe épp a döntéshozatali mechanizmus, a szervezeti kultúra és kultúrában szerepet vivő szervezet viszonya, beleértve vagy fókuszpontba emelve a tényleges szereplőket. E szereplői színlap rendszerint sosem csak önmagában áll, hanem mindig körülveszi a szcena egésze, a múltbéli tapasztalat, a jelképtár, a jelentések és kommunikációs folyamatok hosszú távú, rétegzett mechanizmusa is. Engedve mind a Magyar Bálint-féle maffiaállam-konceptió vonzó módon és részletezően leíró tanulságainak, valamint a Lengyel László megjelenítette evolucionista alapképlet tetszetős felosztásának („növényevőkre” és zsákmányoló húsevőkre tagolt társadalom), de az élményközvetlenebb emberi szférába leskelődve, azt kell itt megvilágítani, miként formálódnak önmagukról és egymásról tényleges fogalmat, szerepfunkciót vagy érzelmi motivációs sémát a konkrét résztvevők. Mivel a politikai rendszerváltás kommunikációjában is megjelenik mint poláris ellentétpár a szép és a szörnyeteg, ez elsősorban mint az „ellenség neve” és a hozzá tartozó morális-politikai üzenet kerül forgalmazásra. Az ellentábor, „ellenfél” mindenkor demonizálása, a „jó”, „jobb” és „rossz” táborának laza vonalakkal körülhatárolása vagy szimbolikus szférába tolt politikai megsemmisítése korántsem az európai típusú politikai kommunikáció-történetre jellemző alakzatokat ölt.² Falfirkáktól zászlóégetésig, fenyegetéstől morális lejáratásig, rémképektől a „politikai anime” jelképtáráig mindenütt a minősítések szimbolizációs folyamatai vesznek körül bennünket, ellenséget/ellenfelet és barátot/társat szegmentálva a társadalmi közéletben. A jó és a rossz, a gyűlölet és a berekesztés retorikai cselei ülik meg a közbeszédet – ennek politikai antropológiai belátása és a „rendszerváltás értelmének” körvonalazása lett immár olyan kihívássá, melyre a válaszkísérleteknek legalább alapszinten vállalkoznia érdemes. A közéleti „arcuattervezések” korszakában, az akaratvezérelt légkörben, a múlt és jövő keretezése révén kialakult „elbeszélések”, kis és nagy Történetek jelzésértékű lajstroma immár elvégezhető esetleg – ha ugyan nem politizálás ez maga is a tudomány szótárával... A „vad” és a „nemes” felvilágosodás-kori, a „primitív” és a „civilizált” újkori, a „főtt és a nyers” legújabbkori dualitásai mintegy folytonosan velünk élnek, kortól és rendszerektől vagy rendszerváltó hőbörgésektől csak látszólag függetleníthetően... Vagyis szépen és szörnyűen, de egyszerre... Meggyőződésem, hogy a nevesítő, nomináló eljárás mód, vagyis a megnevezés („reakció”, „kozmopolita”, „áruló”, „hazaáruló”, kém és ügynök, az „imperialista világpolitika bérence” stb.) vagy kinevezés mint eljárás olyan szimbolizációs eszköz – s maga az eszközhasználat olyan értékelvű eljárás mód – melynek célja (Foucault szavaival) túlmegy a diskurzuselemzésén

² „Az usul Ašmarin csuvas szótára (1921) szerint a rossz fogalma a következőket jelenti: 1. gonosz, rossz; kegyetlen; 2. rossz lény, rossz ember, gazember; 3. rossz, kár, ártalom; 4. ördög, tisztátalan szellem, tisztátalan erő; 5. szerencsétlenség, baj /néha megszemélyesítve/; 6. szemét, vacak, undorító dolog; 7. szerencsétlenség, balszerencse; 8. ördög /káromkodásban/; 9. hóvihár; 10. rosszul” (utalja Dallos 2013:37).

„abban a formájában, amelyben másutt létrejött és a hagyomány jóvoltából rendelkezésre állt. A reprezentáció elméletének megléte vagy hiánya, pontosabban szólva ezen elmélet elsődlegessége, vagy származtatottsága, teljességgel módosítja a rendszer egyensúlyát. Míg a reprezentáció önmagából indul ki a gondolkodás általános elemeként, a diskurzus elmélete minden lehetséges nyelvtan alapjával ér föl, ugyanakkor a megismerés elméletével is azonos” írja Michel Foucault Az antropológiai szendergés-ben.³ Az eszközök és értékek generálásában önérdékét kiteljesítő politikai cselekvés épp ezért éleszti fel azt a folyamatot, melyben a szimbolikus politika a cselekvő, attraktív, beavatkozó, erőfitogtató reálpolitikává alakul át. Ebben a nyelv (mint normaképzőeszköz) és a nyelvi hatás (mint dramaturgiai fegyvertár része) olyan ontológiai státuszra tör, melynek nemcsak megképződik a maga univerzuma, jelentésteré vagy térbeli kiterjedése, de totalizáló ereje egyenesen a birodalmias erőfölénybe hajol át ma már.

A szép és a szörnyeteg (avagy más, de analóg relációban a jó és a rossz) a legősbibbi pre-archaikus toposz talán, mitológiai közhely, a tudás labirintusának és elabirintus bejárhatóságának vagy birtokbavételének legfélelmeőbb ellentétpárja, sőt egyenesen perszónifikált Minotauruszát legitimáló tüneménye. Csak éppen a minősítések „igazsága”, érvényességük kontrasztja hibádzik, empirikus igazolhatósága pedig főként közhelytárak, prekoncepciók révén a legesélyesebb, nem pedig az antropológiai árnyalás, az élményközelség elemző elbeszélése által. De mégis..., ha a világ hajlamos e bináris osztottságban megnevezni a jelenségeket, nem kell-e komolyan vennünk ezt kutatóként is? Ugyanakkor, s nem függetlenül a szakmai belső normáktól, hol leljük meg a megosztásban korántsem mutatkozó látszó komplexitást, amely nem használ minősítéseket „en bloc” szándékkal, nem beszél élménytávolsággal a hasznosság vagy hasznavehetőség felosztó elve alapján, hanem éppen ellenkezőleg: relativizálja magát a jót és kontrasztját is, a szépet és szörnyűséget épp oly dimenziók közé helyezve, mint a jellegtelen vagy hasznost.

Itt most szakmai, s nem közvetlen politikai vagy aktuálpolitikai feltételek közt megszólalva, érzékelhetően igyekszem „nempolitikai politikául” beszélni, hittel hívén persze, hogy „a” politikai nincsen is ténylegesen. Nagyönis van azonban a szimbolikus, nyelvi szférában, ahol a szavaknak „dolgoktól” függő émiikus kategóriáit sikerülne talán kimutatnunk olyan textusokban, amelyekben a diskurzusok már magában a „napirendben”, a szcenáriókban és protokollokban, vagy egyszerűbben szólva a definíciók rangjának definiálásában és a szimbolikus kommunikációk temérdek alakzatában is megjelennek, bábeli konstrukciók kontrasztjaként, amikre hivatkozva mindig lehet „néven nevezni végre” a jót és rosszat, ártalmast és félelmet, kározt és üdvözt. Ez a nomináló, elnevezési játszmákban kimunkált retorikai uralom egyfajta (...figyelem, máris idézőjelek közt beszélek!) „kommunikációs forradalom” arculatában mutatkozik, melyben „tények” és értelmezések között csak maga a beszélő hivatott megkülönböztetést tenni, belátási logikák elemeivel gazdagon manipulálva, s végső soron a következtetések logikai kényszerétől, levezetési szabványaitól magamagát teljességgel mentesítve. Ámde, a narratívákba burkolt, nyelvi köntösbe bugyolált értékalkotás és prefixált értelmezési kényszer már csak azért sem lehet elutasíthatónak mondható a befogadók által, mert minden irracionálisai dacára életképesnek minősül.⁴ Életképesnek attól, hogy nem igazolásra szorul, hanem hitekre és lojalításokra számít. S ahol csak a lojalítás számít, ott a „tények” neve az átkereszteléstől függ elsősorban, a megértés legrosszabb esetben elmarad, vagy a befogadó kénytelen belátni, hogy esélytelen a visszabeszéddel, tépelődéssel, mérlegeléssel küzdeni a kételkedésmentes milióban. Ebben a nyelvi-nyelvpolitikai jelentéstérben a jó (mondjuk) kétlábú, a rossz pedig több, a szép egynemű entitás, a rút pedig más érvű, másságát szégyenszemre hordozni kénytelen valami. Ez a „szimbolikus jelentéssel bíró láncolat” (Leach szavaival, 1996:168) kiváló körülményt biztosít a véleményvezérek szabta értékrendek terjedési

³ A szavak és a dolgok. Budapest, Osiris, 2000:377.

⁴ „Van egy élőlény, amelynek legfontosabb tulajdonságai közé tartozik, hogy kénytelen állást foglalni önmagával szemben — ehhez pedig szüksége van valamilyen »képre«, valamilyen értelmezési formulára” (Gehlen, 1976, 7. l.). Idézi Ankerl Géza: A globális káosz, avagy a civilizációs államok kora. Valóság, 2002/5. <http://www.valosagonline.hu/index.php?oldal=cikk&cazon=340&lap=0>

hálózata számára. Az új parancsmodellek, centrális akarattal megformált deklamációk lényegében azt jelzik, hogy bármilyen határok nem a köztességben, hanem a felülről meghúzható frontvonalakon át definiálhatók, a megnevezett új tervgazdasági modell nem vár társadalmi jóváhagyásra, csak deklarálásra, a vak célkitűzések vak végrehajtása pedig a megkövetelhető lojalitás-hányadossal mérhető, de bármikor felül is írható, visszamenőlegesen is érvényesíthető. Ekképp a folytonossá tett „harc a mindenkori ellenség ellen” olyan permanens statárium bevezetését eredményezi, melyben a szükségállapot fennhatóság nem is elsősorban a hatalomgyakorlás szervei által gyakoroltak, hanem az alkalmazkodó közhangulat, az önkéntes feljelentést preferáló hithűség, a megbélyegzést maradéktalanul követő szélsőségesség, a kizorítás-kirekesztés honvédő háborúja révén erőfelmutatásra merészek kezébe adja át.

Az a „morális fennség”, amely a közbeszéd és a politikai retorika egész holdudvarában megjelenik, alapvetően befolyásolja a vélemény-klimát, meghatározza a véleményformálók és protokoll-vezérek mutatóközlési, sőt cselekvésimínőségeit is. /A mutatóközlés, a látható jelenlét persze sokszor alig több, mint vizualizált vagy akusztikus lenyomata a cselekvést pótló narratíváknak, szóképeknek, jelzéseknek. A szépek és szörnyetegek mintegy a „közmorál” legitim szereplőinek tetszenek legott, jelenlétüket akolmentalitás veszi körül, ennek révén pedig az egyes táborok híveinek törzsi törekvései szabályozzák a megfeleléskényszereket és érdekközösségeket. A szép olyanná lesz, mint a szolgálatkész alávetett, a szörny pedig öntudatosan öntelt, indokolatlanul magabízó fényében ítéltetik meg. A másik politikai térfélen ugyanez, csak tükrözött szereposztással, a vetélytárs diabolizálásával és fenevaddá minősítésével. Hőshöz ugyanis antihős is kell, ellenpólus, mely legitimálja. Ebben a szcenikai térben a rivalizáló elit ideálképzési normarendje eltérő értéktartalmakat közvetít: versenytárs vagy ellenfél ritkábban, politikai ellenség viszont annál sűrűbben lesz azokból, akik a másik parton állnak. A „másik” mássága, a másik part lakójának közelsége és a vele lehetséges kapcsolati tartalom is befolyásolja ezt az ellentétviszonyt: a Másik, a Nem-Én lehet közvetlen közel is, lehet mondjuk a szomszéd is, de akár családtag is, s lehet a másságok partvidékén élő ismeretlen bennszülött. Így például „a nyugati” mint élőlény fél évszázadon át ellenség volt a harc képes szocializmusok időszakának ideológiai retorikájában (ímiry a burzsoá, a tőkés, a haszonelv, a liberális, az individuális vagy épp az egzisztenciális is a szörnyek bestiáriumába tartozott), de rögvést magasrendűvé, szépségessé tűnt át, midőn a kétpólusú világrend összeomlásával a vélemény-elit ezt tekintette már ideológiai főiránynak, a kapitalista vállalkozót korunk hőséne, a leleményes megélhetést a méltó sikerképesség rangjának. A béke és forradalom permanens korszakának szép entellektüelje – mint a saját korának szcénáiba beleszólo vagy hozzászólni hivatott ellenbeszólo – ideális mintázatnak tetszett (lásd ellenzéki kerekasztal, tüntetések, demonstrációk, szamizdat, stb.). Ma pedig már a hozzászólni merész is szörnyetegnek minősülhet, ha saját színpadi körülményeit, játékterét illeti kritikával. A rendszer váltása evidensen mint jó és szép kontrasztja kapott megvilágítást, maga a váltás a Sein és a Sollen partvonalán tükrözte a megéltség bizalmasságát, az irányzatos elköteleződés igényét.

Emlékeztetnék a retorikai fordulatok néhány olyan analógiájára, mint az „eladósodás” vagy a „recesszió”, amely kihallhatóan szörnyűséges, szemben „a megoldás” ígéretével, amely a jó kiteljesedésének üzenete lett. A gazdasági-politikai közbeszédben a „megszorítás” mint mumus szembekerül a „szabadságharccal”, a „liberalizmus” és „liberális szabadság” mint szitokszó kap konnotációt, szemben például a „tevékenység-alapú finanszírozással”, vagy a „beárazással”, mely a kereskedelem életvezetési trükkjéből lett strukturális védekező eszköz és vádirat a bankrendszeri logikák ellen. De megfigyelhetők ciklikus változások is ebben a retorikában: a „válságkezelés” lehetne például jó és szép, hisz célja nemes..., de mert kényszer szülte, s a kényszer már csak „relatív jó” lehet, szörnyű összefüggésrendet vizionál(tat); az „unortodox gazdaságpolitika” lehetne nemes cél, de ironikus tartalmat vett föl az elmúlt egy-két évben...; s ha mindmáig hatóan az „őszödi beszéd” a nemtelen szörnyszülemények prototípusának mutatkozásává lett is, párhuzamosan mintegy feljött a „kötcsei beszéd” mint reménytelen ellenígérvény... Olyan megnevezett képzetek, mint a „nyugdíjrendszer” vagy a „hitelnyújtás”, a „futballstadion-építés”

vagy a „rendvédelmi beruházás” a maguk indifferens, politikai értéktartalom nélküli racionalitásával megúszhatták volna talán a „vádlott” státuszba kerülést. De mert a kontextus megváltozott körülöttük, jelentésterük megmérgeződött az ártó vagy óvó célok révén.

A társadalom alap-stabilitását biztosítani látszó „rend” pedig többes jelentésmódosulást szenved el: a rend mint „rendszer” váltásra kerül 1989-ben és utána, a „Legyen végre rend!” már választási plakátszöveggé magasztosította akkoriban a definiálatlan elvárást, a „Rend a lelke mindennek ... !” közhely pedig felveszi a közhelyesen jó arculat helyett – az egyenruhás masírozási alakzat révén – az államrend veszélyeztetésének és lakossági fenyegetettségnek megfelelő pofázmányait. A tüntetéseken edződött mai politikai csoportelit immáron Bibó-kollégiumi máskéntbeszélő klánból az államasult és totalitarisztikus eszköztárral bíró csúcs-magisztrátussá vedlett át..., s maga a „tüntetés” is a közelmúlt két-négy év alatt szükséges jóból tilalmas rosszá transzformálódott, a „civil ellenállás” iránti kötelezettségből álcivil társadalmi kormányimádás szertartása fejlett ki.

Nemcsak az értelmezési, kommunikációs tér, de a jelzős szerkezetek más formái is új életre kelnek: ha ma a „multik és oligarchák” szörnyű szitokszóvá vedlenek, miközben hazai multivá és oligarchává avanzsálódik az új hatalmi pragmatizmus kíméletlen önérvényesítése (akár szocialista pártoldalon is), s ha a „rózsadombipaktum” mint szörnyképző vízió lesz eszköztár ahhoz, hogy a „politikailag korrekt” vagy épp „politikailag szép” ellenpólusán megjelenjen a „narancsos feelinget” elutasító identifikáció, akkor már lehetetlen nem észrevenni, hogy a nyelvi köntösbe bújt politikai pragmatizmus diadalmenetének vagyunk nézői, élvezői vagy épp elszenvedői. A „bársonyos forradalom” „narancsos forradalomra” átkeresztelése, Magyar Köztársaságból Hungáriává átvedlés, az antik közösségeszmény vulgáris összefogás-ideológiává és sportélménnyé silányítása, az érdemdús kritikák és véleményutakolók viták korának átváltozása érdemtelen blogok korává, a politikai és hatalmi-gazdasági mohóság korábbi szitokszóból irányadó válságkezelési attrakcióvá avanzsálódása... – mindezek immár olyan színházi állam kialakulási folyamatát illusztrálják, melyben a dikciók, szemben a distinkciókkal, a manipulációk, szemben a megértő jovialitással, a rögtönzések, szemben a scénáriókkal, a „rend”, szemben a rendtelenség szörnyképével mutatkoznak. Mindazonáltal e tünetek olyan nyelvi kontextusú hatalomváltás jeleinek minősülnek vagy minősülhetnek, melyeknek elemzésében, interpretálásában a részvételre készített antropológiai elbeszélőmódnak is kétségtelen szerepe lett. Ha a kulturális és narratív közéletben mindenütt a minősítések szimbolizációs folyamatai vesznek körül bennünket, hűségesküvel és ellenségképekkel szegmentálva a társadalmi közéletet, akkor a jó és a rossz, a kirekesztő gyűlölet és a berekesztő hódolat retorikai cselei ülik már meg a közbeszédet – ennek politikai antropológiai belátása a „rendszer-váltás értelmének” körvonalazása révén kényszerít minket válaszkísérletekre. A politikai, s kitüntetetten az uralmi térhasználat erőszakos megváltoztatási kísérleteinek folyamata (példaképpen akár a centrális akarat parancsmodelljét szolgáló eljárások, a miniszteriális szintű vagy képviselői indítványba formált totális konszenzusképtelenség is) nem csupán az értékek rendjének megváltozási kényszerét rejt magában (mint erről a Szomorú trópusokban Lévi-Strauss is meghatározóan ír, 1973:240), hanem olyan új hagyományteremtésnek és hagyománytermelésnek is alapjává válik, melyre Hobsbawm ad példákat az ünnepstruktúrák elemzésében (1987:12 -197), elősegítve ezek interiorizálódásának felfedezését, midőn az ismétlés-ismétlődés révén teszi beláthatóvá, kontrasztot érzékeltetve a fennhatóság elfogadását („papagáj-kommandó”), s ezáltal az intellektuális „hangosbeszélés” felelősségéről, az észvezérelt döntések esélyéről lemondva az érzelmvezérelt politikai presztízsek ütköző-zónáját formálja meg saját struktúra-építési korszakában.

Viszont a bináris toposz kialakulása /szép és szörny/ nem „genetikai” áthagyományozódás vagy kultúrafejlődési funkcionalitás kérdése, hanem dialógusrendszerek eredménye, melyeknek dichotómiákba tagoltsága vagy értelmezési szilárdsága a sok évszázados kutatási távlatosságnak is köszönhető. Ha az emberről van szó, akkor csak értelmező felelősséggel szólhatunk; s csak látszólag van könnyebb dolgunk, ha a „nemes” és „vad” bennszülötteket saját társadalmunkban keresünk, meg ha a szakterületünkön bevált ábrázolási konvenciókat elkülönítve (pontosabban

olyanokat kimutatva, amiket kutatóként tapasztaltunk) fölismerhetünk. A megismerés- és értelmezés-történeteket helyettesítő politikai és tudományos ellenségképek mint toposzok mai megsokasodása korántsem meglepő: a kizárás- vagy bekebelezés-fókuszált uralmi cselekvés-modell ősi minta, Carl Schmitt vagy Reinhart Koselleck ellenség-kategóriái ókori példákra mennek vissza, s a kortárs antropológiai kutatások tereptapasztalatai sem oly távoliak ettől (lásd Abélès, Bourdieu, Eriksen, Barley, Feischmidt, Biczó, Andits, Laclau, Csepeli munkáit).

Nem áll tehát távol ettől a nézőponttól, hogy a politikai antropológia történetileg fundált előképeit is használjuk, vagy empirikus leírásait így értelmezzük, egyszóval megtaláljuk a politikai magatartások olyan dimenzióit, amelyek révén az őslakos, a kortárs politikai szcéna alanyi szereplője is ekképp azonosítható. Ezzel némi esélyt kapunk talán arra is, hogy kulturális relativistaként járjunk el, bár a dramaturgiai, narratív stb. elemekkel, cselekménybeli ok-okozati összefüggésekkel még így sem biztos, hogy könnyű szintézist tudunk teremteni. Lehetséges analógiákból sok van: az említett Lengyel László-féle húsevők-ragadozók és növényevők békétlen, de örök kontrasztja; vagy a populáris kultúra etnospecifikus beállítódásokat kínáló magatartás-mintái (Feischmidt-nél, Csepelinél, Andits-nál); vagy a politikai idegen felfogását kísérő gondolkodási tradíciók és nyelvi konstrukciók diszkurzív mintázatai (Szabó Mártonnál); vagy a „vad népek” pszichikai jegyeire utaló neo-törzsiség megjelenési alakzatai Maffesolinál); de akár a politikai cselekvésre, irányításra vonatkozó felkentség, átruházás és bizalom-többlet kérdései a politikai filozófiák/antropológiák/szociológiák nyugati történetében (Abélès alapkönyvében, vagy Krasztev és Van Til szövegválogatásában, Szabó Andrea racionálisan lázadó egyetemi hallgatói körében, stb.). Mindezek amikor egy történeti keretbe ágyazottan, historikus és térbeli folyamatba illeszkedően, retrospektívan vagy dekonstruktívan megjelennek, nem pusztán narratívákba kanyarodnak át, hanem utcai politizálásba, sarki pofozkodásba, térkiszajátítási mozgásokba, területpolitikai stratégiákba, korlátokba és határokba simulnak, s olyan távol kerülnek a diszkussziótól, hogy arra már a klasszikus politikai eszményeknek, filozófiáknak, értékigazságoknak nemhogy nincs ráhatásuk, de direkten ezek ellen is fogannak szinte.

Helyzetleíró „tereptapasztalataim” vagy megfigyeléseit, olvasataim ismertetésének e pontján – úgy érzem – kezd tarthatatlanná válni a nyelvi kontextusú felsorolás, az egymásra rétegződött identitás-szintek és ismeretminőségek klasszifikálásának folytathatósága. Mentségemül szóljon, hogy a kiterjesztett értelemben vett „terepem” nemcsak saját társadalmam, a hatalom és cselekvés anatómiájának vagy kórélettanának megértése, hanem saját létem és saját létünk nyelvi uralomnak kitett szenvedő alanyisága is, vagyis kollektív tereptapasztalat, mely egyúttal mentesít attól, hogy a saját kultúrában kutató antropológus látszólagos eligazodás-készségét evidenciaként kezeljük, s lemondjunk a „közgondolkodás versus szakmai szótár”, „közfelfogás versus narratív elbeszélésmód”, „politikai uralom versus résztvevő jelenlét” lapidárisan relativizáló képletének alkalmazásáról. Arról a téri beszédmódról is beszélni kell ugyanis, mely a harsány és öntelt hatalmi központosítást „centrális erőternek” nevezi, és hozzásegít bennünket is ahhoz, hogy mondjuk az utca- és térátnevezésekben, a Károlyi-szoborszáműzésben és más szimbolizációs eljárásokban, a sztrájkokat helyettesítő lájkokban, vagy akár az Alaptörvénynek és asztalainak legitimálási folyamatában a magánosított közpolitikát lássuk meg elsősorban, avagy olyan retribalizációs eljárások hajnalát, amelyben a realizmustól az absztrakcióig, a tényinterpretációtól az értékkövetésig, az élményszintézistől a honi kakasviadalok „sűrű leírásáig” megannyi új témakört fedezhetünk fel az alkalmazott vagy politikai antropológiai kutatások számára. A politikai kampányvilágok és utcai diskurzusok narratív szintje⁵ sem ma kerül először elemző pillantás alá, de a most beinduló posztkommunista tervgazdasági folyamatok (az erőterek centralizálása, a sajtó, nyilvánosság, közbizalom és politikai másképpgondolkodás totális felszámolása, az igazságosság és

⁵ (az érzelmek kanalizálásának politikatudományi szakkérdéséről lásd újabban Kiss Balázs munkáját és Mikecz Dániel, Tóth András vagy Pál Gábor elemzéseit).

politikai ellensúlyok intézményeinek megszüntetése, az akaratvezérelt populáció ideája, vezér- és alvezércserék állandósított rotációja, apparátusi szervezeti tőke amortizálása, politikai kampánystratégiákban megnyilvánuló manipuláció intézményesítése, az elvonások ajándékkénti tálalása, a mentális haderőtartalékok konstans készenléti állapotba helyezése és hadtápellátása, a külső ellenségképek újraformálása, külső támogatások lekérése mellett, a hadüzenetek gyorsajton előállítása nap-mint-napi ismétlésben, stb.), és e totalizált akaratvezéreltség történeti előképek revitalizálása melletti erősítése olyan szcenárió kialakítását vizionálja, melynek kontrollját sem külső, sem hazai, sem politikai, sem morális vagy mentális erők nem lehetnek képesek már kontrollálni. Tudván tudva, hogy a politikai narratívákban az értékelő gesztusokkal csakis győzni lehet a morális arénában, hogy a minősítő eljárásmodok a hatalmi cselekvés új, mediatizált, popularizált eszköztára mellett legfőképp a definíciós uralmat rejtik az erőfölény színpadjai mögött, adódik a feladat az antropológiai interpretáció számára, hogy e társas narratívákban megjelenő jók és rosszak, szépek és szörnyetegek megnevezésével az élményközeli distinkciót avassuk megismerő módszerre, önkreatív eszközzé. Nem utolsósorban is azért, mert a politikatudomány szótárának nyugati fordításai, feltáró eszközeinek nyers logisztikája és helyzetidegen interpretációinak sematikus érvényesítése nem segít már abban, hogy a társadalmi változást folyamatokat magaslesről, a drámai romlást toronyőri szerepben, a súlyos és sáros eseménymenetet pedig logikai derivátumokban fogalmazzuk meg pusztán. Állami dramaturgia (akadémiai intézmény-összevonások, formális központosítás, megtérülés-orientált költségvetési játszmák, projekt-menedzselt tudástér, etatizált szcenikai eszköztár, központilag gyártott drámai politikai szövegolvasatok, stb.) mellett a kortárs társadalmi valóságképek formálása az életközeli és érintetti szférában (az értelmiség áruvá válását elkerülendő is) olyan szakmatudományos kötelezettség lenne, amely korántsem a szűkítés, inkább a horizont ésszerű tágítása céljával serkentene új belátásokat.

Mindez ismét csak nem új szcenárió. Trianon vagy Jalta előtt és után is voltak polgári demokratikus eszméink, (ha sokszor rejtetten, ideákban vagy világképekben megbújva is), volt archaikus eredetű fogalmi képünk az emberszabásúan működő hatalomról, „a zemberekért” vállalt mindenkori politikusi szerep gyanúságáról, az alávetés értékelvének becstelenségéről, a kiszolgáltatottságot okozó fölérendelődés hitványságáról, az intézményesített közbizalmatlanság felelősségéről. A gyakorlatba viszont erőszak, doktrínák, megszállások, totalizált testületiség, belső mumuskeresés, uralmi cselvetések, képviseleti rendszerbe ágyazott agresszivitások és szervesen minták épültek be, összekutyulva azt is, ami az uralomgyakorlás bornírt értékrendjében még egyáltalán fölismerhető, megnevezhető volt. Uralomra futni úgy, hogy mindenkit letaposni közben... – ha volt is kényszerű megtűrése, sosem volt méltó elismertsége mint közhasznú aktivitásnak, legitim volta mindig is kétségekkel övezett maradt, ártalmas következményei rendszerint csak a messzi jövőben váltak átláthatóvá. Cselekvést és hatalmat a legalizáló és legitimáló akaratformálás biztosíthat hosszú távon, s ezért lesz drámaifordulattá, hogy éppen eszközeink hiányoznak legtöbbször az indolenciák akadályozása, a közös normák és gátak emelése, a politikai elvitathatóság megfogalmazása, az erkölcsi nemesség hiányának sérelmezése terén (lásd „az elmúlt nyolcév” és „az elmúlt négyév” közbizalmatlansági vitáit, imázsromboló és nemzeti karaktergyilkos stratégiáit, a belső ellenségek kipellengérezésének és közcibálatra bocsátásának technikáit, a sajtóhatalom és parlamenti szavazógépezet kézivezérelt működtetését, túlfinanszírozását, a fortélyos félelem új napjainak nemzeti ünnepé nyilvánítását, stb.).

Magyarországon a politikai hatalom már az első rendszerváltozó évben önmagát a „delegitimációval”, a bolsevik párturalom megtagadásával akarta elfogadtatni, és a „múlttal való szakítást” hirdette meg programként. Láthatóan csak taktikai okokból tette, s közben továbbra is értékeket számolt föl, perspektívákkal számolt le, érdekkörök és partnerségek egész arzenálját likvidálta, majd újította föl esetleg fél- vagy egész évtizedek múltán. Szakítania kellett a „rossz hagyománnyal”, a terrorisztikus gyakorlattal, hogy a politikai bizalmatlanság légréteget fölszámolhassa – majd erre a rossz előképre, a „szörny” víziójára hivatkozó attitűddel új bizalmatlanságot épített ki maga körül. Uralmi jogának megtartásához igényelte a jövőkép megfestésének jogát is, majd a kivitelezést, a „tárgyalásos”

rendszerváltási egyezkedés-folyamat végső eredményeinek önérdékű fölhasználását is. Erre következtek hasonlevő, de más és más színezetű további kormányok, melyek a tagadás tagadásával vagy épp totális vállalásával kívánták újralegitimálni önmagukat. A „magyarság” mint egyetemleges érték, olykor médiaesemény, pártprogram, hivatkozási alap vagy támadási felület ismételt olyan kreálmány-formát öltött, mely evidensen és elvitathatatlanul igényt tart a közpolitikai jovialitásra, alattvalói hűségre, morális és szakrális fennségre, netán a nemzet mint makroközösség definíció nélküli vállalására.

Ugyanakkor a közép- és kelet-európai új nemzetek recens históriája a példa arra: nincs egységes nemzeti változásfolyamat, „típus” kelet-európai példa, egyetemlegessé tehető értékely. Minálunk a ciklusonként presztízsét veszítő pártvezetést is nemegyszer saját apparátusai falták föl, illetve területi és ágazati oligarchiák ültették tüzes trónra. A „végső harc” negyvenéves nyugalma után kiderült a pártállam reformálhatatlansága, a rendszer öngyilkosságát pedig segítették-siettettek a látszatreformer vezető politikusok is, akik uralmi energiáik átmentését peresztrojkazással fedezték. Ez első időszak párhuzamai persze jól látszanak szlovák, szerb, román vagy ukrán politikai terekben is, rímelő példatár olvasható a poszt-jugoszláv és román, vagy horvát és lengyel, magyar és fehérorosz átalakulásban. S ha nincs is a demokratikus átalakulásnak evidens modellje, annyi mégiscsak közössé vált az elmúlt negyedszázad közpolitikai és nemzetpolitikai színterén, hogy szinte maga a társadalom „rendeli meg”, hagyja jóvá önmaga megszállását, s önként megy elébe a szolidaritásra hivatkozó újnacionalista köztörténeti csalásnak, a kulturális identitás nemzeti színű átrajzolását is elfogadva, a saját „komprádor burzsoázia” uralmi térnyerésébe belenyugodva, a gyarmatosító politikai elit, kapcsolati-és tőke-burzsoázia érdekeinek megfelelő alkuba sem szólva bele. A praktikum roppant ügyes tehát, s épít a társadalmi megosztottság előidézhető, hagyománykövettségben leledző, ellenállási vehemenciákat csak ritkán erjesztő kompromisszum-kényszereire is, de éppígy a külső (európai) „gyarmatosítás” elleni késztetés eredményességére, az „idegenellenesség” magatartási ideállá válására, radikális értelmiség-ellenességére is építve.

A mondvacsinált reformerség, a gravaminális kivagyiság, a „közérdekre” hivatkozó központosítás azonban csupán egyik, de nem egyetlen eszköze a társadalom (újra)gyarmatosításának. Jól láthatósága a határok kijelölésével, a játékszabályok megalkotásával, a törvényi garanciák legitímálásával (inkább hivatkozásával) védi magát, teszi ugyanis mindezt a „Ti akartátok!”, „Ti hatalmaztatok föl!” gesztusával, mely megfellebbezhetetlen érv, hisz ki ne kezdene gyanakodni a szomszédjára, ki ne érezné ilyenkor, hogy egyedül van a kételyeivel és ellenérzéseivel, s ki bízna önfeladóan a látszólag egyetértőkre saját valódi akaródzásait, vagy tenne „névtelen feljelentést” pusztán „közérdekű” céllal? Mindez persze morális és érzelmi, világképi és egzisztenciális válsággal jár, noha ezzel csak fenyeget rendszerint a hatalom, de jól tudja, mélyen ott van ez a társadalmi térben, identitásokban, a röghöz kötöttek és alávetettek mindenkorai hajlandóságában, hogy ne az erős fennséget, hanem a még gyengébb partnerséget vegyék célba, ha ellentábor keresnek a cselekvésekhez. Mindennek épp a válságok korszakai kedveznek, amikor mindig és mindenütt van „felelős”, okolható ősz vagy feleletre szorítható partner, akinek még kevesebb az önlegitimáló mersze... Mindez így együtt nemcsak válság-, hanem vészhelyzet is, melyben épp a politikai válságkezelés válsága és a társadalmi megegyezés hiánya hozza magával, hogy a gazdasági és politikai téren is kudarcot valló politikai vezetés minduntalan „megszorításoktól mentes” intézkedésekre vállalkozik, s a hatalmi apparátusok ismét új meg új csomagtervekből keresik ki a „túlélésre” alkalmas ideológiákat, ellenségképeket, túlhatalmi mintázatokat. S közben minden szereplő, kinek e struktúra vállalása és elfogadtatása nem érdeke, leginkább „kivár”, időt nyer, „új hagyomány” kialakításán fáradozik, régiújszmerészségek felé kapirgál, önnön létét is eredethivatkozásokkal próbálja elfogadtatni („mindannyian a Turulból jöttünk”, félázsiai fajta vagyunk, előbb voltunk keresztények, mint Európa, s megvédjük a gyarmatosító multiktól és európaiaktól a mi földünket, stb.). Evvel párhuzamosan szinte egyként (és egyeztetés nélkül is) fölálodoznak minden régi, áttekinthető kooperációs gyakorlatot, tekintet nélkül azok eredetére, értelmére, érdekháttérre, közhasznára, nemes mivoltára. Ez pedig beszédes tünet: „a multat

végképp eltörölni” csak végképp letaglózott jelen esetén lehet. Illetve: a „westernizálódás” kalandos útjára lépő Köztes-Európában is megeshet alkalomadtán, (szinte mindenhol, ha alaposabban körülnézünk), s szerte Közép-Európában hasonló individualizációs folyamat, közösségfosztási stratégia, magánosítási önkényesség és önlegitimálási eszmeképzetek tolakodnak előtérbe, mintegy a nemzeti önállóságot Európától védve, s belülről formálva öngyarmatosítást. Példa erre a román belpolitika éppúgy, mint az ukrán, a szlovák és magyar nemkülönben..., a biztonság- és védelempolitikák, katonai és rendpolitikai eszmények, feudális típusú királyi testőrség antiterrorista mezbe öltöztetése, a stratégiai információk és titkosszolgálati technológiák felvirágoztatása és még számos szcenikai elem, melyek a harsány sikert előidéző show-műsort hivatottak biztosítani.

A „végső harcot” meghirdető, „Endlösungokat” kereső diktatúrák termékeny talajra találtak minálunk egykoron is, s találnak újra. Mindig van jóféle kiszolgáló-elitünk, felelőtlenül rövidlátó és önhasznára tekintő értelmiségünk, pária parasztságunk és karakter nélküli középosztályunk – akik hajlamosak tapsikolva kiszolgálni úrhatnám korszakokat. Ilyen lenne a Bibó Istvántól elhíresült „zsákutcs magyar” sorsformálás? Netán a demokráciától félni képes látens ideológiai bizonytalanság, vagy egyenesen a nemzeti önképünk részeként elkönyvelt „gyáva korcs” mivoltunk az oka ennek? Utóbbit a nemzetvédők, előbbi a historikus elemzők vagy társadalomkritikusok taglalják kimerítően, ezúttal nélkülözném az érvelések gazdag szakirodalmának idézését. A mind gyakrabban születő térség-gazdasági, anti-unió, „családvédő” szociálpolitikai és egyéb „csomagtervekből”, pártprogramokból hiányzik az önkormányzatiság tiszteletben tartása, a lakosi szuverenitás elismerése, a gyakorlati lokális életképesség érvényre juttatása, a helyitársadalmak tolerálása, a közép- és nyugat-európai illúziók helyett a természetes tájegységi vagy etnikai tagozódás, lokális történeti örökség és mintaképesség komolyanvétele. S hiányzik a társadalmi alrendszerek kezelésének ismerete is, leginkább a partnerség és respektus elfogadása... – mint esély arra, hogy politiká(ka)t nem valakik ellen, hanem valakikért és valakikkel közösen kellene érvényesíteni. S ha még idealisztikus minőségében is, de komolyan vehető egy ideológiai tradíció, mely az ókortól napjainkig megannyi formációban hozhatott szervezeti célt, természetjogi hivatkozási alapot, funkcionális ürügyet minden létező hatalomnak. Ez ideát kivitelezni, védeni, képviselni hivatott demokratikus szerveződés-folyamat persze mindig is terhes (vagy sokszor túlterhelt) volt a közhaszonért tenni igyekvő közhatalom jótéteményeitől, de voltak talán időszakok, amikor társadalmi összefejlődés szintjén tűnt értelmes célrendszernek az elnyomások csökkentése, a partnerség érdekrendjének és normájának szorgalmazása is...

Sőt, a „szép és a szörnyeteg” példatárában, kortárs bestiárium szimbolikus lapjain a patkányirtás és patás-szarvas mumus mutogatása mint „politikailag korrekt” preferált beszédmód, a parlamenti szónokok narratív háborúja és hadüzenetei mint stratégiai gyakorlatok, a sajtó egyirányúsítása mint „spontán” piaci folyamat egyaránt a felé hat, hogy feledésbe megy: a szentimentális történetben a szépek világában szörnyeteggé is képesek viselkedni a nem annyira szépek, és a szörnyeteg katakombáiban a szebbik világ álmával-illúziójával lesz emberien jószívű, szolidáris a leszorultak és kirekesztettek miliője. E mentális-morális menedékhely lakosai, a kiskorúsító és vezérelvű közpolitikában csaldótt menedékesek a félelem légköréből menekülnek a klandesztinitásba, miközben „odafönt” a politikai felhőkakukkvarban a hars irigység, kiszorítósi és erőfitogtatósi teátrumi történései kapnak gyöngé tónusfényt. Mindezekről ha elemzések rendre napvilágot látnak is, egyre inkább szükségessé válik, hogy alig megkezdett terepmunka-naplóinkat elkészítsük, hogy teljesebben-komplexebben ábrázolt társadalmi élményanyagunk nevet kaphasson a jövőben...

Irodalom

- Abélès, Marc (2007): Az állam antropológiája. Századvég, Budapest.
 Andits Petra (2012): Antiracist movements in Barcelona. Kutatási jelentés, kézirat, Budapest.
 Balogh István (2006): Igazságosság és politika. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
 Barley, Nigel (2009): Egy zöldfülű antropológus kalandjai. Typotex, Budapest.
 Bene Márton (2013): Az időskor politikai konstrukciója az online társalgások tükrében. Vitaanyag, 21 oldal, MTA TK PTI, Budapest.

- Berényi Eszter – Erőss Gábor – Neumann Eszter szerk. (2013): Tudás és politika. A közpolitika-alkotás gyakorlata. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Biczó Gábor (2009): Hasonló a hasonlóknak... Filozófiai antropológiai vázlat az asszimilációról. Kalligram, Budapest.
- Bourdieu, Pierre (2002): A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Bruszt László (1995): A centralizáció csapdája. Savaria University Press, Szombathely. Átiratok, 11.
- Csepeli György – Prazsák Gergely (é.n.) www.csepli.hu/cikkek/csepli_prazsak_paradigmavaltas.pdf
- Csepeli György (2013) A hatalom anatómiája. Kossuth, Budapest.
- Dallos Edina (2013): A rossz a pogány csuvasoknál. Vallástudományi Szemle, (9) 3:37-48.
- Eriksen, Thomas Hylland (2006): Kis helyek – nagy témák. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Feischmidt Margit (szerk.) (2010): Etnicitás. Különbségteremtő társadalom. Gondolat, MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest.
- Huszár Ágnes (1990): Bevezetés a gendernyelvészetbe. Tinta Könyvkiadó, Budapest.
- Kiss Balázs (2013): Érzelmek és politikatudomány. Politikatudományi Szemle, XXII/3:7-28.
- Krasztev Péter – Jon Van Til szerk. (2013): Tarka ellenállás. Kézikönyv rebelliseknek és békéseknak. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Laclau, Ernesto (2011): A populista ész. Noran Libro, Budapest.
- Lányi Gusztáv (2002): Kampányjátzmák. A 2002-es magyar országgyűlési választások néhány pszichológiai tanulsága. Politikatudományi Szemle, XI/1–2:51-72.
- Lányi Gusztáv (2006): Homo Politicus Networkiensis. Az Internet mint politikai színpad. Csepeli György 60. születésnapjára. http://www.csepli.hu/csepli_com/index.html
- Leach, Edmund (1996): Szociálintropológia. Osiris, Budapest.
- Lengyel László (2014): A szabadság melankóliája. Kossuth, Budapest.
- Maffesoli, Michel (1988): Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse. Méridiens Klincksieck, Paris.
- Magyar Bálint (2013): Magyar polip. A posztkommunista maffiaállam. Noran Libro, Budapest.
- Mikecz Dániel (2010): Az ellenállás kultúrája. Kultúra, identitás a mozgalmakutatás irodalmában. Politikatudományi Szemle, XIX/2:110-126.
- Mikecz Dániel (2013): Köztér és köztársaság: 4k! In Krasztev Péter – Jon Van Til szerk. 2013 Tarka ellenállás. Kézikönyv rebelliseknek és békéseknak. Napvilág Kiadó, Budapest 352-377.
- Pál Gábor (2011): Tereket nyitó kulcscategória. A gyűlöletbeszéd fogalma a magyar politikai diskurzusban, 1994–2004. Politikatudományi Szemle, 1:97-116.
- Soós Gábor – Körösi András szerk. (2013): Azt tették, amit mondtak? Választási ígérek és teljesítésük, 2002–2006. MTA TK PTI, Budapest.
- Szabó Andrea (szerk.) (2014): Racionálisan lázadó hallgatók II.: Apátia – radikalizmus – posztmaterializmus a magyar egyetemisták és főiskolások körében. Belvedere Meridionale, Szeged – MTA TK PTI, Budapest.
- Szabó Gabriella (2012): Trendek a magyar politikai kommunikációban (társszerző: Kiss Balázs). In Boda Zsolt – Körösi András szerk. Van irány? Trendek a magyar politikában. Új Mandátum, Budapest, 110-127.
- Szabó Márton (2006): Politikai idegen. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Szabó Márton (2011): Politikai episztemológia. L'Harmattan Kiadó, Budapest.
- Tóth András (2013): LMP: kísérlet a politikai tér újraalkotására. In Krasztev Péter – Jon Van Til szerk. Tarka ellenállás. Kézikönyv rebelliseknek és békéseknak. Napvilág Kiadó, Budapest, 179-233.
- Zsille Zoltán (1972): Munkamorál a mesterséges szervezetenélviszonyai között. In Kozák Gyula szerk. Napjaink műszaki fejlődésének társadalmi feltételei és várható hatásai. MTESZ Szervezési és Vezetési Tudományos Társaság Szociológiai Szakosztályának III. szociológiai konferenciájára Balatonfüreden. 1972. szeptember 26–28. Balatonfüred. (A kötet nem jelent meg, még a nyomdából elszállították és bezúzták).

Lények és tények, melyek megtámadták Magyarországot. Nemzeti összvédekezés a politikai diskurzusmezőben

SZÁNTÓ DIANA

Mítosz és szöveg

Drága AGA! Ezt a szöveget megbeszélni nem így kellene, hanem egy kávé mellett, nevetgélve és bölcselgetve, ahogy szoktuk, és ahogy legutóbb is megígértük egymásnak. Hihetetlen, hogy nem lesz már kávézás, nem lesz már több beszélgetés. Vagy mégis? Olyan, mintha nem pusztán képzeletben, hanem valamilyen alternatív térben-valóságban a beszélgetés fonala soha nem szakadt volna meg. Egyfajta módon, vitathatatlanul és nagyon is érezhetően itt vagy, és most már mindig itt is maradsz. Ezért aztán folytatom veled a beszélgetést. Ezt a szöveget egyébként egyszer, egy előző formájában már megbeszéltük. 2015-ben természetes módon mind a kettőnket foglalkoztatta az a jelenség, amely menekültválság néven íródott be a köztudatba, illetőleg sokkal inkább az, ahogyan erre az ország vezetői reagáltak, egy újfajta, de nem egészen újszerű politikai diskurzussá alakítva a tapasztalatot. A tapasztalat sokféle volt – voltak, akiknek ijesztő és fenyegető volt a hirtelen feltűnt idegen tömeg, voltak, akikből a segítségnyújtás szándékát és a szolidaritás érzését váltotta ki –, a rá adott kormányzati válasz azonban meglehetősen egyoldalú. Már ismerhettük korábról a formulát, már találkoztunk vele. Valahogy így hangzott: „Magyarországot vész fenyegeti, ám az erős kéz politikája, a kormány(párt) és a pártvezér erős keze megvédi a magyar embereket”. A képlet a maga nemében kikezdhethetetlen volt, formájában mindig azonos, csak a vész hordozójának figuráját kellett időről időre kicserélni benne. AGA szavaival: „Az alkalom nem az egyetlen és első, hanem egy társadalomtörténeti értelemben jól követhető folyamat több állomásának csupán egyike.” Tematizálva voltak már a civilek, a társadalomtudósok, sőt a Norvégok (sic!) is, de egyik figura sem volt olyan meggyőzően aggodalmat keltő, mint az idegen, a valódi idegen, akinek a tömeges jelenlétéhez csak hozzá kellett adni a Simmel óta jól ismert, zsigeri félelmet és elutasítást kiváltó toposzokat. Amit a védők védenek, ami ellen az idegen támad, nem kevés: „kultúránk, nyelvünk és értékeink”.

Nem ekkor, hanem még a „Norvég ügy” kapcsán írtam le valahol, hogy az a társadalom, amelyik hagyja, hogy az ellenségképgyártás irányítsa, bizton számíthat rá, hogy előbb-utóbb minden csoportja sorra kerül, félheti a hatalmat, nem számít, milyen megbízhatóan szolgálta korábban. Az eltelt idő bizonyítja, hogy igazam volt. És persze, AGÁ-nak is, mert ő is látta ugyanezt. Szövege szövegelemzés, az uralkodó politika irányadó szövegeinek elemzése, azért, hogy felszínre hozza és értelmezze azt a „folyamatot”, amelyben a társadalmi valóság és a valóságról szóló hatalmi diskurzus egyre élesebben válik el egymástól, miközben a képzeletbeli ellenségek ellen felsorakoztatott képi világ és érvrendszer egyre harciasabb frázisokhoz fordul. Tudjuk, hogy háborúban minden védekezés megengedhető, beleértve a támadást is – pontosan ez a „szükségállapot” értelme. Időnként hallgatólagosan, időnként törvényesítve, Magyarország több, mint egy évtizede szükségállapotban él.

2015-ben erről (is) beszélgettünk AGÁ-val, eszméket cserélve nemcsak kávék felett, de írásban is. Én neki küldtem az írásaimat első bírálatra, ő nekem az övéit, megerősítésképpen. A Magyarország megtámadásáról szóló cikke csak 2018-ban jelent meg egy tanulmánykötetben. Az eredeti kézirat és a publikált írás közötti különbség minimális. A köztes időben nemigen akadt olyan fejlemény, amely AGA társadalom- és politikabírálatát kikezdhette volna. A folyamat a maga útján, az előre felderített és előre jelzett úton haladt. Egyetlen kiszólás jelezte az idő múlásában rejlő változást. Az új szövegváltozatban egyszer csak feltűnik Trump mint az új, a tényeknek nyíltan fittyet hányó, alternatív-tény-gyártó, „tény-utáni” politizálás vezércsillaga. A betoldás minimális, de lényegi. Itt

válk világossá a maga teljességében az antropológiai szándék és válk el az aktuálpolitikától. A cikk nem az Orbán-kormány politikájáról szól, hanem egy általános, globalizálódó tendenciáról, amelyben a nálunk zajló, ellenségkeresésre épülő („migránsozós”, „sorosozós” és „civil társadalmazós”) folyamatok csak nekünk fontos, de a világ szempontjából részletszerű mozzanatok. Itt válk világossá, hogyan értelmezi AGA, az antropológus saját közéleti értelmiségi (public intellectual) szerepét és hogyan mutatja meg, sőt fel, miként kell(ene) ennek a szerepnek megfelelni. „Amit itt megfogalmazni próbálok, az maga a folyamat, az eseménymenet, és a reá épülő narratívák” – mondja. Mint minden antropológus, azt keresi: hogyan mutathatja meg a kicsiben a nagyot, a közeliben a távolit és a távoliban a közelit. A „politikai antropológia elemző-értelmező pozíciójából” arra a kérdésre keresi végső soron a választ, hogy a „hatalmi és uralmi eszköztár, a fegyverek és szavak arzenálja” mi felé viszi a világunkat, mit tükröznek ezek vissza a világunkban bekövetkezőben lévő változásokról és ezek a változások milyen történelmi példák újraértelmezésén keresztül nyerhetnek értelmet. Nem pusztán egy belpolitikai jelenséget tár fel, azon túl olyan ősi, de legalábbis történelmi narratív struktúrákat és stratégiákat ír le, amelyek jól felismerhetően egy időtlen, mert az emberiség történetében vissza-visszatérő politikai beszédmódhoz kapcsolódnak.

Melyek ennek a beszédmódnak a legfontosabb jellemzői? Talán a legfontosabb a dichotómikus, tiszta ellentétpárokra épülő gondolkodás, amelyben a jó és a rossz harca ad értelmet mindennek, és rajzolja ki a „mi” és az „ők” egymással soha fel nem cserélhető kategóriáit. A jó szükségszerűen, szinte eleve elrendeltetésből adódóan a mi oldalunkon áll. Az ellentétes oldal ezért hasonlóképpen szükségszerűen a rosszat, a világban mindig jelen lévő gonoszt képviseli. A kapcsolat – és a szükségszerűség – fordítva is érvényes. Az ŐK így lesznek elengedhetetlen eszközei az önmeghatározásnak. Így lesz belőlük nemcsak különböző, más, idegen, de elkerülhetetlenül ellenség is. Az ellenség persze azáltal a legfélelmetesebb, hogy nemcsak kívülről, de belülről is támad. „Árulás van, tisztelt Hölgyeim és Uraim.” Az ügynökök mindenhol jelen vannak és bomlasztják a MI-csoport egységét. A Gonosz-nélküli Föld mítosza egy olyan totális háborút vizionál, amelynek révén a világ egy mitologikus jövőben megszabadul majd minden külső és belső ellenségtől és csak a MI marad, a maga természetből eredeztethető egységében, morális fensőbbségében tündököelve, maga-magát ünnepeve, a saját múltja dicsőségét, saját demiurgosi hőseinek tetteit dalolva. Így lesz a „megvédelem” (AGA) legitim kormányzati intézkedés. „A nemzeti történelem (s főképp jelenkori szakaszainak átélése) kézenfekvően szolgálja az identitásépítés céljait és a nemzet mint konstruktum mitikus múltjának, sérelmeinek és szimbolikus-politikai mibenlétének eszköztárát” – továbbra is AGÁ-t idézve.

Azok, akik 1989 előtt már eszméltek, talán találnak a fentiekben ismerős motívumokat. Azok, akik a 20. század korábbi történetét is jól ismerik, biztosan találnak. Nem az orbáni rendszer leírása kerekedik ki ebből a képből, hanem a korlátját vesztett és ezzel a tényektől egyre jobban elszakadó, a nyelv rámutató funkcióját sajátos nyelvhasználat-átíratra váltó, „nyelvtelenítő” hatalom természetrajza, minden autoriter rendszer közös magja. A „császár szeméinek és füleinek intézményesítési elgondolása, a közlésterek totális bekebelezése nemcsak Hitler-kori német, hanem ősi mezopotámiai, sőt még ősi kínai receptúra” – írja AGA. Óvatosan bánik a szavakkal. Amikor utal a fasizmusra, nem tesz egyenlőségjelet, csak finoman jelez, hogy észrevegyük a szaporodó jeleket, a többi a mi dolgunk. Bibót idézve figyelmeztet:

„Mert mit jelent a fasizmus? Csinálok egy óriási kultuszt a múltból, hogy ezzel szembeforduljak a haladás erőivel, ugyanakkor a baloldali forradalmiságból átvesszem a forradalmi harcnak az összes eszméit, és ezek a módszerek – mivel nem a maguk dolgára, nem a társadalmi kritika európai útjának a folytatására használjuk, hanem hatalmi helyzetek biztosítására – elkezdnek öncélúan működni. A fasizmusban az történik, hogy a múltnak a védele éppúgy örültségé válk, mint a forradalmiság. A fasizmus egész egyszerűen szembefordul az egész európai fejlődéssel” (Bibó István: *Előadás a német nemzeti szocializmusról*).

Mit gondolna AGA, ha még a CPAC¹ konferenciát is megérte volna? A benne élő szavazópolgár talán megrémülne, az elemző csak bölcsen és szomorúan bólintana. Mindez világos és előrelátható volt. A miniszterelnök ma már nemcsak másokról, idegenekről, ellenségekről beszél, hanem egyenesen egy vírusról: „Jelenleg mindannyian támadás alatt állunk, egy biológiai fegyverrel vírustámadást indítottak ellenünk, a vírust a progresszív liberális laborokban fejlesztették ki, ez egy nemzetfelemésztő vírus, amely a nemzeteinket atomjaira bontja és szétporlasztja.”² Ezzel az ellenség minden maradék emberi jellemzőjétől meg lett fosztva. Egy pusztító vírussal szemben – ellentétben az ellenséges harcosokkal, akiket mégiscsak emberség és nemzetközi konvenciók védenek – minden válaszlépés megengedhető. Az, hogy Orbán Viktor a világ konzervatív erőinek konferenciáján éppen a Nyugat védelmében hirdeti meg vírus-irtó harcát, miközben AGA még a „Nyugatról érkező” veszéllyel kapcsolatban idézhette Szijjártó Pétert, nem kell, hogy zavart keltsen. Létezik a Nyugat, és hát a Nyugat. A kettő nem összecserélhető. Aki érti a nyelvtelenített nyelv belső működését – és hát mi itt majdnem tízmillióan értjük – annak nem okozhat értésbeli fennakadást a látszólagos ellentmondás. AGA – az antropológus – ezért ír. Sőt, kiált. Immáron odaátról is: a nyelvet nem érteni, hanem elemezni kell! Elemezni, ahhoz, hogy megszűnjön hamis magától értetődősége, hogy az ellentmondás ellentmondássá, a valóság valósággá, a hamis valóság pedig hamissággá váljon.

AGA, kávézunk-e még?

¹ CPACK (Conservative Political Action Conference), a világ konzervatív erőinek éves konferenciája, idén az Alapjogokért Központ által már másodszor került megrendezésre Budapesten, 2023 május 4–5-én. A felszólalók közt volt Orbán Viktor is.

² „Orbán Viktor a CPAC Hungary-n: A politikánk Soros Györgynek köszönheti a világhírnevet”, hvg.hu, 2023. május 4.

A.GERGELY ANDRÁS

Lények és tények, melyek megtámadták Magyarországot.
Nemzeti összvédekezés a politikai diskurzusmezőben

„Nem az én dolgom ítélkezni. Én, szerény szolga az igazság házában csupán egybehordom, elrendezem és csoportosítom a tényeket, kutatom rejtett értelmüket, s tőlem telhető hűséggel ábrázolom az események külső képét s menetét. Ám a szó éli a maga életét, nem tűri, hogy megfogjuk, féken tartsuk, megzabolázzuk; kettős arcú, el- és leleplez; ahány sor, annyi új veszedelem les ránk”.

(Stefan Heym: *Dávid király krónikája*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1977. 131.)

Sorok és ijedelmek, sorsok és veszedelmek kapcsán még megannyi állapotrajz, kihívás, vélt és valódi zabolázott fékentartás ül a história régi századain, sőt jelenkorunk állapotain is. Ezek egyikét kívánom körüljárni, bár nem minden nézőpontból egyensúlyos elfogultsággal, de a létező, szenvedő, konteókat kreáló ember sajátos kortárs jegyeit mindenképp világosan jelző aspektusból. Úgy látom, az utóbbi évek (az utolsó kettő kiemelten is) egy sajátos fekete/fehér osztottságba emeli át a vilásképek bonyolultságát, s legkivált azt illusztrálja, hogy a narratív létképek megidézésének egyik kiemelt problematikájává sikerült válnia a világ nagy egységét és bonyolultságát szimpla „Jó” és „Gonosz” kettősségére tagoló szemléletnek. E duális társadalomkép, vagy inkább megosztó vízió részint nyers szembenállást sugall, mintegy a mindenkori „miénk” és „övék” rész-világára tagolja a fennálló társas viszonyokat – ami persze mindig is eszköz volt a meggyőzésre, a partnerkeresésre, a fennálló viszonyok legitimálására –, másrészt viszont ezek között az eligazító beszédet a kortárs narratívák részévé is teszi, a „titkos ellenerők” körét pedig nem a földöntúli hatalmak, bolygóközi támadók körében nevezi meg, hanem a „mindenkori Ismeretlen”, az Idegen, a bevándorolt, a menekült rémképében fogalmazza meg. Legfőképp úgy, hogy az európai, vagy még inkább a térségi szereptudat véderő-politikai játszmáit, a biztonságkereső társadalmi igényt a „veszélyes idegenek” elleni küzdelemben fogalmazza bele.

„Az összeesküvés-elméletek olyan diskurzusok, amelyek többnyire a világban észlelhető rossz kérdéseire akarnak ésszerű választ találni valamilyen titok feltételezésével, amelyet bizonyos háttérben meghúzódó erőknek hatalmuk megőrzése céljából érdekükben áll elleplezni” – fogalmazódik meg a Modern Mitológiakutató Műhely konferencia-felhívásában. A témakörhöz messziről közelítve keresgéltem egybe néhány fölöttébb árulkodó „elbeszélésmódot”, melyekhez előljáróban pusztán annyit fogalmaznék meg: a mindenkori Rossz ellen jogosnak tekintett önvédelem nemcsak egyént, de államot is megilleshet, megannyira azért is, mert az *önmitologizáló* hajlam ereje és intenzitása ma már a (párt)állam újrarázkálásának eszköztárába illeszkedik, politikai pszichológiai fegyvereivel akár az *öngyarmatosítás* erőterévé is alakulhat. De kik, miért, mit és hogyan generálnak új mítoszt az esélyekből-félelmekből, ellenségképekből, kortárs-modern mumusokból, önnön kivagyis és győzedelmes nagyságukból? S lehetséges-e, hogy nem csupán személyeknek, de államoknak is fölötté nagy szüksége van erőfitogtató nagyság bizonyítására, megannyira, ha sikert is remélhetnek ettől...? Válaszom persze az: nemcsak lehetséges, de minél csenevészebb a magabiztosság, annál harsányabb a kinyilatkoztatás. Erről szólva nyilvános és kommunikációs színterekről nyalábolom össze forrásaimat, mint olyan társadalmi „terep” mutatkozását, ahol politikai narratívák legharsányabb megszólalásmódjai tetten érhetők..., s mindenekelőtt a kreatív konteós képzelet megnyilvánulási indokainak eredői felől kérdezve.

A társadalmi tények és történeti lények keresése közben érdekes párhuzamokra bukkanunk mindegyre. Amit itt megfogalmazni próbálok, az maga a folyamat, az eseménymenet, és a reá épülő narratívák. Durván egyszerűsítve: amikor Trump elnök szimplán csak hazudik, azt a nyilvánosság

előtti találásban már „alternatív tények” megfogalmazásával igyekszik magyarázni a fennhéjázó hatalom, s amikor az ellenségek keresése kerülhet szóba, nem lehet figyelmen kívül hagyni a Koselleck-féle érvelést, a fogalomtörténeti térben az idegen-meghatározás olyanféle, messzi múltba gyökerező fogalomkörét, mely a nyelvi megjelenítésben már nemcsak konstans ellenségekpet tükröz, hanem valamiféle kifosztást, nyelv-telenítést, nyelvhasználat-átíratot is, s ezzel a mindenkori hatalom kezébe helyezi az önmeghatározás eszközeként alkalmazott Más-meghatározást, a másság elvetését és a más felfogásokra érvényesített ellenségek bevezetését, erőteljes forgalmazását is. Ehhez az alábbi „védekezés mint támadás” eljárás mód követését hozom ide, hátha megvilágító hatású.¹

„Egy újabb veszélytől, az illegális bevándorlók befogadására vonatkozó kötelező uniós kvótától is *meg kell védeni Magyarországot* – jelentette ki Szijjártó Péter külgazdasági és külügyminiszter a parlamentben, napirend előtti felszólalásában. Harrach Péter, a Kereszténydemokrata Néppárt frakcióvezetője felszólalásban hangsúlyozta: különbséget kell tenni a menekültek és a bevándorlók között, utóbbiakkal szemben önvédelemre van szükség”.² (a kiemelések a továbbiakban is tőlem valók – A.G.A.)

A KNDP „Több fényt!” című weboldalán olvasható szöveg (2015. okt. 19.) az MTI közleményeként kétséget nem hagyó módon idézi föl a parlamenti vita anyagát, Szijjártó Péter miniszteri értelmezését és a kormánypárti/ellenzéki hozzászólók vitanapi álláspontját. Az alkalom nem az egyetlen és első, hanem egy társadalomtörténeti értelemben jól követhető folyamat több állomásának csupán egyike, melyet számos más „*meg kell védeni!*” felhívás nyomvonalára és hadászati-stratégiai célrendszere mutat föl egyre egyértelműbben.

Ugyanitt szerepel ez a folytatás is: „Magyarország bebizonyította, hogy igenis meg lehet állítani a modern kori népvándorlást, de újabb veszély fenyeget, a kötelező bevándorló-befogadási kvóta, amitől szintén *meg kell védeni az országot* – fogalmazta meg álláspontját Szijjártó Péter külgazdasági és külügyminiszter napirend előtti felszólalásában. A tárcavezető kijelentette: mára megszűnt az illegális bevándorlók beáramlása Magyarország déli határán, *megvédtük ettől a veszélytől Magyarországot, a magyar embereket*. A politikus köszönetet mondott az ebben a munkában részt vevő rendőröknek és katonáknak, valamint a visegrádi együttműködés (V4) másik három tagállamának, Szlovákiának, Csehországnak és Lengyelországnak. A V4-ek bebizonyították, hogy *meg tudják védeni Magyarország határát, az EU és Schengen külső határát, és innentől kezdve nincs elfogadható magyarázat, kifogás arra, hogy 28-an miért ne tudnánk megvédeni Görögország külső határát, ami a legjobb megoldás lenne* – mondta Szijjártó Péter. A külgazdasági és külügyminiszter hangsúlyozta ugyanakkor, hogy Magyarországot a bevándorlási hullám egy újabb, ezúttal *’nyugatról érkező’ veszélytől*, a kötelező bevándorló-befogadási kvótától is kell megvédeni. Az uniós kvóta azt jelentené – magyarázta –, hogy azokat a bevándorlókat, akiket most az európai szabályok felrúgásával ellenőrizetlenül beengednek az EU területére, vissza akarják majd osztani.”

¹ Talán nem is érdemes az előadás, megírás és megjelenés időpontjait alaposan pontosítani, de jelezni kívánom, hogy naponta új textusok, hivatkozások, dokumentumok, titkok, kormányzati cselek veszik körül mindezt, folyamatos tematikát adva akár az elemző vagy továbbgondoló megközelítéseknek. – A.G.A.

² <http://kndp.hu/news/kvotatol-meg-kell-vedeni-magyarorszagot>



1. ábra: Politikai hirdetés.

Mivel terrorveszély nincs, ezt bármi növeli, amiről nem tudjuk, micsoda

Meg kell tehát védeni nemcsak Európát a migránsok áradatától, a „megélhetési bevándorlóktól”, a sátáni képen perszifikált Soros Györgytől, de ugyancsak hasonló a feladat más téren is: az egykulcsos adózást a többkulcsos áfával szemben, a magyar emberek munkahelyét és biztonságát veszélyeztető bevándorlással szemben, a dolgozókat a multikkal szemben, a társadalom józan többségét a karvalytőke nyomulásával és ideológiai manipulációival szemben, s egyáltalán mindent és mindenkit a baloldali és liberális előnyomulás megtévesztő hatásaival szemben is. Háborús helyzet van, sőt jelentős térségre kiterjesztett szükségállapot is, minden jogos eljárás tehát szükségszerű önvédelem. Harci helyzet van, helyi háború, melynek stratégiai feltételeit irányítani, kézben tartani szükséges a kormányzati előrelátás és aggályos védelempolitika nevében... „Felhatalmazást” kap tehát a NER rendszere a hadiállapot bejelentésére, a miniszterelnök mozgósítási eszköztárának adományozására, a „szükségállapot” bármikori deklarálására, az ellenintézkedések és a szükségképpen folyamatos újratermelést biztosító védelmi ideológia-gyártás intézményesítésére.

Mindezekon kívüli, de a legitimáció látszatával a társadalmi jóváhagyásra hivatkozó állítások szerepelnek a Nemzeti Konzultáció weboldalán is: „A magyar emberek fontosnak tartják a bevándorlás kérdését saját életük szempontjából. Ezt az is bizonyítja, hogy több mint 1 millióan töltötték ki és küldték vissza a konzultációs kérdőívet. Az eredmények alapján az emberek véleménye egyértelmű: *Magyarországot meg kell védeni.* A válaszadók több mint 90 százaléka egyetért abban, hogy az EU bevándorláspolitikája megbukott, ezért szigorúbb szabályozásra van szükség...” Majd: „A kormány álláspontja egyértelmű: Európa és Magyarország határait minden eszközzel meg kell védeni!”. Később: „Nem engedhetjük meg, hogy az illegális bevándorlók

veszélyeztessék a magyar emberek munkahelyeit és biztonságát. *Jogunk van megvédeni kultúránkat, nyelvünket és értékeinket.* Közép-Európa országai, amelyek csak nemrég lábaltak ki a gazdasági válságból, nem engedhetik meg, hogy az elhibázott brüsszeli politika kárvallottjai legyenek”.³

A nemzeti konzultáció oldalain a megvédelem mint „kormányzati intézkedés” szerepel, háttérfotóként épp az újonnan fölvatatott rendőri gárda Hősök terén tett eskü-pillanata látható. A biztonság és „jó gyakorlat” eljárás módjait ekképp megteremtő példás állami gondoskodás itt nem egyenesen Európa értékei és normái *ellen* fogalmazódik meg, hanem minden megoldást szakrifikáló, legitimizáló, közjó érdekében szükségképpen bevezetendő eljárásként, mely a „Gonosznélküli Föld” kialakításában láttat össztársadalmi érdekeltséget (erre a képzeletbeli territóriumra még visszatérek...), az állampolgári lojalitást pedig épp ennek sikeressége okán rendeli meg. A folyamat kezelhetőségét deklaráló kormányzati vállalás persze a konteó-gyártás tónusában folytatja szinte minden tevékenységét az elmúlt két évben, ezért is érdemes a közléshatárok mindenkori figyelembevételével együttes narratívák nyomkövetése a továbbiakban is.



2. ábra: http://hvg.hu/itthon/20150716_Ime_az_elso_sikeruzenet_a_kormany_uj_plak

„Mert a hatalom egy és oszthatatlan;
essék ki bár egyetlen építő a helyéről
és romba dől az egész”
(Stefan Heym: *Dávid király krónikája*.
Európa Könyvkiadó, Budapest, 1977.)

Ésszerűtlen a kvótarendszer..., mivel pusztán „európai bevándorlásügyi csábítás” – nyilatkozta Orbán Viktor,⁴ melynek „szirénhangját” meg kell érteni és ellent kell állni (2015. június 5. *HÍR-TV* kommentárja a miniszterelnök pénteki Kossuth Rádiós interjújáról). Kitaró álláspontját napjainkban visszhangozza nemcsak a kormánypropaganda intézményesült gépezete, de maga a miniszterelnök is: „A menekültek elosztását célzó kötelező kvótarendszer terve ellentétes valamennyi európai uniós tagállam alapvető érdekeivel, és nekünk meg kell védenünk

³ „Az emberek döntöttek: az országot meg kell védeni. Nemzeti konzultáció a bevándorlásról és a terrorizmusról”. <http://nemzetikonzultacio.kormany.hu/> (Lelőhely: Nemzeti Konzultáció, Kormány.hu)

⁴ <http://hirtv.hu/hirtvarchiv/orban-a-kvotarendszer-mar-a-bevezetes-elott-megbukott-1289390>

Magyarországot – jelentette ki Orbán Viktor miniszterelnök abban az interjúban, amelyet az osztrák Die Presse után a német Die Welt is közölt szerda este internetes kiadásában” (2015. okt. 30. *Világgazdaság*).⁵

Ezt újfent megerősítő állásfoglalással (*Kossuth Rádió*, 180 perc) Orbán Viktor egyedi konteóval is ellátott teóriát jelenít meg (2015. okt. 30.): „Orbán Viktor szerint a migránsözönt – amelyet invázióknak nevezett – egyrészt az embercsempész-hálózat »biznisze« mozgatja, másrészt azok az aktivisták, akik »mindent támogatnak, ami gyengíti a nemzetállamokat«. E nyugati gondolkodásmódot és aktivistahálózatot talán Soros György neve fémjelzi a legerősebben – jegyezte meg Orbán Viktor, akinek aktivistakori nyugati tanulmányait a magyar származású milliárdos finanszírozta” (interpretálja a *444.hu*).⁶ „Árulás van, tisztelt Hölgyeim és Uraim...” – összegezte még ugyanaz nap délelőtt *Az idők jelei* című vitaanyagot bemutató konferencián (a Keresztény Értelmiségi Szövetsége, a Magyar Polgári Együttműködés Egyesület és a Professzorok Batthyány Köre által szervezett rendezvényen) a miniszterelnök –, aki szerint „Ha nem állunk ki Európáért, a kontinens többé nem az itt élő polgárok Európája lesz, hanem néhány nagy pénzt mozgató, a nemzetállamok keretein túl gondolkodó, aktivista, senki által meg nem választott vezető hagyományos álmát teljesíti majd be a következő időszakban”.⁷ „Orbán Viktor álláspontja szerint nem véletlen, hogy naponta több ezer embert szállítanak be Európába: »nem egyszerűen tesztoszáságról« van szó, hanem egy tudatos, baloldalinak mondható szellemi konstrukciót akarnak megvalósítani, ami a nemzetállamokat Európában zárójelbe akarja tenni, és ha már a hagyományos politikai küzdelemben nem sikerült megbirkózniuk a kereszténységgel és a nemzetállami identitással, akkor megkísérik etnikai alapon. *Ezzel az összeesküvéssel, ezzel az árárással szemben* nekünk a demokráciához kell fordulnunk, a néphez kell fordulnunk, hogy igent vagy nemet mondhassanak a jelenlegi történésekre – szorgalmazta a kormányfő, aki ezért először egy európai vita indítását javasolta. E vita célját pedig abban látja, hogy egy erős és keresztény Európa kerekedjen ki belőle”.⁸

Migráns-özön és háború – ezek az *orbáni-állami konteó* kulcsszavai. Most már nemcsak a (fantazmagorikusan egységesnek és félelmesnek tekintett, holott rendkívül tagolt) iszlám a kinevezett mumus-ellenség, hanem egyenesen a nyugati bomlasztás, a minden liberális és baloldali rizikóvállalást sem nélkülöző makroszerveződés áll a jelenségek mögött, mely nem csupán a Soros-féle tőkével, hanem a „civil társadalom” fedőnevű nemzetközi organizációval kívánja, „kiépült aktivista hálózattal” próbálja lebontani az európai nemzetállamok határait, sőt magukat az államokat is. Mindez „meztelen nemzeti birodalmi érdek” sunyi érvényesítése az amerikaiak vezérletével, s nem utolsósorban „a világ hipokratizálásáról” árulkodó szándék tanúsítása is (hangzik az Orbán-rádióinterjúból, s azóta is, mindmáig az állami és hatalomközeli médiából, nyomtatott vagy bármilyen közlésmódokból).

Az *állami konteóval* a „nemzetek Európáját” elbizonytalanító gonosz, ördögi ártalom megnevezése vagy sugallása valósulhat meg. Az Orbán feltételezte nemzetközi baloldali összeesküvés mögött álló erők megszemélyesített mumusként használata természetesen nem köteles számot vetni azzal, mekkora tőke és organizációs tehetség kellene az európai politikai baloldalon (e mérő fikció érvényesülésének talán épp a baloldaliak örülnének a legjobban, de sajnálatosan az ellenkezője igaz!) ahhoz, hogy a világszerte aktuálisan mintegy 230 millió migráns mozgatására koncentrált energiákat érvényesítsen. De ha ráadásképpen a kortárs kommunikáció aktuális idegen-képe e látványos képtelenség mögé vetíti az USA és az amerikai pénzvilág univerzális érdekeit, akkor roppant hatásos populista mikrouniverzum keletkezhet mégis a tájékoztatás vagy manipuláció szintjén. S ekkor már

⁵ Ha a kvótarendszer uniós törvény lesz, Magyarországnak el kell fogadnia. *Világgazdaság*, 2015. okt. 30. <http://www.vg.hu/kozelet/politika/orban-viktor-ha-a-kvotarendszer-torveny-lesz-magyarorszag-nak-el-kell-fogadnia-457617>

⁶ Bede Márton: Soros aktivistái az embercsempész-hálózat részesei – Orbán irányt mutatott. <http://444.hu/2015/10/30/soros-aktivistai-az-embercsempesz-halozat-reszesei-orban-iranyt-mutatott>

⁷ <http://www.klubradio.hu/cikk.php?id=16&cid=192765>

⁸ *Magyar Idők*, 2015. október 30. <http://magyaridok.hu/belfold/orban-viktor-europat-elarultak-84694/>

nem marad kérdésként és elemzésre érdemes üzenetként az, hogy a nemzetállam azonos lenne netán a populista politikusok által vizionált nemzeti egységek igényével, az identitások koordinálásának és klasszifikálásának pártállami feladattudatával. Ellentámadásra van szükség tehát, a polgárháború víziójával szemben a polgárbéke eszményével... S a távolban az Appadurai által oly érzékletesen megformálódó vízió, a bennszülött mint mozdulatlan, aki sosem migrál, helyhez kötött, s ekképp vagyunk hát mi is, bennszülöttek, röghöz és rögs képzetekhez kötöttek (Appadurai 2008).

Ami tehát fenyeget, az egy ismeretlen, bár ekként is félelmes identitású nemzetközi összeesküvés, mely *kozmopolita közösséget* kíván formálni a szuverén *nemzetállamok* közössége helyére... Mégpedig nem nyílt háborúval, hanem „új típusú fenyegetéssel” (dikció a Nemzeti Konzultáció levélszövegéből).

Ezzel – a *turulisztáni konteó* szerint – az ekképpen megteremtődő vákuumban mind az orbáni uniós politika, mind a szomszéd országokkal átalakult (kerítkezési) viszonyok voltaképpen jogszerűség álcáiban indítanak („jogos”) küzdelmet mind az Unió, mind az uniós együttműködésben részt vevők, mind az európai értékrendet elfogadók ellen, s ez kiegészül napjainkban az Egyesült Államok elleni stratégiázás kezdeményezésével és kihívó módon vállalt hangoztatásával, s egyre többször az európai idegen-befogadás esélyének konstans elutasításával is.

Illene itt számot adnom arról, hogyan kerül egy mítoszkutató kötetbe (ilyen látszólag szimplán tálalva) a kormányzati konteó látványos stratégiai programjának kommunikatív szférája. (Természetesen szerzőtársaim minden előadását és a kontextusok mindegyikét nem áll módomban itt jelezni, de kötetünk erre módot nyújt az Olvasónak!) Minthogy politikai antropológiával foglalatostokodom, ez nem lenne talán közlésidegen tárgyválasztás tőlem... – ezzel együtt szándékom szerint nem politológus vagy politikai elemző kellene itt megszólaljon, hanem az antropológus kutató, akinek kézenfekvő meggyőződése, hogy az antropológiai kutatás mindenkor alapja a megnyilatkozó interjúalanyok viselkedés- és vélekedésmódja, a kutatott közösség *saját* mikrouniverzuma, s nem a kutató hozott ismeretkincse, tehát ezzel kapcsolatban nem „előíró” tudományt, hanem leíró és interpretáló művel. Ám itt és most e téren épp a különböző közlésmódok, források belső konfliktusáról van szó (lásd a kiterjesztett migráció-értelmezésben Schöpflin György, Lányi András, Udvarhelyi Tessza, Iványi Gábor, Szántó Diána, Csepeli György vagy Bakk Miklós interpretációját a migráns tárgyköréről), melynek – Fél Edit kifejezésével – „a saját társadalmában kutató etnológus” ad hangot, aki nem kívánja külsődleges nézőpontok vitatkozó ellenvetéseivel leegyszerűsíteni a kérdéseit, de nem kívánja magára vállalni sem, avagy – Carl Schmitt szavaival: „az értékek zsarnokságát” érveinek értékévé tenni. Ennek alapvető fontosságára Bakk Miklós politológus is figyelmeztet a migráns-kérdésben tett kinyilatkoztatásában. Bakk szerint minthogy „*Európa történelmi partikularitások szövetsége*, érthető, hogy a befogadás-kizárásnak egységes normatív rendje nem alakítható ki (ezért a kvótarendszer elleni berzenkedés), miközben az is világos, hogy a közös határ megerősítése mégis csak közös fellépést igényel”... De: amíg úton vannak, migránsok, mert „egyedül vannak (esetleg kiscsaládjukkal). Nem lehet őket rossz szándékú embereknek tekinteni (kivéve az iszlamista terroristák bizonyosra vehető jelenlétét ebben az áradatban), azonban amikor megérkeznek a célországba, és ott visszaépítik saját hálózataikat, akkor akkomodációjuk módja olyan társadalmi zárványokat hoz létre, amelyek, bizonyos kritikus tömeg fölött kétségtelenül *strukturális erőszakot* gyakorolnak a befogadó társadalomra. E szcenárió ellen lehet érvelni a sikeres muszlim integráció egyéni példáival. De esetükben a siker egyik kulcsmozzanata épp az volt, hogy az így integrálódó személyek tényleg egyedül és nem tömegben érkeztek, és beilleszkedésük kérdésével egyedül kellett megbirkózniuk” (Bakk u.o., hasonlóképpen Lányi András, másutt a menekültkutató Kovács András és a szociálpszichológus Csepeli György is).⁹ A politikai antropológia elemző-értelmező pozíciója ez esetben a hatalmi és uralmi eszköztár,

⁹ Bakk Miklós 2015; továbbá lásd Kovács András menekültkutató közléseit az MTA Kisebbségkutató Intézetének aktuális kutatásáról, *Klubrádió*, 2015. október 31. Letölthető: <http://www.klubradio.hu/klubmp3/klub20151031-152854.mp3>

a fegyverek és szavak arzenálja. Vagyis az érvek és a hódoltatás vagy befolyásolás muníciója alapján lehet képes a kutató distinkciókat megnevezni. Interpretációk (a menekültkérdés elemzési módjai) és rejtett rábeszélések retorikai megoldásai válnak itt a kormányzati konteók eszközeivé, nem is beszélve arról, hogy a migráns-problematika rákapcsolása a terrorizmus félelmére milyen konnotációkat sugall, milyen „létező veszély” rémképét terjeszti ezerrel és parttalan verbális erőszakkal... (Végh 2015). Feledve persze, hogy az *ellenbeszéd* (mint strukturális erőszak) a *civil társadalom nyomásgyakorló erejének és szabadságjogainak formája* – akár tetszik ez bármely államhatalomnak, akár nem, s akár részét képezi az állami vagy az állampolgári meggyőzés-stratégiának, akár kimarad azokból...

De: legyünk kissé antropológusok is – nem egészen ördögtől való, hogy egy kormányzat a maga legitimitását és stratégiáit (akár pedig konteóit is) a nemzeti érdekre, a nép, az ország, „a zemberek” legprimérbbe érdekeire hivatkozva fogalmazza meg és dalolja kitartóan, kórusban. Csakhogy épp az Emberek oldaláról nézve viszont mindezt hamisnak tűnő, ellentmondásosnak tetsző tónusban (is) teszi. A kormányzati narratíva, amely minden idegennel szembeni védvonalat hangsúlyoz, morális fenséggel tekint az európai idegenbefogadás megoldásaira, lenézően a népvándorlás-özönnek kitett bénuska kormányokra, a liberális vagy erőtlén államokra és vezetőikre, (majd mindezt megtoldva vádaskodóan a nemzetközi összeesküvésre), továbbá az iszlám-ellenes közhangulat kihasználásával, rasszista sugallatokkal, megtévesztő általánosításokkal és félelmes analógiákkal-utalásokkal él. Ezért nem pusztán félreértés a bevezetőben fölidézett alaptörvényi, külügyminiszteri, miniszterelnöki programosság, mely az antropológus számára mindenekelőtt a Georg Simmel, a Carl Schmitt vagy a Reinhardt Koselleck által megjelenített mindenkori „idegen” jellemzéséhez, leíró interpretálásához kalauzol (Tokaji 2012), valamint a Habermas nyomán értelmezett történeti időfogalom és ennek jelentésuniverzumai alapján válik áttekinthetővé (Frank 1999). Egyúttal jelentörténeti diskurzus tárgyai is mindezek: hiszen a kortárs társadomelemzés akut problematikái is – körülvéve politikai narratívákkal, melyek hosszú sorát itt most csupán kettővel kívánom fölidézni. A mostani, 2015 tavaszi „menekült-áradat” politológiai leírását, s hozzá való viszonyunkat értelmezni kívánó Fidesz európai néppárti parlamenti képviselő Schöpflin György az egyik, aki fölhívja a figyelmet arra, hogy a weberi értelemben vett „hatékony állam” képtelen kezelni ezt a tömegű népvándorlást, mely nemcsak megrendíti az állampolgárok hitét a funkcionális államfeladatok garantált ellátását illetően, de vissza is hat, mivel egyfajta fordított gyarmatosítást hoz, hisz a migráns tömeg sem a multikulturális Európa ideáját, sem a „többségi kultúrvilághoz” alkalmazkodást nem tekinti megoldási és adaptálódási útjának (Schöpflin 2015).

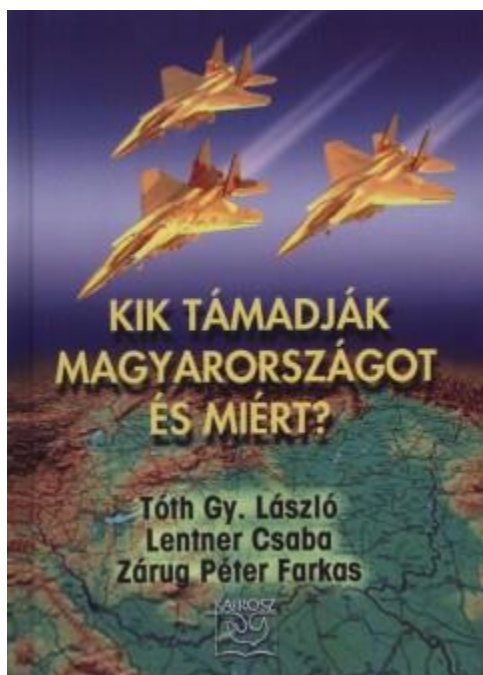




3. ábra: Vizuális társadalmi interpretációk a kerítkezés örömről

A másik értelmezési kör ennél tovább megy, s nem titkoltan előadásom címét is ebből adtam, jelesül korunk politológusainak és politikai elemzőinek egy szűkebb körétől véve, kik a „83. könyvhét kiemelt politikai kötetét” alkották meg: Tóth Gy. László, Lentner Csaba és Zárug Péter Farkas *Kik támadják Magyarországot és miért?* című könyvükben (2012) nemcsak név szerinti összeesküvőket emlegetnek (fejezeteikben „az árulás anatómiája: a szabadkőművesek és a vörös emigráció, az ötödik hadoszlop támadása” megjelenítésével), hanem a címlapon Európát fenyegető vadászbombázókkal és a könyvhét előtti időben félöles Budapest-belvárosi plakátokkal harsogták szét kritikai alapállásukat azok fülébe-szemébe, akik nem érzékelték a vadászbombázók zaját és leleplezhető intervencióját.¹⁰

¹⁰ Kairosz Kiadó, Budapest, 2012. A szerzőkkel készült interjú: „*A multik köpni-nyelni nem tudtak*” – *kik támadják Magyarországot?* HVG, 2012. június 12. Forrás: http://hvg.hu/itthon/20120622_kik_tamadtak_magyarorszagot



4. ábra: Kik és miért?! A támadóvédekezés a lényeg...

A kortárs társadalomnéprajz vagy a kommunikációs antropológia szakemberének napi csemegéjét szolgáltató politikai médiapiac e markáns megnyilvánulásai önmagukban persze még nem súlyozott közlések, s utóhatásukat tekintve nem is oly tartósak. De nem érdemes feledni, hogy az állami konteók állandósulásának versenyében régóta fennáll ez a közhangulat-átrajzoló vagy félrehangoló identitás-háború, mely voltaképpen a már említett „kozmpolita közösség versus nemzetállami közösség” dimenzióban látszik mutatkozni. Ott, ahol „Árulás van!”, ahol kontinuos „háború folyik”, ahol mozgósítási és terrorfenyegetettségi közhangulat épül ki az állampolitika és a miniszterelnök védelmében, ott ténylegesen a nemzetfogalom és nemzettudat szakralizálásának tanúi lehetünk. A demokratikus hagyományfelfogásban az alkotmányos intézmények rendszere itt ugyanis átalakul az éppen résztvevő/szavazó kormánytámogató tömeg (mint intézmény!) jóváhagyó jelenlétévé, „A zemberek” e kontextusban a legitimáló többség megjelenítőivé varázsolódnak. Az Alaptörvény (2012) preambulumban a „kereszténység nemzetmegtartó erejé”-ről és a „Szent Koroná”-ról szóló szövegrészt megannyi értelmező itthon és külföldön egyaránt úgy interpretálta, mintha itt az egykori keresztény állam vagy a monarchikus tradíció (királyság) felélesztéséről lenne szó, valamifajta nemzetvallásról tehát, a lejáratott népi és népnemzeti helyébe iktatott isteni legitimitációról, mely univerzális mivoltában a mindenkori hatalom jövődő elfogadottságot szimbolizálja.¹¹

¹¹ „Az Alaptörvényben és a népnemzeti koncepció híveinek kommunikációjában nem arról van szó, amit „istenhit”-nek nevezünk, hanem a „nemzetbe vetett hit”-ről vagy „nemzetvallás”-ról, amelyet a „nemzet szakralizálása” (vagy a vallás nacionalizálása) kifejezéssel nevez meg a szakirodalom. Ennek a megjelenítője a Preambulumban a „nemzeti hitvallás” szófordulat is. A „nemzet szakralizálása”-val jellemzett folyamatban arról a jelenségről beszélünk, amikor tulajdonképpen a nemzet veszi át Isten szerepét, vagyis pótvallásként a nemzet válik szakrális térré és az imádat tárgyává. [...] Összefoglalva tehát a népnemzeti ideológia tartalma pogány jellegű, még akkor is, ha azt a népnemzeti gondolat hívei a kereszténység és a Szent Korona említésével igyekeznek isteni legitimitációval ellátni. A legnagyobb különbség a keresztény és a népnemzeti felfogás között az, hogy míg a keresztény felfogás univerzális, a népnemzeti elutasítja az univerzalizmust, és homogenitás felé törekszik” (Marsovszky 2011). A nemzet szakralizálásának tendenciájáról további irodalmából lásd Magyar identitás kontra nem magyar identitás I. és II. rész, *Galamus*, 2011. 06. 12 és 13., elérhető http://oswt.galamus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=74093:magyar-identitas-kontra-nem-magyar-identitas-i-resz-73314&catid=9&Itemid=134; magyar-identitas-kontra-nem-magyar-identitas-i-resz-73314&catid=9:vendegek&Itemid=134, http://oswt.galamus.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=74156:magyar-identitas-kontra-nem-

Ennek mint „meghatározó cselekvésperspektívának” mibenlétét az egocentrikus stratégia jellemzi leginkább, mely „a társas cselekvés különböző résztvevőinek perspektíváját nem veszi figyelembe” a „tekintélyvezérelt interakciók” során, rációfolva a racionális életvilág esélyeire a dogmatikus életvilágot építők tömegerejével, illusztrálva mintegy azt is: „hogyan megy végbe a rituálisan biztosított normatív alapegyetértés nyelvívé tétele, s így a benne rejlő racionalitáspotenciál kibontakoztatása” (árnyaltabban lásd Sik Domonkos értelmezését 2008: 54).

Tudjuk jól, a nemzeti történelem (s főképp jelenkori szakaszainak átélése) kézenfekvően szolgálja az identitás-építés céljait és a *nemzet mint konstruktum* mitikus múltjának, sérelmeinek és szimbolikus-politikai mibenlétének eszköztárát. Rendszerint ilyen hivatkozásokhoz még valódi történeti kép sem kell, elég a vizionált tünemény, viszont a jelen és az épülő-építendő jövő mégannyira a megosztott történeti emlékezetre alapoz, így fenyegetettsége a mindenkori tervező elme szótárának kisajátított fogalom, mely a kortárs nacionalizmusok (sőt populizmusok) fegyvertárának ékességét testesíti meg, pótvallásként és imádat tárgyaként építve a népnemzeti és pogány ideológiák keverhetőségére (Marsovszky 2011).¹²

„Mert mit jelent a fasizmus? Csinálok egy óriási kultuszt a múltból, hogy ezzel szembeforduljak a haladás erőivel, ugyanakkor a baloldali forradalmiságból átveszem a forradalmi harcnak az összes eszméit, és ezek a módszerek – mivel nem a maguk dolgára, nem a társadalmi kritika európai útjának a folytatására használjuk, hanem hatalmi helyzetek biztosítására – elkezdenek öncélúan működni. A fasizmusban az történik, hogy a múltnak a védekező éppúgy örökséggé válik, mint a forradalmiság. A fasizmus egész egyszerűen szembefordul az egész európai fejlődéssel” Bibó István /109. o./ Kornis Mihály weboldaláról¹³

A kortárs populizmus és a nemzet szakralizálásának technológiája nemcsak esély a visszaidézhető történeti sérelmek, a képzelt történelem krízise és az új dimenziók közötti migrációs térfolyamatok kezelése alkalmával, de ezek lettek tárgyai a Modern Mitológiai Műhely előző konferenciakötetének, meg a holisztikus és esettanulmányi képeket fölvonultató *Új népvándorlás* kötetnek is,¹⁴ mely utóbbi tükrében még egyértelműbbé válik, milyen elszánt antiutópia ülte meg a „védekező társadalom” Magyarországot. A migrációval kapcsolatos szociológiai kutatások transznacionális szférákra jellemző mutatóival ellentétes hivatkozásokkal félelmet generálnak a megtelepedés imaginált veszélyei révén.¹⁵ A „Háború van!” programja a legkevesebb önreflexióval sem illeti azt a belső kolonizációt, amely eddig végbement a nyugdíjasok ellen, a rokkantak vagy munkanélküliek, hajléktalanok ellen, „multik” ellen, dohányosok ellen, biokertészek, orvosok vagy ápolónők ellen, pedagógusok ellen, rendőrök ellen, melegek ellen, diákok ellen, s legutóbb épp a menekültek ellen hadoszlopokba rendeződő állampolitikai apparátusok és intézmények révén. Ha valakit megtámadtak, hát épp ezek sora biztos érezheti így magamagát, éppenséggel a Fidesz vagy a Békemenet, a „csahos televízió” vagy a „még csahosabb” szélsőjobb által megtámadtatva. A „nyílt

magyar-identitas-ii-resz-73377&catid=9&Itemid=134; valamint: Antisemitizmus és nemzeti áldozati mítosz, *Beszélő*, 2013. 05. 20. (<http://beszelo.c3.hu/onlinecikk/antisemitizmus-es-nemzeti-aldozati-mitosz>).

¹² Lásd ehhez legutóbb: Koudela – Yoo 2015:29-38. „A xenofóbia tradicionalizmusba csomagolása természetesen nem egyedi jelenség: érdekes egybeesés, hogy éppen egy közös, szibériai eredetű hagyomány, a samanizmus felélesztése Magyarországon is politikai ideológiai eszköztől a szélső-jobboldali vadhajtságokig egyfajta torz, ideológiai nemzeti identitás-válság jelévé vált, válhatott az elmúlt évtizedekben. Ezek a jelenségek tekinthetők elszigeteltnek is, mint ahogy a jelképek politikai használata, vagy az Ősmagyar Táltos Egyház megalapítása sem mutatja egy társadalom anómiás vagy krízis-helyzetét, csupán a tradíciók használatával való visszaélés lehetőségét” (*Kultúra és Közösség* 2015 (3): 31-32).

¹³ https://hu-hu.facebook.com/permalink.php?story_fbid=512699918897147&id=216030391897436 A továbbiakat lásd Bibó István: *Előadás a német nemzetiszocializmusról*. On-line: <http://mek.oszk.hu/02000/02043/html/518.html>; <http://mek.oszk.hu/02000/02043/html/475.html>.

¹⁴ Tarrósy István – Glied Viktor – Keserű Dávid szerk. (2011) *Új népvándorlás. Migráció a 21. században Afrika és Európa között*. Pécs, IDRResearch Kft. / Publikon Kiadó, 294. – akik új teret rajzolnak, új dimenziók közt láttatják korunk népvándorlási sodrásainak aktuális képét és előzményeit, pontosítva nemcsak a globalizáció oly sokszor elvont tüneményét, hanem aktualizálva a megváltozott térszerkezeti összehatás intenzív körképét is

¹⁵ Lásd Sik Endre (2011) A transznacionális migráció jellemzői. In: *A migráció szociológiája* 2. On-line forrás. Továbbá Ilyés Sándor – Peti Lehel – Pozsony Ferenc 2008; Czako Ágnes – Giczi Johanna – Sik Endre 2010.

társadalom” és ellenerői („a zemberek”) kerülnek itt frontvonalakra, voltaképpen sokszor hadüzenetek nélkül is, aránytalanul gyengébb fegyverzetben, leépült nyilvánosság szintek mellett, megbontott közösségek és átideologizálódott családok intim vitái mellett is. A Háború és a röszkei konfliktus utáni Szükségállapot (utóbbi a migráns tömegek érkezése okán még jelenleg is elrendeltségben tartva nyolc megyére vonatkozóan) nem minden szimbólumában virtuális. Az állami konteók tónusában pedig egyenesen fenyegető is, amikor a miniszterelnök formálisan átveszi a honvédelmi, a külügy, a menekültügy és mindenmásügy irányítását.¹⁶ Az Alaptörvényben ugyan csak elvétve fordul elő „a zemberek” hivatkozás – de nevükben, „felhatalmazásukkal”, szavazást kérve tőlük a kormányintézkedésekre, a rejtőzködő ám totális megszállás (gyarmatosítás) eszköztárának alárendelve annál többször hangzik el a fiktív és torzított hivatkozás, hacsak épp „a kétharmad mindent visz” leosztás nem kerül a helyébe. Érdeemes talán megfontolni az istenkirályságok vagy monolitikus uralmi rendek történetét, de ellenoldalon az alattvalók hangját is: „Saját identitását alakítja ki a csoport azáltal, hogy szembehelyezkedik egy, az adott csoport saját meghatározottságát valamilyen módon támadó, megsértő másik csoporttal”. A definíció nemcsak „jelzője, hanem teremtő tényezője is a politikai vagy társadalmi csoportoknak” (Koselleck 2003: 242). Tovább árnyalható a kép, ha rákérdezünk e „dualisztikus” nyelvi kifejezések „argumentációs struktúráira: ezek szinte azonos módon épülnek fel, és valahányszor alkalmazzák őket, mindig ugyanazokat a mintákat, sémákat követik, tehát történetileg átültethető kategóriák, amelyek biztosítják az ellenfogalmak dinamikusságát” – írja Tokaji Dóra izgalmas és fontos Koselleck-recenziójában (uo. 4.)¹⁷ – továbbá Szabó Márton szimbolikus-politikai elemzéseinek több kötete is hasonlóképpen érvel.

A munkakeresés, a megélhetés-remény, az életmentés, a túlélés esélyeinek keresése alighanem alapvető (s nemcsak európai vagy euro-amerikai) emberi jog. Ennek elvitatása pedig az ellenkezője: jogtalanság, jogfosztás, kényszer, vagy másképp szólva *újrakezdett gyarmatosítás*, immár a saját területen, saját kerítések között, saját (ököl)jogon. Nem a jövevények gyarmatosító nyomása tehát, hanem a bámikori jövevények ellen szító kormányzati konteók, a társadalmi tények ellen ható kormányzati képzelt lényekkel szembeni eljárás, mely a közgondolkodás és a nyelv különböző tereit veszi kezelésébe, birtokába és manipulációs eljárásainak színterére vonja. A szimbolikus és valóságos „politizálás” ekkénti felhasználása és a heveny politikai sodrások közben térpolitikává alakítása nemcsak a Gonosz Földjét szimbolizálja, hanem a „módszertani nacionalizmus” megkonstruálását is szolgálja a nemzetközi (európai, interregionális és földrészeközi) politikai kommunikáció révén (ld. Sik szerk. 2011; Tarrósy et al. szerk. 2014).

Emlékszünk (talán) a híres-neves Békemenet pannójára és tábláira: „Nem leszünk többé gyarmat!”, meg a 2013. október 23.-i kormányoldali demonstrációra is, ahol a Hősök terén Orbán Viktor megköszönte a CÖF szervezőinek áldozatos tevékenységüket, majd „nyomatékosította, a jelenlegi kormánytöbbség és támogatói nem dugják homokba a fejüket, hiszen látjuk, hogy megint szervezkednek, fenekednek, hamisítanak, és megint idegenekkel szövetkeznek”. A kabinet le fogja leplezni az összes hazugságot, hamisítást és az újabb trükkök százait – jelentette ki, majd köszönetet mondott a Békemenetnek – amelynek résztvevői a mostani nemzeti ünnepen is felvonultak – a ’gyarmatosítási kísérlet’ visszaveréséért”. A miniszterelnök szerint Magyarország közeledik a valódi felszabadulás felé, ám a mindennapi élet szabadságának megvédéséhez a kormányoldal támogatóinak munkájára is szükség lesz: ’lassan és biztosan be kell indítanunk a gépezetünket, hadrendbe kell állítani csapatainkat’, mint 2010-ben. ’Közeledünk a valódi felszabadulás, a mindennapi szabadságunk felé’ – azt is hangsúlyozva: ’a volt kommunisták mindig készen állnak arra, hogy Magyarországot átadják a gyarmatosítóknak. Már a rendszerváltás idején is szervezkedtek a külső erőkkel, hogy átjátsszák nekik az ország vagyonát és erőforrásait”’.¹⁸

¹⁶ <http://gepnarancs.hu/2015/09/szukseallapot/>

¹⁷ Ismertetés: Reinhart Koselleck (2012) *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája. Ösvények* (1): 3-4.

¹⁸ Szerkesztőségi cikk, *Új Magyar Szó*, Kolozsvár, 2013. október 23. <http://www.maszol.ro/index.php/kulfold/19684-orban-viktor-hadrendbe-kell-allitani-csapatainkat>; lásd még: A. Gergely (2013) *Szemtől szemben az idegennel*.

A külső vagy épp belső erők megszálló és elnyomó hatása annál nehezebb kérdés, minél több van a szabadságból. Popper (eredetileg 1943-as!) nyitott társadalom-teóriája a korlátozott szabadság elvével számol ugyan, s e téren a nyitottságból csak azokat javasolja *kizárni, akik a bezárást tekintik politikai programjuknak...* – s ez épp a kelet-európai átmenetek idején lett alapolvasmánnyá, mikor nemcsak a gazdagabbakat érintő progresszív adózás vált sorskérdéssé, hanem a nyílt társadalom szabályait el nem fogadó, a szabadság partjait a határtalan haszonszerzés felé tágitani törekvő erők belterjes küzdelmének problematikájaként is, mely adott intoleráns korokban civilizációs konfliktusként is jelentkezhet, amennyiben a tömegek a szabadság (demokrácia) helyett a biztonság (pl. királyság, diktatúrák) álgaranciáit választják önként. A Hitler példájával illusztrált utóbbiról azóta sem sikerült magunkat szélesedő tömegben és végleg meggyőznünk... (Popper 2001), beleértve a „szűzföldek” elérhetőségét és kiszolgáltatottságát, vagy akár a népvándorlás-kor európai (s köztük magyar) migrációs térpolitikáját. De annyi már mindenképp megtörtént, hogy a civil kezdeményezések, az állampolgári ellenbeszéd, a más érdekek menti ellenkonteós narratívák, a „Sorosozástól” átforrósodott és szétplakátozott magyar közgondolkodás nemcsak lényegében elfogadta, de visszahangozza is a Nagy Megmentő apparátusának minden hamis kúrhangját, sőt képes is beleélni önmagát és saját helyzetét egy vélelmezett migráns-tömeg félelmes hadjáratába, meg a védekezés történelmi logisztikájának lebonyolításába is.

„Hosszú volt a vádirat, és tekervényes, telis-tele tűzdelve
utalásokkal az Úr parancsolataira és a királyok
legbölcsebbikének bölcsességére;
dudvaként burjánzottak benne a hivatalos
szószörnyetegek,
melyek közül kimagaslott egynéhány súlyosabb kifejezés,
mint például rágalmozás és aknamunka, becsületsértés,
hamisítás és felségárulás”
(Stefan Heym: *Dávid király krónikája*. Európa Könyvkiadó,
Budapest, 1977. 271.)

A mai politikai közbeszéd, s különösen a 2015-ös migrációs korszakjelenségek köre lenyűgözően emlékeztet a konteó-gyártás megannyi korábbi ismert és még végig nem elemzett verziójára is. Fontosságát és talán még mélyebben rejlő okát is érzékletesen jellemzi Reinhart Koselleck már évszázadukban megfogalmazott „prognóza”, mely a történelmi idők szemantikai tartományaiban egykönnyen megnevezhetőnek mutatja a korszakos politikai identitás-játszmák hatalmi masinériára jellemző megoldásait, amelynek hátterében a hatalmi önfenntartás érdekszempontja áll, s ennek eszköztárában nem ritkul, hanem erősödik a téves befolyásolás céltudatos alkalmazása, a politikai választó-rétegek tagoltságának megosztási és bomlasztási stratégiája is. Ahogy erre Tokaji Dóra kiváló áttekintése utal, a szóbanforgó uralmi csoport paradox módon „abban a pillanatban elveszítené eredeti identitását, mihelyt *a)* elérnék céljaikat és/vagy *b)* megszűnne a szemben álló csoport. Azonban pontosan ezért történik meg, hogy a csoport más ’stratégiához’ folyamodik identitásának fenntartása érdekében: átalakítja az aszimmetrikus ellenfogalmak addigi rendszerét az újabb körülményeknek megfelelően. Ez természetesen nem feltétlenül tudatos lépés, hiszen egy-egy ilyen folyamat több évszázadig is eltarthat (pl. a *hellének–barbárok* esetében is így zajlott ez) és – mint fentebb láthattuk – több tényező is közrejátszhat a dinamikusságukban. Különösen diszkriminatív lépés, ha egy-egy fogalmat kisajátít magának egy csoport, megfosztva ezzel a többi csoportot saját identitásától. Ezek a fogalmak akár egyszerű közszavak is lehetnek, amelyeket egy határozott névelővel egyedülivé tehet [Singularisierung] a kérdéses csoport. Koselleck példái *az*

egyház, a párt és a La Nation, amely fogalmak a szerző szerint egyenlőek egy 'rablással', a 'nyelvi kifosztással' (Koselleck 2003: 243, áttekinti Tokaji 2012: 4).

A tényerő és rábeszélési gépezet kulcskérdései persze a demokrácia-fogalmak relatív használhatósága, hasznavehetősége és ellenoldali kisajátítása terén is hasonló jelenségek megfelelőivé lesznek, a „tények” és interpretációk más dimenziók közötti megnyilvánulásának is kárvallottai lehetünk: a fogalmak történeti alakváltozásai (így példaképpen a demokráciáé, a részvételi politizálásé, az ideológiáké vagy akár a jövőt „féltetni” hivatott állampolitikai gyakorlaté is) eminens módon átmennek – különleges kényszer vagy a hatalmi manipulációt is magában rejtő tudatos rábeszélő-gépezeti működés nélkül akár – azon a politikai diskurzus-mezőn, melynek nem egyéb a hatékonysági készlete, mint maga a nyelv, melyhez további négy-öt körülmény érvényesülése is társul, így

- demokratizálódás (a társadalmi-politikai diskurzusnak egyre több résztvevője van, azaz egyre csökken azok száma, akik nem jogosultak a fogalmak használatára);
- ideologizálódás (megnő a fogalmak absztrakciós szintje, egyre több az általános, többjelentésű s egyben egyre homályosabb és üresebb fogalom);
- politizálódás (elszaporodnak a nyelvileg kivitelezett küzdelmek, egyre több a polemikus, egymást kizáró fogalmakból álló ellentétpár);
- a küzdelem egyre inkább a „jövő”-ért folyik, így mind több az időbeli változást, fejlődési folyamatot jelentő kifejezés;
- mindez arra enged következtetni, hogy a nyelvnek nemcsak nagy a hatalma a politikai valóság felett, hanem ráadásul egyre növekszik is. Növelik egyrészt a társadalmi-politikai változások, másrészt a kommunikáció – s ezáltal a politikai kommunikáció – technikai eszközeinek folyamatos tökéletesedése.

Mindezeknek létéhez és érvényesüléséhez nem kell más, mint hogy létezzen a politikai diskurzus valamilyen formája, ez pedig lényegében elkerülhetetlen, ha már a társadalom, illetve a politika létezik, s ha már intézményesülésének a nemzeti tónusú retorika lesz meghatározó eleme, vagy a jövőt féltő színlelés lehet hivatkozási alapja.¹⁹

¹⁹ Mindehhez lásd bővebben Reinhard Koselleck (Brunner–Conze–Koselleck [1972–1992]: 109–158).



5. ábra: A túlélés eltérő szintjeinek dicsőiségei újabb narratívák forrásai

Lehetne persze kérdezni (s a konferencia-felhívásban eredetileg szerepelt is a készítés): nem csupán konteók, hanem mintegy magyarázatok is kerestetnek..., hát hol vannak itt azok?! Nos, rövidre fogott értelmezésemben csak arra az egyetlen momentumra hívnám föl a figyelmet: a nemzetállam monolitikusan *zárt* rendszerével szemben valójában ott áll egy *nyitott* társadalom, egy mindig is behatárolt tartománnyal szemben egy régóta kinyitott másik érdekter, egy szolidáris vagy akár menekültek százazezreit befogadni kész közösség víziója. Ennek legélethűesebb bizonyága az új korridor kialakulása a nyugat és kelet közötti határzónák (lengyel-magyar partnerség) védelmező, a déli/keleti fenyegetésekkel szembeni kerítés-építést szorgalmazó, majd ebből hatalompolitikai eszköztárat, egészen hatalmas ideológiai és költségvetési arzenált konstruáló vélelem-tömeg. De azt sem érdemes figyelmen kívül hagyni, hogy a történeti emlékezet kínálta hasonló konteók és árnyékboxolások egy már korábbi verzióban sem vittek az emberbaráti megoldások felé. A harmincas évek mintájára fősátánt kereső pillantás számára ez a belátás ma épp oly lehetetlen, mint akkoriban volt... – hisz menekültek tömegei akkor is ellepték Európa és más földrészek területeit, s a Nagy Fehér Feltörekvő Emberrel szemben mindenki más kicsiny és félelmes volt, vagy éppenséggel maga a Gonosz..., így a Soros-konteó bizonyosan meg fog felelni a hazai Békeközönség félszeinek és kíváncsainak. Kosellecknek igaza lett: A Nemzet mint a nyelvi kifosztás szimbóluma, a Pártegyház intézménye és attitűdje valóban megfoszt minden más társadalmi csoportot a maga bármilyen más identitásától. S mert a migrációs fenyegetés első hulláma már elmúlt, a migráns tömegek célállomása és megjelenési útvonala is áthelyeződött, a minderre még költségvetési vagyionokat költő, Európa Megvédője szereptudatot táplálni hajlamos ideológia azonban nem maradhatna fenn, ha nem volna maga a konteó is része a „veszélyeztetett” államiságnak, az európai hogyanlétnek, a külső befolyások tömegeinek.

Ez azonban már nem pusztán „támadó” elmélet, hanem akut nemzeti védprogram is a politikai diskurzusmezőben... S ez mint program, szertartás, monopolizálási gyakorlat talán sokféle előzményre emlékeztet, de mindenekelőtt épp arra az emlékezetpolitikára és nyelvi megszállási övezetre, melyet a kortárs magyar politikaformáló masinéria nem egyéb előzményből emel át a maga gyakorlatába számos tennivalójaként, mint azt a korai német fasizálódási folyamat eljárásmodjái kínálják.

Mert hát nemcsak kommunikációs fegyvert és propagandisztikus töltetet kap a Nagy Testvér egy még nagyobbtól, s nem csupán érzékelhető, sejthető, de tudható is: nem azt kell vizslatni, mit mond a Vezér, hanem inkább azt, mit tesz... S nemcsak a birodalomépítés propagandájában, hanem a nyelvi biztonsági határzárak (szájjárak) normarendszerében, a nyelvhasználat militarizálása és a „migráns hordák” ellen harsogó háborús retorika kiépítésében ugyancsak. Vásárhelyi Máriának elszomorító módon igaza van ÉS-beli cikkében (2015. október 2.): a párhuzam a finkelsteini és klempereri korszakok között (a diktatúrákat összekötő elv és gyakorlat, szókészlet és retorika szintjén) több mint analógia. A kommunikációs tér kisajátítása és a nyelvi megszállás vagy narratív gyarmatosítás is kísértetiesen hasonló... Ám a totális nyelvi alárendelés, az állampropagandisztikus intézményrend kiépítése, a túlcentralizált közlésrendszer totális birtokbavétele a bérkommentelők körével együttesen már messzibb történeti gyökerű, mint az orwelli, zsdánovi, goebbelsi eljárásmodok. A „császár szemeinek és füleinek” intézményesítési elgondolása, a közlésterepek totális bekebelezése nemcsak Hitler-kori német, hanem ősi mezopotámiai, sőt még ősibb kínai receptúra, s ilyesmikről nem csupán Victor Klemperer ír, hanem Jan Assmanntól Murray Edelmanig, Jürgen Habermastól Pierre Bourdieu-ig, Marc Abéléstől Császi Lajosig vagy Szépe Györgyig egy sor kritikai szociológus, nyilvánosság- és médiaelemző is, hacsak a hazai migrációkutatás tárgyi és mentális néprajzi adatait nem vesszük előbbre a hivatkozások között (lásd Árendás – Szeljak 2014; Földessy 2014; Juhász 1999). Ami azonban kétségtelenül módosulást élt át az utóbbi egypár szezonban, az már nem csupán a habermasi nyilvánosság-teóriát vagy a weberi érületetikát invokálja itt, hanem a „fordított gyarmatosítás” fogalmának ügyes-készséges bevezetését az Eu-parlament Fidesz-képviselő Schöplín György által. Merthát a szavak tudatosítják a korszakot, a jelszavak csak túlélnek, a vezényszavak meg lekaszabolják őket... („*Menjen el a Te országod...!*”; „*Orbán által ígért kerítések 2010, 2015!*”; „*A magyar migránsellenes kampány túlélője vagyok!*”). S amikor mégsem csak a szavak, s mégsem csupán a gazdasági vagy mentális érdekek átláthatósága a maradék kérdés, akkor már lehet, az ellenfogalmak rendszerén túl, de még inkább a konteók világában élünk.



6. ábra: Képzetes helyreigazítás, opposíciós értékrenddel

Az ellenfogalmak rendje köszön vissza a régmúltból is: Boglár Lajos etnológus, kulturális antropológus írja le *A guarani kultúra két arca* című áttekintésében azt a tanulságos példát, mely az 1600-as években lezajló gyarmatosítás alkalmával fogalmazódik meg. Idézem Boglárt: „Az 1600-as években jegyezték fel egy indián főnök szavait: 'Látom, elvész a régi szabadság..., mivel ezek az

idegen papok falvakhoz kötnek bennünket, és nem szolgálja javunkat, hogy olyan tanításokat hallgassunk, amelyek ellentétesek őseink szokásaival és rítusaival'.²⁰ Megérthetjük ezek után, hogy az 1700-as évek végén, megszabadulva a misszióktól, a guaranik nagy migrációkba kezdtek. A régi dokumentumokban a *teko* kifejezés tulajdonképpen egy szabad települési forma, szembeállítva az európaiak által bevezetett kötött formákkal (földbirtok, redukciók). Köztudott, hogy az ültetvények előkészítésének irtásos-égetéses módja, (amelyeket a 'trópusi őserdei törzsek' zöméhez hasonlóan a guaranik is alkalmaztak), szükségessé tette és teszi – a talaj kimerülése miatt – az időszakos vándorlást, odébb kellett állni és másutt létesíteni új ültetvényt. Ha a távolság az új ültetvény és a falvak között túlságosan megnőtt, az indiánok új településre költöztek. Sok régészeti lelet bizonyítja, hogy a guarani csoportok kiterjedt vándorutakat tettek meg Dél-Amerika szerte. Ehhez kötődik a guarani világkép egyik alapelképzelése, a »Gonosznélküli Föld«. A század elején vált ismertté a guarani migrációk vezérmotívuma, mégpedig az, hogy vándorlásaik célja a mitikus Paradicsom, a Boldogság Szigete, a »Gonosznélküli föld«. Montoya szerint az *Üvü maran ü* eredeti jelentése nem »Gonosznélküli Föld«, hanem 'érintetlen talaj, amelyre még nem építkeztek' – magyarul szűz föld. Ez pedig más megvilágításba helyezi a mitikus-misztikus konnotációjú ideát. Meliá úgy véli, hogy a guarani vándorlások eredeti indítéka ökológiai volt, s csak később tapadt hozzá a vallási vezetők által propagált misztikus aspektus. A guaranik gyarmatosítástörténete alakíthatta át a fogalmat a 'szűz talajtól' a »Gonosznélküli Földig«.

A migrációs mozgások ma aktuális trendjei, a mindenkori Gonosznélküli Föld keresése és helyette a súlyos munkára kényszerítő szűzföldek megtalálása talán épp ily misztikus és mitikus aspektusa a mozgásba lendült emberiség vágyképeinek. A magyar „szűzföldek” ellen forduló gyarmatosítástörténet, melyet az állami tulajdonban lévő közföldek magántulajdonba adása, a primer gazdálkodás tereinek elkönfiskálása és privatizálása, a társadalmi közvagyon haszonleső magánfelhalmozássá alakítása épp oly oka és következménye is a „magyar indián” migrációjának Nyugat felé, mint az arabainak vagy ázsziainak mifelénk. Akik ellen tehát „meg kell védenünk” magát a szűzföldet, azok nem tisztán a valódi menekülők, hanem épp azok, akik a misztikus múlt felől közlekednek a Gonosznélküli Földek felé. Nálunk a menekülők márcsak azért sem maradhatnak, mert az állami konteók ökológiai vagy pénzügyi indítékai és az újgyarmatosítás hazai jelenkortörténete lehetetlenné teszik, hogy a képzet mélyebb értelme szerinti Gonosznélküli Földként lehessen mirőlünk beszélni, az elvesztett szabadságot meg lehessen itt találni... – vagy legalább remény támadhasson azt megnevezni, „kik támadják Magyarországot”... Mert lassan már senki sem tudja ezt. Ha mi magunk támadnánk, akkor hát csak-csak észrevennénk...!

Felhasznált irodalom

- Árendás Zsuzsa – Szeljak György szerk. (2014) *Vándorló tárgyak. Bevándorlók tárgykultúrája Magyarországon*. Tabula könyvek 12. Budapest, Néprajzi Múzeum
- Appadurai, Arjun (2008) Helyretenni a hierarchiát (Homo hierarchicus). *Magyar Lettre Internationale*, 21, (Nyár) 69. On-line: <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00053/arjun.htm>
- Bakk Miklós (2015) *Krisztus és a regisztráció*. Fő tér, Erdélyi Médiatár Egyesület, Kolozsvár. http://foter.ro/cikk/aregisztracio?utm_source=foter_ro&utm_medium=link&utm_campaign=foter_ro_201509
- Boglár Lajos (2001) Egy kultúra esti és nappali arca. A guarani eset. In: *A kultúra arcai*. Budapest, Napvilág Kiadó. <http://dev.skool.hu/index.php/128-tarsadalmi-tanulmanyok-alapkepzes/25-a-kultura-arcai-ii-olvasmanyok>
- Bognár Adrienn – Janky Béla (2015) *Menekült-bérek és véleményalkotás 2015 őszén: egy médiabátás-vizsgálat első eredményei*. www.socio.hu 2015/4. <http://socio.hu/>
- Brunner, Otto – Conze, Werner – Koselleck, Reinhart szerk. (1999) *A demokrácia*. Ford. Telegdi Csetri Áron és Balogh Brigitta. Budapest, Józsefvárosi Műhely Kiadó
- Czakó Ágnes – Giczi Johanna – Sik Endre szerk. (2010) *Piacbely, KGST-piac, emberpiac*. Budapest, ELTE TáTK
- Csepeli György (2015) A másikban próbáljuk önmagunk tükrét látni. /Parászka Boróka interjúja/. *Erdélyi Ríport*, 2015. 10. 12. <http://erdelyiportal.ro/interju/a-masikban-probaljuk-onmagunk-tukret-latni>
- Dánél Móna szerk. (2010) *Idegenek a kertemben. Bevándorlás és integráció Európában*. Budapest, Palántár Vizuális Antropológiai Alapítvány

²⁰ Montoya 1892: 228-229 idézi Meliá 1981:10 – hivatkozza Boglár 2001.

- Feischmidt Margit – Zakariás Ildikó (2010) Migráció és etnicitás. A mobilitás formái és politikái nemzeti és transznacionális térben. In: Feischmidt Margit szerk. *Etnicitás. Különbőségteremtő társadalom*. Budapest, Gondolat – MTA Kisebbségkutató Intézet, 152-169.
- Ferge Zsuzsa (1999) A civilizációs folyamat fenyegetettsége. /Akadémiai székfoglaló, 1998/. *Magyar Tudomány*, 10, 1153-1169.
- Földessy Edina (2014) Az otthon látképe. Látás, belelátás és láttatás egyiptomi és közel-keleti bevándorlók tárgykultúrájában. In: Árendás Zsuzsa – Szeljak György szerk. *Vándorló tárgyak. Bevándorlók tárgykultúrája Magyarországon*. Tabula könyvek 12. Budapest, Néprajzi Múzeum, 229-280.
- Frank, Manfred (1999) *A megértés határai. Egy „rekonstruált” diskurzus Habermas és Lyotard között*. Budapest, Jósöveg Műhely Kiadó
- Gödrö Irén (2007) Les différentes dimensions de l'intégration des immigrées en Hongrie. In *Les migrations internationales. Observation, analyse et perspectives. Colloque international de Budapest (20-24 septembre 2004)*. Paris, AIDELF, Presses Universitaires de France, 199-207.
- Gyulavári Tamás – Kállai Ernő szerk. (2010) *A jövevényektől az államalkotó tényezőkig. A nemzetiségi közösségek múltja és jelene Magyarországon*. Budapest, Az Országgyűlési Biztos Hivatala
- Hajduk Annamária (2008) *Esély vagy veszély? Bevándorlás Magyarországra*. DEMOS Magyarország Alapítvány, október, 118 oldal.
- Hankiss Elemér (1985) Nemzetvallás. In: Kovács Ákos szerk. *Monumentumok az első háborúból*. Budapest, Népművelési Intézet – Műcsarnok, 36-48.
- Hannerz, Ulf (1997) Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana* (Rio de Janeiro) 3(1) 7-39. <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf>
- Hárs Ágnes – Tóth Judit szerk. (2010) *Változó migráció – változó környezet*. Budapest, MTA Nemzeti-etnikai Kisebbségkutató Intézet
- Horváth Csaba (2004) A civil társadalom és a demokrácia. (A Pécs-Baranyai Értelmiségi Egyesület látószögéből). *JUR4*, 2, 44-52.
- Horváth István – Anghel, Remus Gabriel (2009) Migration and Its Consequences for Romania. *Südosteuropa, Migration: Auswirkungen auf die Sendländer*, (57) 4, 386-403.
- Ilyés Sándor – Peti Lehel – Pozsony Ferenc (2008) *Lokális és transznacionális csángó életvilágok*. Kolozsvár, Kriza János Társaság
- Iványi Gábor (2015) *Ez történet nálunk. Menekültek*. A Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség heti beszámolója (elektronikus hírlevél, mail-közleménysorozat).
- Juhász Antal szerk. (1999) *Migráció és anyagi kultúra a Duna-Tisza közén*. Táj és Népi Kultúra 2. Szeged, JATE Néprajzi Tanszék
- Kálmán Attila (2015) Menekültek nélküli menekültügyre költjük az EU-pénzt. *HVG*, 2015. dec. 1. http://hvg.hu/itthon/20151201_menekulttabor
- Kerék Eszter – Szuhay Péter szerk. (2014) *Az otthon tárgyai. Képeskönyv a magyarországi bevándorlók tárgykultúrájáról*. Budapest, MaDok-füzetek 9., Néprajzi Múzeum
- Koselleck, Reinhart (2003) *Elmúlt jövő. A történeti idők szemantikája*. Ford. Hidas Zoltán, Szabó Márton. Budapest, Atlantisz
- Koudela Pál – Yoo, Jinil (2015) A magyar rokonság tudatának szerepe a dél-koreai kollektív identitásban. *Kultúra és Közösség*, 3: 29-38.
- Kováts András – Rónai Gergely szerk. (2009) *Bevándorló Budapest*. Budapest, Menedék Egyesület
- Kováts András szerk. (2013) *Bevándorlás és integráció. Magyarországi adatok, európai indikátorok*. Budapest, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont
- Kováts András et al. (2015) *Az Európába irányuló és 2015-től felgyorsult migráció tényezői, irányai és kilátásai*. A Magyar Tudományos Akadémia Migrációs Munkacsoportjának elemzése, illetve a hozzá tartozó további konkrét térségi háttér tanulmányok. http://mta.hu/mta_hirei/az-europaba-iranyulo-es-2015-tol-felgyorsult-migracio-tenyezoi-iranyai-es-kilatasai-137008/
- Lajtai László (2004) *A nemzeti história konstruálása a magyar történelemtankönyvekben, 1744–1848*. Iskolakultúra – Országos Széchenyi Könyvtár – Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum, Pécs – Budapest. Iskolakultúra Könyvek 21. www.iskolakultura.hu/.../nemzetkep_az_iskolai_tortenelemoktatasban.pdf
- Lányi András (2015) Tíz pont a bevándorlókról – Vagy mi megyünk oda (segíteni), vagy ők jönnek ide (lakni). *Mandiner*, 2015. szept. 10. http://mandiner.hu/cikk/20150831_lanyi_andras_a_zurzavar_fele_migracio_es_mi_vii
- Lányi András (2015) Még egyszer a migrációról. Válasz Szántó Dianának. *Mandiner*, 2015. szept. 29. http://mandiner.hu/cikk/20150929_lanyi_andras_meg_egyszer_a_migraciorol_valasz_szanto_diananak
- Lentner Csaba – Tóth Gy. László – Zárug Péter Farkas (2012) *Kik támadják Magyarországot és miért?* Budapest, Kairosz
- Marsovszky Magdolna (2011) Nemzetisten és ariozófia. Az árja népiségtudat újpogány istensége és annak messianisztikus antiuniverzalizmusa, a nemzet szakralizálása. *Egyházforum*, <http://www.egyhazforum.hu/index.php/folyoirat/9-folyoirat/cikkek/sulypont/348-nemzetisten-es-ariozofia>
- Mautner Zsófia – Nagy Balázs (2012) *Így főzünk mi. Messziről jött budapestiek*. Budapest, Menedék – Migránsokat Segítő Egyesület

- Meliá, Bartolomeu S. J. (1981) El modo de ser guarani en la primera documentación jesuita (1594–1639). *Revista de Antropología*, XXIV, 1-28.
- Montoya, Antonio Ruiz de ([1639] 1892) *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay*. Bilbao, Publisher Imprenta del Corazón de Jesus
- Nagy Terézia (2010) *Kötődések és kudarcok. A kapcsolatok és kapcsolati kudarcok szerepe az integrációban. Egy menekültek körében végzett terepmunka eredményei*. Doktori (PhD) értekezés, Budapesti Corvinus Egyetem, Szociológia Doktori Iskola. <http://phd.lib.uni-corvinus.hu/437/>
- Popper, Karl R. (2001) *A nyitott társadalom és ellenségei*. Budapest, Balassi Kiadó
- Rich, Paul – Merchant, David (2003) Policy Studies and Civil Society: A Centennial Debate. *Policy Studies Journal*, (31): 3, VII-XII.
- Ricoeur, Paul (2000) Emlékezet – felejtés – történelem. In: Thomka Beáta – N. Kovács Tímea szerk. *Narratívák III. A kultúra narratívái*. Budapest, Kijárat Kiadó, 54.
- Sik Domonkos (2008) Szocializáció és állampolgári szocializáció a habermasi társadalomelmélet tükrében. In: *Kötő-Jelek 2007*. Budapest, Az ELTE Társadalomtudományi Kar Szociológia Doktori Iskolájának Évkönyve, 47-67.
- Sik Endre (2015) *Sik Endre a visegrádi országok menekültekhez való viszonyáról*. /Tárki-felmérésről 2015. dec. 8./ On-line: <http://tat.kelte.hu/mediahir?id=NW-1112>
- Sik Endre válogatta és szerkesztette (2011) *A migráció szociológiája 2*. Budapest, ELTE TÁTK, http://www.tankonyvtar.hu/en/tartalom/tamop425/0010_2A_15_Sik_Endre_Migracio_szociologiaja_2_Valogatta_es_szerk_Sik_Endre/index.html
- Sik Endre (2000) *KGST-piacok és feketemunka – Magyarország 1999*. Budapest, Tárki www.mtakti.hu/doc/HiddenEcon/Sik.pdf
- Szabó Márton (1998) *Politikai tudásméletek: szemantikai, szimbolikus, retorikai és kommunikatív-diszkurzív értelmezések a politikáról*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó
- Szántó Diana (2015) *Öt pont a menekültekről. Vita Lányi Andrásal*. http://mandiner.hu/cikk/20150928_szanto_diana_ot_pont_a_menekultekrol_vita_lanyi_andrassal
- Tarrósy István – Glied Viktor – Vörös Zoltán szerk. (2014) *Migrációs tendenciák napjainkban. A 21. század migrációs folyamatainak tanulmányozásához*. Pécs, IDResearch – Publikon Kiadó
- Tokaji Dóra (2012) Ismertető Reinhart Koselleck 2003 *Elmúlt jövő. A történelmi idők szemantikája*. c. kötetéről. *Ösvények*, 1, 1-6. www.epa.oszk.hu/02200/.../pdf/EPA02284_Osvenyek_2012_01_Tokai.pdf
- Tuka Ágnes – Tarrósy István szerk. (2010) *Borderless Europe. Challenges – Opportunities*. Pécs, IDResearch – Publikon
- Udvarhelyi Éva Tessza (2007) *Vándorok kultúrák között. Az interkulturális tanulásról külföldre készülő fiataloknak*. Budapest, Artemisszió Alapítvány
- Vásárhelyi Mária (2015) A nyelv azé, aki megműveli. Finkelstein = Goebbels 2.0. *Élet és Irodalom*, LIX. évfolyam, 40. szám, 2015. október 2. http://www.es.hu/vasarhelyi_maria_a_nyelv_aze_aki_megmuveli;2015-10-01.html
- Végh Endre (2015) Elvisznek a migránsok. *Egyházforum*, október. <http://www.egyhazforum.hu/index.php/vilagnezet/356-elvisznek-a-migransok>
- Wetzel Tamás (2011) *A bevándorlás kérdése Magyarországon*. Pécs – Budapest, Publikon Kiadó
- Winkler Lajos (2015) Veszélyes idegenek. *Egyházforum*, szeptember. <http://www.egyhazforum.hu/index.php/vilagnezet/343-veszelyes-idegenek>

További hivatkozások

- http://hvg.hu/itthon/20120622_kik_tamadtak_magyarorszagot
- Eredményesebb migrációkezelés: az európai migrációs stratégia*. Brüsszel, 2015. május 13. http://europa.eu/rapid/press-release_IP-15-4956_hu.htm
- Iványi Gábor (2015) *Ez történik nálunk. Menekültek*. A Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség heti beszámolója (elektronikus hírlevél, mail-közleménysorozat). „akirály”, 444.hu 2015 Orbán Viktor szerint összeesküvők árulták el Európát. <http://444.hu/2015/10/30/orban-viktor-szerint-osszeeskuvok-arultak-el-europat>
- Schöpflin György (2015) http://mandiner.blog.hu/2015/09/02/forditott_gyarmatositas_migracio_es_mi_xii
- Szarka László (2015) *Államépítő nacionalizmus*. Interjú, november 2. Klubrádió, Szunyogh Szabolcs műsora, 21:00 – 22:00. On-line: <http://www.klubradio.hu/klubmp3/klub20151102-205851.mp3>; <http://www.klubradio.hu/klubmp3/klub20151102-212850.mp3>
- Toldalék, 2016. március 2. <http://www.maszol.ro/index.php/tarsadalom/61015-szekely-ferfit-neztek-bevandorlonak-budapestben>



7. ábra: Olimpiai karikák, NATO-szögesdrótból, íme az idei ARC győztesei. A HVG bemutatja a „Magyar álom” jeligére érkezett és a 15. ARC kiállításon díjazott plakátokat.

Márkus István és a parasztpolgárosodó Magyarország emlékezete

SZUHAY PÉTER
AGA és Márkus István emlékezete

1996-ban jelent meg *A Magyarország felfedezése* sorozatban a Dinasztia Kiadó kiadványaként Márkus István *A Polgárosodó parasztság. A magyar társadalomfejlődés egy faluszociológus szemével* című kötete az alábbi struktúrában: Mesterek és megközelítések: A régi falukutatás és mai tanulságai/Utórendiségünk. Gyökerek és gyümölcsök/Hajnal István igaza; Közelképek: A mai falukutatás kérdései és módszerei/Települések és válsághelyzetek/Nagykőrös, avagy a hosszú távú folyamatok ereje/Egy pillantás Nagykőrösre/Két kisváros a magyar ég alatt, Szeghalom és Csorna/Első vázlat Szeghalomról; Összkép és kitekintés: Bevezetés a parasztság szociológiájába/A hierarchizált ember és a többé-kevésbé autonóm ember. (A kötetet Benda Gyula szerkesztette.) Egy évvel később Márkus Pista meghalt, majd a rákövetkező évben AGA filozofikus emlékező-könyvismertetés írt a *Forrásban*. Aztán 2007-ben Márkus István halálának 20. évfordulóján ezt bővítve, átírva megjelentette a Jászsági Évkönyvben. És most pár hete megjelent a Magyarország felfedezése sorozat új köteteként, az *Egy népi urbánus. Márkus István emlékezete* „emlékkönyv”, benne AGA tanulmányával.

Marelyin Kiss József munkatársaival már a 2010-es évek utolsó harmadában dolgozott egy Márkus kötet szerkesztésén, mely Márkus 100 (munka)címen eredetileg 2020-ban jelent volna meg. Ez többek között tartalmazta volna azt a hatalmas interjút, amelyet még Kardos László vett fel Márkus Pistával. Az éveken át tartó huzavona után végül is több fejezet a szerkesztő által tervezett kötetből kimaradt. Megmaradt azonban az a **„Márkuspista” – Kortársak, követők, kritikusok, emlékezők** főfejezet, melynek *Halálakor* alfejezetében Hovanyecz László szövege mellett A. Gergely Andársé is helyet kapott. És úgy vagyunk ezzel, mint Márkus Pista A. Gergely András könyvismertetésével. AGA, az egykoron falukutató, szociológus, szociográfus sem élhette meg ismertető tanulmánya újbóli megjelenését.

Úgy olvassuk hát A. Gergely András könyvismertetését, mint egy tanulmányt Magyarország társadalom fejlődéséről, elsősorban a paraszti és a vidéki társadalom viszonyairól, követve Márkus István kutatásait, de helyenként kikacsintva abból.

A.GERGELY ANDRÁS

Márkus István és a parasztpolgárosodó Magyarország emlékezete¹

Régóta sejthettük már, de senki sem gondolta igazán, hogy Márkus István végleg elmehet közülünk. Mégis megtörtént ez, barátai, kutatótársai, tisztelői nagy szomorúságára. Utolsó kötete búcsúkötet lett – az életmű utolsó szakaszának összegző szemléje, mely épphogy csak nem keretezett névvel jelent már meg.

Márkus István szociológus volt. Parasztszociológus. Vagy ahogy új kötetének alcímében önmagát minősíti: faluszociológus.

Nem lehet itt most érdemben, egész életútját végigkövetve méltatnunk Őt. Erre önálló kötetnek, hívei és tanítványai munkáinak, tisztelői és vitatói gondolatainak kell majd vállalkoznia. Amit itt megközelíteni, körüljárni vállalhatok, az nem több mint egyszeri, alkalmi szemléje legutóbbi kötetének, amely a *Magyarország felfedezése* sorozatban látott napvilágot.

E közelmúltban kiadott új mű a korábbi Márkus-opuszokhoz képest immár nem csupán egyetlen település vagy társadalmi nagycsoport kiterjedt és mélyreszántó elemzéseként készült, hanem a „rendszerátalakítás” korának írásaiból összeállított válogatás lett. Oly sokan voltak már, Márkusénál szerényebb életművel, akiknek már életükben kiadós válogatásaik, cikkgyűjteményeik, egyetemi jegyzeteik, széljegyzetelt sziporkáik jelentek meg – Ő nem volt ezek között, így azoknak, akik szellemi vagy kutatói útját követni hajlamosak, igen fontossá lesz majd ez a legutóbbi munka. Mégpedig igen reprezentatív munka. Valójában korunk hiányzó magyar parasztságszociológiai alapvetése ez, nem kevesebb annál. Ha lett volna kellő figyelem, hogy a szerző 75. születésnapjára jelenhessen meg a kötet, s nem másfél évvel azután, az bizonyosan Márkushoz méltóképpen szóló gesztus lett volna – de akkoriban valahogy nem akaródzott összejönnie egy Márkus-napi emlékkötetnek. Mivel pedig ennek összetrombitálásában magam is részt vettem volna, örömmel láttam, hogy az új Márkus-válogatás kérve-kéretlenül is olyan gazdag, gondolatra indító tartalmú, hogy mintegy helyettesíti a háromnegyed évszázados gyertyagyújtást, és sok mindent, amit mi magunk adhattunk volna Neki, ha saját tisztelgéseink kötetét nyújtjuk át. Olyan gondolkodási ívet, műegészt alkotnak ezek az írások, hogy csupán az múlhatná fölül új kötetét, ha a szerző műveinek összkiadását tarthatnánk kezünkben – amire előbb-utóbb úgyis sort kell majd keríteni.

Márkus István – aki mindegyre azon igyekezett kutatói életútja során, hogy alkalmi kollégáiból is barátokat faragjon, vagy legalábbis kutatótársakat s követőket – személyében testesíti meg több mint fél évszázad hazai falukutatását, munkásságában egyedüli örököse az 1930-as évek falukutatói szemléletmódjának, s megteremtője a modern magyar rurálszociológiának is. Kevesen vannak a magyar vidék kutatói közül, akik ne járták volna vele együtt valamely településünk házait, parókiáit, művelődési központjait, levéltárait, vagy ne követték volna jótanácsait, vitatták volna iránymutatásait. „Márkuspista” – ahogy barátai familiárisan nevezték – abból a nemzedékből az egyetlen túlélő, amely lelkiismereti készletet érzett a magyar falu és a paraszti társadalom pusztulásának bemutatására az 1930-as évek derekán. Pályafordulóin is következetes figyelemmel kísérte a magyar agráriumot, az 1945–47-es rendszerátalakulás falusi körülményeit, a térszervi világ hajnalát, a termelőszövetkezetek közsegfejlesztő hatását, s volt olykor a mindegyre nagyot építőket jellemző lelkesültséggel tudósítója, krónikása a háború utáni rendszerátalakulásnak. E szerepében, s (hogy kritikusainak, ellenfeleinek is megtegyem a méltó gesztust) a maga átértelmező, korszakosan elkötelezett, hívóként szolgáló bábájaként is megőrizte a hazai társadalomtörténet-írás olyan korszakos képviselőinek szemléletmódját, amilyen Hajnal Istváné, Bibó Istváné, Erdei Ferencé

¹ Eredetileg a *Forrás* 1998-as évfolyamában. Azután átdolgozott és bővített szövegváltozatban 2017-ben, Márkus István halálának 20. évfordulóján a *Jászság Évkönyvében*.

http://epa.oszk.hu/02200/02295/00025/pdf/EP.A02295_jaszsagi_evkonyv_2017_234-241.pdf (Letöltve: 2020. február 24.)

volt, s még módja volt kortárs megfigyelőként az 1989–90-es rendszerváltás vidéki krónikásaként egy újabb társadalmi átalakulás szemtanújának lenni is, immáron egy harmadik nagy korszak tanújaként.

Irigylésre méltó pályáiv ez. Mostani kötetében, mely a jeles szociográfiai sorozat majdnem félszázadik opusza, ennek a tudományos és társadalmi fejlődéspályának egész gondolati és empirikus tapasztalati íve kirajzolódik. Márkus mintha számvetésre készülne, úgy összegzi tudnivalóinkat a két világháború közötti falukutató mozgalom megalapozóiról, saját szellemi forrásairól, a kor képéről és lenyomatairól, majd a magyar társadalomfejlődés 20. századi mozgáshorizontjának és tudományos boltívének jellemzőiről, hogy azután módszertani illusztrációként falusi és kisvárosi tereptapasztalataival vessen számot, s mindezt tetézi a parasztság szociológiájának és az európai „kisállam-rendszer” társadalomelméleti vázlatának megfogalmazásával. Irigylésre érdemes konzisztenciájú, belső összefüggéseiben is számos modern tudásmodell összehasonlításának lehetőségét bizonyító társadalomkutatói és társadalomismereti teljesítmény ez. S aki közelebbről ismeri „Márkuspista” kutatói és emberi habitusát, és tudja, mi mindennel küzdött értő és érdeklődő emberként, mindig vállalkozni kész „empiristaként”, vagy a falu jussáért kiálló (akár politikai konfrontációkat is vállaló) értelmiségiként, az csupán örvendezni tud újabb írásainak kötetformájú foglatán. (Itt kell említeni Benda Gyula jótékony válogató, tiszteletteljes segítő munkáját is, mely a kötet arculatának, az írások belső ívének adhatott számadásra méltó megjelenési formát).

A mai magyar társadalomkutatás intézményes és irányzott körében bizonyosan járattan olvasó számára kétségtelenül megfogalmazódhat a kérdés: mivégre itt e sok lelkes szó egyetlen idős kutatóért, egy sokkönyvű szerzőért, kinek most épp csak az elmúlt években fogant tucatnyi írásából kötetet állítottak össze, ráadásul öthatod részben már megjelent, publikált dolgozatokat? Nos, a jószándékú érdeklődőnek itt el kell mondani válaszul, hogy Márkus István nem csupán egyik tudományos munkása a kortárs magyar paraszti társadalom elemzésének s a „vidéki Magyarországnak”, hanem – mint az épp ebből a kötetéből világlik ki leglátványosabban – először is egyike a háromnegyed évszázada faluban, tanyán, kisvárosban kitartóan kutatóknak és tapasztalatairól modellelt alkotni képeseknek, de egyúttal unikális, kivételes vállalkozás, egyfajta rokonszenvi alapon elkötelezett és egyedüli keresője a történeti törvényszerűségeknek is. Mint azt nemcsak tanítványai, barátai és pályatársai tudják: a vidéki Magyarország kutatása, megismerésének vágya a korai reformkor óta jelen van a hazai politikai, kulturális és gazdasági közgondolkodásban, mint valamely mostoha, elhagyatott, reménytelen területe a magyar társadalomtörténetnek, s ezért a magyar falu és a kisváros kutatása számos más, kihívóbb vagy divatosabb témakör mellett sosem lehetett méltó tudományos érdeklődés tárgya. Sőt, hálátlan terület volt és maradt is, mely ha olykor meg-megállapodott is a maga siralmasan fejlődésképtelen, szegénységzagú, elhagyatott voltában, akkor is „diszpreferált téma” volt, s ha ráadásul kiütköztek némely időszakban konfliktushordozó vonásai, akkor még kevésbé érdemesült toleránsabb kezelésre vagy mélyebb megértésre. Aki pedig egész tudományos pályáját e „mélyvilág” megismerésére szánta, aki félévszázada befogadókész kutatója, „talpasa” volt a hazai ruráliának, az már pusztán ezért is őszinte elismerést érdemel. Márkus István pedig nemcsak „visszajáró lélek” volt számos hazai tájunkon, de mentora, atyamestere is e tájak kutatására, megismerésére vállalkozó keveseknek. Egymaga hordozta Hajnal István társadalom- és kultúra-szemléletének máig érvényes téziseit, Erdei Ferenc egykori barátja- és titkáraként a falukutató mozgalmi (parasztpárti vagy parasztpártoló) hagyományát, az európai fejlődési utak és régióelméletek szociológiai alapozottságú, de mélyen történészi (Bibó István-i) felfogásmódját, továbbá az irodalmi alapú társadalomkritika következetes feladatát, s mindezek mellett azt a tudományos álláspontot is kitartóan védelmezte, amely szerint az 1867 és 1945 közötti társadalmi berendezkedésben az *utórendiség* mint politikai rendszersajátosság érvényesült, vagyis a magyar társadalom 19. századi tagozódása él tovább.

Szélesebb körben ismeretes az is, hogy Márkus István társadalomfelfogása szerint a falusi és városi gazdasági-társadalmi létben olyan uralmi, igazgatási, törvényhozási, nemzetvédelmi és kulturális

minták maradtak meg, melyekkel szervesen egybeépült „az úriság hierarchiája”, a hivatalok cím- és rangosztályos tagozódása, no meg az örökletesen hátrányos helyzetű *utóparaszttság*, melyre mindig a „rendelkező fölöttes”, a politikai-úri hatalmi elit nehezedett rá. Mint kifejti: ez a magyar rendiség szervesen Európába ékelődött, mondhatnánk európai képződmény volt, szomszédságában az önkényuralom és az erőszak „szélsőeurópai modelljével”, amely az első világháború és az államilag szervezett elnyomás elleni fölkelések után is megmaradt – noha új elvek és célok jegyében, de mégis nyíltan vállalt – önkénynek. Történetileg tehát a magyar rendi „ellenállam” 18–19. századi modellje, a rendi reformpolitizálás, a széles középrétegekre épülő „urasodás” múlt századi mintája úgy élt tovább e tájon, hogy belőle a modern magyar politikai rendszer plurális tagozódásának egyik alapja lett.

Épp napjainkról, a nagy rendszerváltás első időszakáról fogalmazza meg Márkus István, hogy a történelmi (és pártállami) szupremácia folytonos kísérletei között, amikor is a régi rendi és utórendi rangsorokat próbálta visszaállítani a hatalom – akár magyarságérzetet föl-földúsító ideológiákkal, akár korrumpált hierarchiába formált „népi demokráciával” – a 90-es években „az állam ismételt kézbe kerítése és az állami hierarchia úri-kisúri át- és újraértelmezése révén” megint kvázi-hitbizományok gyűjtése kezdődött. Egyebek között azért, mert a közhivatali adminisztrációnak „nincs intézményesen garantált társadalmi ellenőrzése”, „azaz a porondon mint monolitikus közhatalom” jelenik meg a hitbizományokra, mint történelmileg privilegizált társadalmi rétegek leszármazóinak mentalitására építve. Így összekeveredik „egy változatos összetételű, feltörekvő, és az utórendit a nemzetivel összekeverő széles uszály” a restauráló eszmét követőkével. „Ez a hitbizományyszerű lét óhatatlanul létrejön és fennmarad, s akkor nem sokat ér a többpártrendszer meg az előre eldöntött kérdések körül látszatszatokat folytató parlament”, amely így aligha több mint dísz, hivatkozási alap, miközben „a törvényhozás és a végrehajtó hatalom máris, sok jel szerint, összeforrt”. Vagyis a mai állam monumentális apparátusa mellett van valamilyen szakembergárda, amelynek zöme „a régiekből áll”, és ez a kényszerű állandóság azonban még nem elegendő biztosíték az állam utó-utórendisége és egy úrias stílusú etatizmus újraéledése ellen. „A sok százezres igazgatási-jogi-gazdasági bürokrácia mindenekelőtt az állam képviselője volt, most ugyanez a bürokrata tisztviselősereg, megszokott hierarchikus felállásban és beidegzettségének készséges önkéntelenségével válhat egy új uralom nem kevésbé engedelmes hierarchikus apparátusává”. Az új „állampárti koalíció pedig mindent megtesz, hogy úgy folytasson félig-meddig úri-úrias államépítő politikát, hogy megtanuljon közben a népre is, a nem úri értelmiségre is mosolyogni”.

Márkus ezen 1991-es diagnózisa talán még ma is ül. Érdekes módon, s valamiféle jólelkű vasárnapi iskolai néptanító stílusát elegyítve az egyetemi magántanáréval, Márkus oly tisztán, átlátható logikával magyarázza-értelmezi a magyar és közép-európai változások újkori-legújabbkori történiáját, hogy az evidenciák újrendezésével, az arányok és mozgások sajátosságának megmutatásával nem afféle parasztságtörténeti mozgalmi folyamattá vagy osztályharcos konfliktustörténetté áll össze tolla alatt a mi régióink történiája, hanem egy párhuzamos társadalomtörténet, történet-szociológiai elmélet épül föl e motívumokból. E szempontból Márkus írásai jellegzetesen „Márkusiak”, szuverének, kinyilatkoztatás nélküliek és elgondolkodtatóak a tekintetben is, mi következik a társadalmi-strukturális örökség és a világszintű, univerzális „elracionalizálódás” konfliktusából, s mit várhatunk „a pénz és a fegyver teljhatalmúnak ígérkező világcentrumával” folytatott európai erőpróba, s a jövőjének alakítását a szokásszerűségek örökségével és a modernitással egybeötvöző társadalmak ezután esedékes létformái terén.

Egyes dolgozataiban Márkus István kihívó, felelős gondolatokat gördít elő Hajnal István történet-szociológiáját elemezve, a hosszú távú folyamatok elméletét Nagykorörsre vetítve, valamint az europaizálódás normáit Szeghalom és Csorna összehasonlításával minálunk is jelenlévőként felmutató dolgozatában szintúgy. Egész kötetében, s életműve utóbbi évtizedét tekintve írásai javában feltűnik ugyanakkor, hogy hiányoznak az elődök szellemének felidézésén túli szociológiai és társadalomelméleti hivatkozások. Márkus régóta úgy ír, hogy nem támaszkodik félkézzel

Nietzschére, Marxra vagy Platónra, nem kapaszkodik Hermann Bausingerbe vagy Fernand Braudelbe, nem citálja Hannah Arendtet vagy Emmanuel Wallersteint – mégis hitelesnek, összegzettnek, tisztán átgondoltnak hat mindaz, amit megolvasott, megismert, átvett és továbbgondolt. Összegezõ, a kultúra szerves egészében tájékozódó gondolkodásmódja kétségtelenül nem szorul a nagy nevek tekintély-mankójára – így azután az utókor számára izgalmas feladat lesz megfejteni, miként épült egybe ez életműben az európai etnológia immár klasszikussá vált évszázados tapasztalat-anyaga a francia és angolszász társadalomtörténeti megfontolásokkal, a regionális-kistáji agrárgazdaságtannal és a kollektivistikus parasztsággal vagy a szociálpszichológiai és politikatudományi tudás-fragmentumokkal, melyek a személyes meggyõződés kötõanyagával álltak össze immár a magyar történettudomány több korszakára jellemzõ rétegzõdés-felfogások cáfolatává vagy kritikai felülvizsgálatává. A magyar tudományos és politikai gondolkodásban mindig is „másodosztályúként” kezelt agrárium Márkus tollán fõszerepet kap, s írásaiból legalább annyi szeretet sugárzik a falusi-kisvárosi mezõgazdasági lakosság felé, mint amennyi megértõ belátás jut a sajátosan kelet-európai „többé-kevésbé autonóm embert” körülvevõ viszonyok értelmezésére.

A kötet egyik kiemelkedõen fontos írása egy eddig publikálatlan kézirat, amely fejezeteket tartalmaz „egy el nem készült könyvbõl”. Ez a sokáig tervezett, éveken át csiszolódó dolgozat most e kötetben *„Bevezetés a parasztság szociológiájába”* címet viseli. Márkus ebben sorra veszi a parasztságra jellemzõnek tartott „tudományos” nézõpontokat, keresetlen magyarázatokat, néprajzi, szociálandropológiai és kultúrtörténeti vizsgálódásokat, melyek a parasztság egész életét, létét, védekezõ reflexeit és a kívülrõl ráerõltetett kényszerek hosszú trendjeit alakítják ki, s cáfolja, hogy a falu vagy általában az agrártelepülés önmagában megérthetõ rendszer lenne, illetve hogy az intézményesített erõszak beépülne a parasztság életébe, létrehozva ott a kényszerek elleni védekezés és a környezethez való alkalmazkodás racionális formaképzõdményét. Fõltárja itt, hogy a társadalmi nyomás, amely rendszerint a paraszti érdekképviselõ ellenében hat, korántsem számúzi statisztaszerepbe mindazokat, akik önálló létük reprodukálásával, a mindig és mindenütt elszenvedett erõszak nyomása alatt élnek. Hanem épp ellenkezõleg: olyan „formaképzõdményt” alkotnak, amely legfõképp a kényszer elleni védekezésben és alkalmazkodásban nyilvánul meg.

Márkus véleménye szerint a tartós emberi együttélés eljárásaiban, a termeléstõl a családi-rokonsági viszonylatokon át a kisközösségi magatartás elvárásáig és normáig terjedõen a szokásszabályok olyan egysége érvényesül, amely nemcsak öröklõdik, érvényes kultúraként készen adva az anyagi és szellemi „objektivitásokat”, hanem e komplex kultúra-egész a hatalmi vagy merõben gazdasági érdekek elsõprõ érvényesülésével kerül szembe akkor is, ha mindez nem tudatos célja. Ez a gyakran visszahúzó, konzervatív szokásrend a maga szívósságával a civilizációk fejlõdéstörténetében szinte nélkülözhetetlen adottság, s *legfõbb funkciója az*, hogy a felülrõl-kívülrõl jövõ „racionalitások” ellenében álljon, kierõszakolva kompromisszumokat, helyi szokásrendet, saját normarendszert, kultúrát, intellektuális és érzelmi autonómiát is. A „paraszttá nevelés”, mint a társadalom egészét szolgáló, külön intézmények nélkül is közösségi programként kialakult formáció, olyan történeti trend része, amely a parasztság-alapzatú társadalmi struktúrákat élteti, önmagán belül biztosítja a regenerációhoz szükséges „hosszú idõtartamú” társadalmi folyamatokat, és folytonosan növeli saját teljesítõképességét, hatékony emberformáló mechanizmusait. A közösen végzett munka, a családi-kisközösségi szerep- és munkamegosztás, az örökösen egymás szemétõl ellenõrzött családi érdekközösség végülis olyan „kötelességtudattól és tradícióstisztelettõl áthatott családi magatartás”, feladatvállalás és kistársadalmi megbecsülés életbevágó következményeit hordozza, amelyek ellen ha valaki vétkezik, az a közösség jövõjének egészét veszélyezteti.

S a jövõ nem veszélyezteti vajon a parasztság létét? – kérdezi a társadalomkutató Márkus István a mulandóság törvényét elemezve. „A 20. század végén számszerûen több paraszt él a földgolyón, sõt a parasztság szaporodása világméreteken egy ideig elõreláthatóan folytatódik” – mégis, számos helyen „befejezõdéséhez közeledik a parasztság megsemmisülésének rég megindult folyamata”. Az „örök parasztságba vetett hit” a társadalmi fejlõdés jövõjét illetõ tudatosság és képzelõerõ

hiányának műve volt, a parasztság fölött létrejött, tőle elvált államalkotó hatalom ráadásul előidézte a termelő többségre és az uralkodó kisebbségre tagozódást, vagyis intézményesen kirekesztette a hatalomból és annak megtartásából azt a termelő többséget, amely nemcsak tradicionális jellegét veszítette el, de szokásvilágának, belső tagoltságának, erkölcsiségének, rítusainak és kultúrájának funkciótlaná válását is átélte, s tudomásul vette önmagára utaltsága lehetetlenségét. A huszadik század közepén azonban nincs már tere, funkciója, értéke a hajdani komplex formaképződménynek, a mezőgazdasági foglalkoztatottság presztízse mélyre zuhant, a tőkeigényes és piacérzékeny befektetői-vállalkozói magatartás csak az agrárspecialitások alkalmi-szezonális teljesítését igényli, nem pedig a földhözköthető őstermelőket. Az „odalent” élő, leigázott, erőszaknak kiszolgáltatott népesség és az „odafent” berendezkedett hatalom „kétosztatú organizációja” ráadásul olyan privilégium-dzsungelt alakított ki, amelyben a „mélyen strukturált érdekeltségi rendszer”, a működőképes termelő szövetkezetet átszövő és mozgó hierarchia nemcsak eltöltődött a hatásköri rangfokozatok, életmód- és presztízsfokok változatos formáival, de hordozza azt az állapotot is, amelyben a legalulra szorított embernek-csoportnak is megvan a maga sokoldalúan átértelt privilégiuma, de ezt minduntalan szorongatja a termelő ember kiszolgáltatottsága, „minden életbe vágó előjogának végső feltételeessége”. A „totális és minden fokon apróra kicsipkézett hierarchia elfogadását, hosszú távú, akár évszázados-évezredes beidegeztetését szolgálja természetesen a kultúra, a vallás, a vallás jellegű ideológia is, meg az a mód, ahogy ezt a kultúrát terítik', elosztják, adagolják”. Lehet választani: aki megtalálja a helyét, arra „a nagy társadalom fenyegetően, egyben jutalmazóan fölé magaslik”, aki viszont „a hierarchiát, benne önnön szerepét-helyét nem akarja vagy nem tudja elfogadni, társadalmon kívülre kerül, csavargó, bandita, törvényen kívüli lény, minden sarkon agyonüthető, veszélyes elem lesz”. Ekként jön létre a fent is, lent is hierarchizált ember, s minél merevebb maga a függésrend, annál törekenyebb lehet a maga egyediségében.

Márkus részletesen taglalja: az egyedülálló európai fejlődéstörténetben alaphelyzetté vált, hogy „erős termelőszervezet áll szemben a gyenge közhatalommal”. A polgári gyarapodás folyamata hozta azt is, hogy a városok, az árugazdaság, s a mélyében elhatalmasodó áru- és pénzgazdasági logika miatt „egyre inkább érdemes szabad kistermelővé engedni” válni a parasztságot, szabad és relatív önrendelkezésének beidegződő öntudatában élő társadalmi elemmé, akinek szerződészerű viszonya a fölöttes hatalommal immár működési feltétele lett a hierarchiának. „Az egyéni döntés relatív szabadságának fokozatosan intézményesednie kell”, ez az újkor kezdetei óta a regionális és országos szerveződés meghatározó erejű *strukturális* feltétele. Mert bár „a falu társadalmi-tudati urbanizálódása, nyugatról északra és keletre terjedve, lassan, fokozatosan átgúúrja az agrárvilág széles tömegeit”, e folyamat olykor keservesen lelassul, helyenként átmenetileg el is akad, s az állami erejű manipulációktól sem menekedhet meg, a földhözköthettség és a szakadatlan munkálkodás sem teheti már újból „archaikus paraszttá” a polgárosult őstermelőket. „A fejlett társadalmak még megmaradt agrárnépessége ilyen körülmények között fokozatosan, ma már gyorsuló ütemben beolvad az iparosodott társadalom fő osztályaiba. Egy töredéke nagypolgár, szélesebb rétege kisvállalkozó polgár, kispolgár lesz. Megjelennek az iskolázott szakemberek is, egy-egy agrárspecialitás tanult tudói, akiket – ha maguk nem jelentős föld és vagyon birtokosai – leghelyesebb az értelmiség kategóriájába sorolnunk. Ott vannak végül a sem földet, sem termelőeszközt nem birtokló mezőgazdasági munkások, akik közt szakmunkásokat is találunk (gépészeket, kertészeket, szőlészeket, gyümölcsstermesztőket, állattenyésztőket), szakképzetlen segédmunkásokat is. [...] Ez a két-három együttműködő, s az év nagy részében lekötött ember sok esetben egyazon család, a tulajdonos, a gazda családjának tagja – felesége, felserdült fia, leánya, kik egyszerre tulajdonos-kistőkés-vállalkozó polgárok is, a gazdaság értelmiségi irányítói és szakképzett munkásai is. [...] De hogy ez az új „földhözköthettség”, ez a szoros együttműködés és szinte szakadatlan munkálkodás semmiképpen nem teszi újból paraszttá az ilyenféle termelőket, aligha kell bizonyítani”.

Márkus István könyvének alapvető tanulsága, hogy „ha az európai népességnek a legutóbbi időkig

többségét alkotó parasztságára, a paraszt létformáknak a magatartást és a gondolkodást meghatározó kötöttségeire, az ezekben megjelenő kényszerek és irányultságok tömeges-tipikus jegyeire utalunk”, tapasztalhatjuk „az individuális autonómia, szuverén cselekvés, a szabad gondolkodás” szűkre szabott kereteit és a csupán fokozatosan lazuló, máig sem egészen felszámolódott korlátait, egyúttal azt is, hogy egyre növekvő mértékben jelen van az önmaguk és javaik fölötti rendelkezés, a több alternatíva közötti választás, a döntés szabadsága s a fölöttük álló, a működő hatalom befolyásolásának, sőt korlátozásának, megosztásának, pluralizálásának igénye is. Korunk polgárosodó parasztsága tehát így lett, így maradt korunk Magyarországnak, a polgári átalakulásban érdekelt Magyarországnak egyik, még mindig meghatározó társadalmi-kulturális és történeti egysége.

Márkus István új kötetében ez a parasztság mutatkozik meg a maga jelenvaló és történeti, rurális és urbanizálódó, tradicionális és modernizált alakzataiban. A szerző igen komoly érdeme, hogy ezt a parasztsággépet megformálta és segít megérteni átalakuló társadalmunk egy figyelemre érdemes szektorának komplex valóságát. Helyette ezt más nemigen tehette volna meg. S nélküle, műve nélkül ez a jövőendő kutatóinak sem volna lehetősége.

Időiség és emberélmény. Antropológiai szempontok a társadalomtudományok időfelfogásáról

TIBORI THEODOSIA TIMEA

Olvasmányélmény – térben és időben

A. Gergely András írásaiban gyakorta felbukkan a tér-idő megismerésének valamely aspektusa, hozzá méltó módon bonyolult szimbólumokba ágyazottan. Barátai, tanítványai körében is sokat beszélt erről, hiszen a kulturális antropológiai diskurzusban (is) kitüntetett szerepe, jelentősége van a fogalmak újradefiniálásának.

A tanulmány keletkezésekor kitűnő fordítások jelentek meg fizikusok (elsősorban Hawking), filozófusok (Leach, Fabian, Thompson) írásaiból, melyhez a hazai antropológusok, etnográfusok is csatlakoztak (Boglár, Kunt, Pócs, Gellériné), érzékeltetve: még nem zárultak le a kísérletek sem a szakrális, sem a filozófiai, a fizikai idő egzakt megragadásában, melyek messze túlmutatnak a tudományelméleti gondolkodásmódokon, egyetemesen érintenek bennünket, emberi lényeket. És máris in medias res észleljük: a címben emberélményt jelez AGA. Olyan előrevetítése ez a Szerző attitűdjeinek, amely magyarázatát is ad(hat)ja a mű keletkezésének.

Már az első bekezdések érzékeltetik az olvasóval, ne várjon állásfoglalást, definíciót a térről és az időről, hanem – tudottnak véve az idő apriori 'bennünk levését', aminek következményeként minden, ami létezik, térben és időben történik – a paradigmaváltásokra koncentrál. A. Gergely András bizonyítottan látja, hogy a modern fizikai időfogalom indokoltan elválik a hétköznapi tapasztalattól, akár az ősröbbségre alapozó filozófiai magyarázatoktól, de eltávolít az ágostoni definíciótól is (leegyszerűsítve: az idő a lélekben lévő kiterjedés). Bátran teheti mindezt, hiszen már a címben megelőlegezi: az időiségről és az embereszményről fog szólni.

AGA tanulmányában letér az idő pszichologizálásának kitaposott ösvényéről, és a szimbólumok magasságába emeli a tér-idő–ember problematikát. Hivatkozásai nem az eminens tudásról vallanak, csak megerősítenek bennünket néhány alapvetésben, amely részben a funkcionális (pl. Durkheim, Marx, Mead, Schütz), a kritikai (pl. Adams, Giddens, Thompson), az interpretatív, konstruktív nézőpontokat (különösen Heidegger „Lét és idő” munkáját), a fenomenológiai elgondolásokat (ld. Schütz és Luckmann kísérlete a saját életvilág hatása a közös időtudatra), a szociális idő fogalmát magyarázza (ld. Bergmann interszubjektív egybehangolódás elméletét), hanem arról fogalmaz meg különböző nézeteket, hogyan reflektál az én (ego) és a másik (alter) az időiségre, miközben ugyanazzal az időszerkezettel rendelkezik, és a párhuzamos idősávokban, és a közös térben találkozik.

A. Gergely András embereszményében ott a távlatosság: a célra irányuló időfelfogás, amely egyszerre lehetősége és kihívása is az egyénnek.

Mitől fontos ez az írás számomra? Egyrészt A. Gergely András máig érvényesen kijelöli az idő-probléma prioritásait a társadalomtudományokban: a lét/nemlét dichotómiáját, az átélhető múltat/jövőt, az állandóság/megszakítottság kérdését, az emberi cselekvésformák rendjét a társadalmi és természeti struktúrákban, az idő identitásképző erejét, mely a társadalmi állapot mérőeszköze is, a felismerést, hogy az emberi létezésben maga a cselekvés kap temporális jelleget, az átélt időiség (a folytonosság és a megszakítottság) mentális és viselkedésbeli különbségét.

Másrészt A. Gergely András felvázolja az idő-szimbolika jelentőségét a társadalmi kommunikációs mezőben, utalva az állandó belső mozgásokra:

- a mérés/és mérőeszközök változása ellenére a ritmus és ritmushiány mindig kimutatható: a természeti jelenségek ismétlődnek, az életfolyamatok visszafordíthatatlanok
- az idő személyes és személytelen jellegének elválasztása több ezer éves, kulturális próbálkozása a gondolkodóknak, mára az idő 'átszerkesztésére' ösztönöznek
- átalakulnak a narratívák, ezért AGA szerint épp az antropológusok feladata (lenne) az eszmények „elbeszélése”.

Kérdés: képesek vagyunk/leszünk-e a Beszélő szerepére?

A.GERGELY ANDRÁS

Időiség és emberélmény. Antropológiai szempontok a társadalomtudományok időfelfogásáról

A filmrendező Jean Rouch egyszer sajátlagos példával illusztrálta az időfelfogást: elmesélte, miként reagáltak a bennszülöttek, amikor a korábbi terepkutatás alkalmával filmre vett vízilóvadászatot az etnológusok kedveskedésként visszavitték és levetítették nekik. Az őserdei körülmények között nehézkesen megoldott vetítés drámai következményekkel járt: fejvesztve menekültek a képeken látott jelenetek láttán, ugyanis több elhalt rokonuk, ismerősük „szólalt meg” és mozgott újra, ami nem az „ősök szellemét idézte” számukra kellemes emlékként – miként a kutatók vélték –, hanem képtelen valóságként rontott rájuk.

A bennszülöttek időfelfogása valamiképp nem egyezett a kutatókéval, az afrikaiak múlt- és jelenképe nem volt összehangolható a filmidő korszak- és rendszer-határokat áttallépő beszédmódjával. S ha visszaemlékszünk az első nyilvános filmvetítésekről iszkolva távozó nézők száz évvel ezelőtti riadalmának okaira, a legkevésbé sem csodálkozunk azon, ha mai kommunikációs eszközeink lehetővé teszik vagy előidézik az időben való előre- és hátrautazás megszokottságától eltérő megoldások riadalmait. E riadalmak pedig korántsem csupán az „együgyű” befogadót jellemzik, hisz nemegyszer a társadalomtudományok is éppoly lenyűgözve állnak az idő-problematikák előtt.

Az idő-probléma a (társadalom)tudományokban

Maga az idő jelensége, természete vitatott, mineműsége definíciókkal ezidáig ki nem merített. Az egyik, talán minden másnál gyakrabban felfogott, mégis jószerivel a legkevésbé kategorikusan megnevezett fenoménról van itt szó. Virtuálisan bár megannyi formában jelen van, de valóságát mégsem tarthatjuk kezünkben. A kevésbé „fizikaian” létező, mégis perszonalísán és kollektíván egyaránt átélhető jelenvalóság. Ha feltesszük, hogy az idő kapcsol össze minden fizikailag ténylegesen létezőt, akkor szinte egyértelműen kimondjuk azt is, hogy egységétől, változásaitól függ a létező világ(ok) egysége és minden változása. A létezés, ennek tartama, s a létezők egymásra következése adja tehát az időbeliség olyan teljességét, amelyet egyetlen tudományos (példaképp: filozófiai, logikai, történeti, pszichológiai stb.) nézőpontból átfogni lényegében lehetetlen kísérlet lenne. Amit tehetünk: a különböző időfelfogások közt kanyarogva minduntalan rákérdezzünk az antropológiai időfogalom sajátosságára, alkalmi definiálhatóságára.

S miközben jól tudjuk: az idő a definíciós szándék számára látszólag absztrakt, a mindennapi élet által viszont sokszínűen hitelesített, sőt sok oldaláról „ismerősnek” tetsző témakör. Hogy csupán néhányat vegyünk sorra:

- megjelenik a lét/nemlét dichotómiában: amikor vagyok, nem kérdés, hogy voltam-e már ezelőtt is, de kérdés, meddig leszek-lehetek, s miképp függ ez az időtől, annak változásától, a kezdődés és végeesség fogalmától;
- átélhetőnek tűnik azután az idő a múlt/jövő mából vizsgált folyamata: megnevezhetem a „volt” funkcióját és a „lesz” esélyét a jelen közvetítő funkciójában, definiálhatom az ekként kínálkozó „rendet”, s ebbe beleérthetem a szinkronitást (az időmérést, az ismétlődést, az átmenetiségeket), a módosulásokat és az ember gondolkodási vagy lét-perspektíváiból adódó mozzanatokot is, de az elővilág „interszubjektivitását” semmiképp sem rendezhetem el valamilyen fajta kommunikáció nélkül;
- az idő tehát állandóság/megszakítottság formájában tartalmazza a lét élményét, saját előtörténetét és annak meghosszabbodását a jelenig, egyúttal pedig a cselekvések minduntalan közreható, alkalmilag lezáró, elkülönítő értéktérben megnevező sajátosságát is: ami megtörténik, az elvileg nem

megsemmisített múltat/múló időt jelent, hanem az elválasztás révén pusztán megkülönböztetést, megnevezést, s az objektivizált egész a háttérben marad, hogy az aktuális jelen már a jövőt is tartalmazhassa a kontinuitás törvényszerűségének folytonos ismétlődése során;

- egyszerre társadalmi és természeti, struktúrakifejező és szerkezetet-rend- szert teremtő is az idő, az emberi cselekvésformák talán legszilárdabb rendje, amely, definiáltan vagy sem, de mindenképpen az egyénre jellemző világlátás mögöttes feltétele. S mint a világműködés vagy az átélhető folyamat rendje, a kontinuitás sem lehet tartam-nélküli, hisz a rendet éppen az idő-meghatározottság egyik formájának tekintjük, s hétköznapi vagy történeti cselekvéseink rendszerét sem az időn kívül, kimerevített vagy határok közé zárt jelenségként értelmezzük, hanem olyan állapotnak, amelyben az egyes elemek viszonya (és ismerete) nagy valószínűséggel ígéri a Nagy Egész további fennmaradását, azon belül pedig a struktúra elemeinek relatív állandóságát is, amely elemek egyike éppen mi vagyunk a környezetünk rendszerében;

- az időről gondolkodni és mineműségére kérdezni egyúttal identitás-állapotunk mérőeszköze is: aki a tartamról (mondjuk a pillanatról, mint Leibniz) gondolkodik, aligha tudja meghatározni a létezés/megszűnés vagy a tökéletesedés/leépülés állapota nélkül; egyszóval az időiség nem határértékekből áll, hanem az egymáshoz kötődő entitások rendjéből, s ez nem pusztán mennyiségi tartam (mint a szervetlen élet esetében), hanem a megszűnéssel szembesülő egyén küzdelmének tere is, aki saját egyedeinek reprodukálása, jelentésalkotás vagy jelentések szimbolikus generálása és tartósítása során küzd az egzisztenciális végesség ellen, s e küzdés karaktere adja identitásának értékét, minőségét is;

- minthogy pedig a természetes előfeltételek az emberiség életidejét is megszabják, vagyis mivel létezni csak az időben lehet, maga a cselekvésforma kap temporális jelleget, s e visszafordíthatatlan szociális időszint érzékelése a fenyegetettség aktív kiegészítéséhez, élménytartalmainak növeléséhez és önregulációs mechanizmusokhoz segíti hozzá az egyént, kinek időisége és társadalmisága etnikai és kulturális örökséghez, szocializációhoz kötött;

- az egyén által átélt időiség és az egy időtartamra jutó eredményes vagy sikertelen szakaszosság ad értéket a normáknak, szokásoknak, irányultságoknak, amelyek a történelmileg is átélhető szociális idő reprodukciós ciklusait kínálják. Az időkoordináció, az időirányítás azonban mégsem egyértelműen az egyén kezében van, egyfelől azért, mert a történelem nem egyirányú és nem minden társadalom számára egyformán kínálja az átmenetet az egyes időállapotok között, másfelől pedig mert az egyenlőtlen fejlődési ritmusok és szakaszok a közösségek, társadalmak, civilizációk között az elvárások aszinkronitását is megteremtik, s ezzel a morál, a társas kapcsolatok, az előítéletek vagy az időátélés legegyszerűbb módjai is mélyen a mentalitásokban és viselkedésben megragadható különbségeket tartósítják (bővebben Gellériné 1990:8-11; Mészáros 1999:73-79).

Létünk természeti és társadalmi-történeti beágyazottsága kap tehát formát az időben, lefolyása perszonalisán is átélhető, többnyire egyúttal megszemélyesített, konkrétta változtatott, „fizikailag” egzakt módon hivatkozott. Így például a tér átélésének tartalma, kiterjedése is lehet az idő, vagyis olyan, fizikailag is mérhető, megszemélyesítettségében definiált „egység”, amely a lét sebességének és az adott határoknak a függvényében kap formát. Nem szükségszerű ugyanakkor, hogy elsősorban a heideggeri létidő-kategóriákban „mérjük” az időiség jelenlétét, a kultúra megannyi látványos-érzéki formájában éppúgy jelen van: lásd például Borges idő-cáfolatait, Gurevics középkori paraszt-idő-fogalmait, S. Hawkins időfelfogás-történetét, Pierre Bourdieu algériai kabiljainak mitikus-rituális rendszerét, Clifford Geertz Bali-szigeti őslakosainak „most”/ „nem most” felosztású ellentétpárjait, Edmund Leach „ismétlődő állapotváltozás” kategóriáját az észak-burmai kacsinok életében, továbbá a Tóra vagy a Korán időképeit, s folytathatnánk még számtalan utalással.

Az időfogalom az egyes gondolkodási struktúrákban (elnagyolt alakzatokban bemutatva) igencsak eltérő, korántsem egynemű képet alkot:

- a fizikában az idő fő tulajdonsága a *mérhetőség*, megjelenése a háromdimenziós tér kiegészítéseként fogható fel, lényege az osztható végtelen, a metrizálhatóság. A mérhetőség a múlt fakticitásán alapul, hiszen az el nem múlt időben az ismétlés is lehetetlen, a rögzítés is épp annyira az.
- a logikában a temporális kijelentések, melyek a jövőre vonatkozó nyelvi szerkezetben jelennek meg, szükségképpen egy fölérendelt, transzcendens régiót tételeznek, amely az *igazság/valószerűség* határán szükségképpen aktualitás-független vagy ontológiai státusú döntést igényelnek, mivel a ma tett jövőidejű kijelentések szükségképpen igazsága a holnapra is vonatkozik, így filozófiai determinizmus dogmájába csábít, ami viszont épp a jövőkép zártságát indukálja (Szabó G. 1999:67)
- a történelemben az idő a *tartam-ban* konkretizálódik (pl. a hosszú időtartamú 18. század Braudel-nél), fő jellemvonása a fejlődés elve, valamint a múlt és jövő fogalmi közötti mozgás megtestesítése, avagy az írásbeli és tárgyi emléktanúsította létbizonyosságok; végülis a (meg)történés, a „múlás” élménye tölti ki a közösségi létminőségben mérhető változásokat s annak élményét, hogy (a görögök óta) az idő maga a lét, s az időn kívül lévő ellentét az időiséggel, immár ki kell egészíteni a naiv időtapasztalaton túli kérdéssel: milyen szerkezetű az igazság, ha ez az idő, az állandó jelen, vagy a maradandóság igazságértéket hordozza tudatunkban? (Picht 1990:70)
- a filmi ábrázolásban az idő a képekbe fogalmazott valóság eseményritmusának, az ikonikus leírás (lekövetés) léptékének fogható fel, ennek eszköze a (mozgás)gyorsítás és lassítás, a vágás, a belső vágás és az áttűnés (mozgásdinamikai eszközök az időbeli folytonosság leírására), lényege a látható „bekövetkezés”, amelynek *narrációja* a szöveg vagy a dialógus, vagyis a látható időhatárok átlépése olyan (a képszerűséget kiegészítő) eszközzel, amely időarányos vagy „metaidejű” támasztékát adja a cselekvés filmi tartalmának;
- az irodalomban a fikció jelképisége (pl. sci-fi, időarányos leírás stb.), a *cselekmény* kerete-foglalata, a mítosz tere, az emlékezet mankója az idő. A főhős a kor szülötte, reprezentálója, még ha kortalan típus példázója is, akkor is az idő áll mögötte, egész valója az időbe (emlék-időbe, történés-időbe, múltidőbe vagy jövőidőbe) ágyazott;
- az esztétikában az ikonitás éppúgy hordozza az időt (lásd. képzőművészet, képes beszédmodok, *jelképhasználat* hagyománya, kompozíciós egység, folyamatok követése), mint a tánc- és mozdulatművészetekben (balett, pantomim, happening, stb.), a szerzőiség mint az időiség problematikája éppúgy jelen van (pl. barokk motívumok kölcsönvétele, pravoszláv ikonok figuráinak sémái, Mária-ábrázolások kötött jelképrendszere stb.), mint a perszifláz és visszautalás, a toposzok használata stb. Az időiség kánonjai a tárgyak rendszerét éppúgy átjárják, mint az épületekét, a formaalkotási korszakokét, a társas lét belső arányait...
- a kultúrában a *temporalitás*, a beszéd/írás/gesztus kifejezésére olyan örökség, amelynek az idő ad garanciát, a jelentéstartalmak komplex rendszerén belül kijelölhető hely biztosítja az értelmezés terét, a közlési kódok gazdag eszköztára tartalmazza a már ismert kulturális lenyomatokat, kultuszok keletkezése és fennmaradása tartósítja vagy gazdagítja az időbeli módosulások komplexumait.
- a filozófiában az *okság* (olykor a célokság) törvénye hordozza az időt, s benne az ember tökéletesedésének, céltevékenységét racionalitással felruházó körülményeknek, a létfeltételek rendjének háttérre az idő érzékelési formája (a kanti „Örökbéke-tervezettől” a heideggeri „létsemmi”-ig).
- a pszichológiában a *psyché*, az *énfejlődés* tagadhatatlan közérzete, a kivetítés attrakciója, a reflexválaszok feltételrendszere, a szerep-legitimáció *közege* az idő;
- a szociológiában a *társadalmi cselekvés* belső támaszlopa, a tömegtevékenység *kerete*, a munkafolyamat vagy a mobilitás egysége, vagy éppenséggel a generációk közötti másságok hordozója az idő (lásd az életút-vizsgálatok, szabadidő-eltöltési mutatók, osztály vagy réteghatár-módosulások, életmódok, mobilitási feltételek, rendszerspecifikus aktivitások sokaságát);

- a folklórban olyan ősi elemek *fennmaradása* vagy pusztulása, újjáéledése vagy konzerválása az idő szerepe, melyek akár új változatban is, de a régít tükrözik, hordozzák, a *survival-funkciókat* értékesítik. Érdekes itt a világfa-motívumra, a meseiség állandósult motívumkincsére gondolni, vagy Bartók Béla csodaszarvas-fiúinak örökkévalóságára, „tisztá forrásból” táplálkozó eredetiségére emlékezni, vagy akár a türeleművegek, vaspántos ládák szimbolikus funkcióira, esetleg a körtáncok módjaira-formáira, népi jogszokások időtlenségére asszociálni. A mindennapi létet átható időkeretek (napi munkaritmus, heti munkarend, éves ciklusok, vallási ünnepek, termény-feldolgozási időszakok, állatszaporulat évszakai, vásárok, egyéni életciklusok, nemi és korosztályi munka- megosztás szakaszai stb.) gyakorlatiassága az eltérő időmozzanatok személyes és közösségi megkülönböztetésén alapulnak, a szezonális és biológiai idők nemegyszer a szóbeliségen, a nagy és kis hagyományok közti különbségen alapulnak, történelemmé válni csak a közösség „jóváhagyásával” tudnak;

- a vallásban például a *szakralitás* hordozója is az idő, a követendőre, a múltban létezőre, a legitimitását ősiségéből formálóra helyeződik a hangsúly, keletkezés- és megmaradás-történetek lesznek a szentségek alapjai, értelmezési keretei, beavatási feltételei – összefüggésbe hozva persze a közösségen kívüli transzcendens világgal, s mindennel, ami nem szükségképpen temporalizálható, de már „megvolt”.

- a politikában ugyancsak *ciklusok* és terminusok, demokratikus hagyományokra hivatkozás, „anciennitás” alapján kiérdemelt történeti legitimitás hordozza az időt, állandóság és változás osztja meg a társas törekvéseket, érdekcélok és dicső küzdelmek teremtenek alapot az „újrakezdéshez”, minden korábbi létező eltörléséhez. A mikro- és makró-szintű politizálás, vagy a választási koalícióban gondolkodás, a népszavazások és választások, ünnepek és emléknapok egyaránt az időhasználat politikai kötöttségét mutatják. Paul Virilio pedig egyenesen arra figyelmeztet: a társadalmi „tökéletesezésben” végtelenségig hajszolt időmegtakarítás, a sebesség mániája nem a karnyújtásnyira közel került dolgokat eredményezi, hanem a szabadság elvesztését, az időbeliség elvesztését, a tágasság redukálását a *tér nélküli* időre... (Virilio 1993: 42-60)

- az antropológiában a legfelszínesebben is olyan fogalmak írják körül az idő jelenségét, amelyek nem az írott kultúra időségét körvonalazzák, mégis a *tevékenységek* komplex *rendszerét* szabályozzák, mint például az átmeneti rítusok, a hagyományformálás, a kulturális-etnikai vagy szimbolikus határok és határátlépések, a mítoszok, a *revival-jelenségek*, a diffúziók, az adaptációk kapnak keretet az időtől, de ide tartozik a közösség-átélés élménye, a testfelfogások jelenség-együttese, az etnicitás-megmaradás problematikája, a nyelvi vagy rokonsági rendszerbeli önmeghatározás, s még sok minden más is.

Az idő az egyik olyan emberi-szociális jelenség, amely „nemlétével” hitelesíti magát: örök, vagyis semmiből sem eredő, állandó, vagyis sosem fogyó, lineárisan jelenlévő, de részecskéiben elkülönítetten megnevezhető, emellett a térben nem szűkülő, de fizikai mivoltában is csak közvetetten tetten érhető valami. Nem megfogható, nem mozgatható, nem is mérhető súlyú, egyszerűen olyan dimenzió, amely a hétköznapi elemeiben (pillanataiban, perceiben stb.) leginkább csak itt-nem-létével, múlásával hitelesíti magát. S még e folyékony-muló állapotában sem állandósult, hisz nem volt mindig egynemű az időfogalom, nem is egységesült az időképzet az egyes kultúráktól független idő-univerzumban, s ehol a lineáris karakterét, amott a ciklikusát, megint másutt a körkörösét formulázzák róla.

Az időszemlélet változása az európai és Európán kívüli gondolkodásban

Az időfelfogás története éppoly kacs- karingós, mint az időben közlekedő ember útja a múlttól a jelenig. A legkorábbi képzetektől napjainkig érvényes talán az értelmezés, mely szerint azért lehet és kell az időt a kerékmegmozgásnak megfelelően elgondolni, mert akár a szerencse forgandóságát, az ember létállapotainak minőségét, akár a születés-virágzás-elmúlás perspektíváját tekintjük, az

életerő megnyilvánulásai és az emberi kor visszafordíthatatlan változásai egyaránt a létezés idődimenzióihoz kötöttek. Amikor az emberi lét a múlt felől a jelenen keresztül a jövő felé irányuló mozgást követi, eközben a jövőt folytonosan jelené és múlttá redukálja, egyfajta kozmológiai időoszthatatlansággal szemben a keresztény időfelfogást, az emberiség idejét mint a végső küldetés célját fogalmazza egyedinek és megismételhetetlennek. E felfogásban a történeti megismerés célja nem a múlt feltárása és történetek elbeszélése, hanem az örök elvek útmutatásából következő tennivalók tanítása. A keresztény világlátás időstruktúrája a középkori keresztény filozófusoknak, majd a renaissance és a reformáció gondolkodóinak közvetítésében egészen a 18. századig egy kettős időfelosztást kínált: az ember partikuláris létének ideiglenességi tudatát és a jogok, szokások, vallások, intézmények örökidejűségének képzetét, megtoldva a hit és a racionális érvek formálta világegészben a „küldetési” ember feladatával: a földi létet követő transzcendens és végtelen évkörökbe való átkerüléssel. A köztes kísérlet. Szent Bonaventúra tétele, majd Duns Scotus, John of Salisbury vagy Bernardus Sylvester metaforikus felfogása az Istentől való eltávolodás és a hozzá való visszatérés logikáját követi, vagyis egyfajta *ciklikus időt* formál. A véges és végtelen időciklusok a létezés és a cselekvések értelmét egy abszolútnak tekintett, lényegében történetiség nélküli idő gondolkörében alakították ki, s ebből formált az antikvitásra visszatekintő reneszánsz politikaelmélet és történetírás olyan körmozgást, amelyet a hatalmak, államok, politikai intézmények és emberi erények fel- emelkedése, majd hanyatlása, kivirágzó és elvirágzó korszakok erénybeli és fizikai ellentétessége teljesített be. Machiavellinél már az idő maga a történelem, a kozmológiai ciklusok természetes pályája a körforgás, a múlt tanulmányozása ennek a végesen ismétlődő történelemnek aszinkronitásában leli meg legfőbb magyarázatait, összekötve az emberi természet morális és pszichológiai tulajdonságainak mozgásformáival (pl. Jean Bodin és Louis Leroy filozófiai antropológiájának időfilozófiai szempontjaival). Az isteni, a természeti és az emberi történeti időfelfogás világiasulása, illetve az embernek önmagához és saját világához való viszonya már tartalmazza a jövő lehetőségét is, a történelem tudását ezért valamely makroszintű világharmónia alapján tényeknek és egyediségeknek, rendező és rendszerező értelmezéseknek, észokrokra visszavezethető törvénynek véli Leibniz és Newton már a fizikai univerzumban és az emberi cselekvésekben látja az idő temporalizálásának alapját, az isteni akarat és tudás követésében pedig a „saját kis világán” belül racionális elrendezettséget átlátni képes emberi viselkedést az isteni világ-egyetem kifejeződésének tekintett „Nagy Világ” determinizmusait ellensúlyozandó írják le. „A racionalizált univerzum ugyanakkor már az emberi szabadságfeltételek egyike lesz, a részek egyensúlyának harmóniája, mely a választás és a döntés szabadságát, az abszolút (hálóként felfogott) idő szövetén túli *nyílt időt* is számításba veszi. E világlátásban az univerzum már olyan progresszív és dinamikus folyamat, amelynek tér- és időstruktúráit maguk az egyes történések és egyediségek hozzák létre” (Fekete 1993:31).

A 18-19. századi változó időfelfogások immár a közösségi-társadalmi, gazdasági átalakulások szintézisei, az (elemi és összetett) időképzetek formái és struktúrái pedig az ember küldetésének, a történeti világban betölthető szerepének *racionalizálási* kísérletei. A megváltozó időfelfogás a jelenhez és a lehetséges jövőhöz illesztett vizsgálódást tükröz, mely a történelmet a nyelvi kifejezés, a különböző jelentéstartalmakat hordozó „viselt dolgokat” pedig reprezentálódás formájában kívánja megérteni. A 19. században már ennek a *reprezentáció/jelentés* képletnek tisztázatlanságai jönnek sorra, a történeti létezés jövőbeli ígéretei válnak nyomatékosabbá, s az értékrendbe beépül a múlt eseményeiben megtestesülő emberi cselekvések kumulatív, egymásra rakódó eredménye; létrejön a történeti időképzet, megerősödik a nyílt idő gondolata, amely kulturális és kommunikatív tartalmait egyszerre tekinti már az akarat szabadságában álló, de jövőismerettel is megerősödött emberi történetfelfogás alapjainak (bővebben Fekete 1993:5-46).

A 19-20. századi időfelfogások sokasága (elég itt a csillagászati, geológiai, biológiai, utilitarista, bibliai, fizikai, természeti, élmény-alapú, szakrális, mitikus, téries, organikus, univerzális felfogásokra utalni) voltaképpen már kultúra-függő alapfelfogások szerint tér el. Születésétől számított viszonylag rövid időn belül elbizonytalanodik tehát a kontinuitásra épülő fejlődésfogalom

is: az emberi tartalom nélküli pusztaság és absztrakt időfogalom, a haladásként felfogott civilizációs folyamat mint meghatározó doktrína törékennyé vált, a tökéletesedés programját „beteljesítő” teóriák ambivalens és antinomikus fejlemények miatt rácaffoltak az ember „megjobbíthatóságát” igazoló egykori elméletekre, s ezzel arra a pozitív jövőképre is, amely a „múlt meghaladására”, a természettel kialakított kulturális szimbiózis tökéletesíthetőségébe vetett hitre épült (bővebben Kamper – Wulf 1998). Az időfogalom lassan visszasimul a térbe, s amit látszólag a kor, az anciennitás, a régire-ősire épülő tekintélyelv tartósított, azt immár a térben eltérő súlyú kulturális tagoltság jelentősége veszi át. A kultúrákon belül pedig a csoport, az egyén, s a névtelen tömegek történetei kapnak megnevezhető szerepet. Az időiség a „beszédesemények” (Ricoeur) jelentőségétől és érthetőségétől függő kulturalitás részévé válik – közben természetesen fennmarad a térbeli tagoltság-függő „lokális” időértelmezések sokasága.

A Kis Világ és a Nagy, az időiség belátása a „Kis és Nagy Történetek” rendszerébe illeszkedik. A kis történet akár személyes út is lehet, a nagy azonban mindig közösségi. A közösségiség és a fejlődés viszonya azonban nemcsak a kutatói „mércektől” függ, hanem a fejlődésgondolat igényétől és érvényességének elfogadásától is. A fejlődésfogalom fejlődése persze magának az időiség-képzetnek is függvénye: az újkor hajnalától az Idő és a Fejlődés közeli rokonságba kerültek, oksági viszonyuk máig eltart (bővebben erről lásd Descola 1993).

Az Európán kívüli világ felfedezése, értékeinek megnevezése és másságának megértése régtől fennáll, messzi múltból fakad. Az antropológia érdeklődése az Európán kívüli világ iránt – sokféle konkrét magyarázat, indulat és szakszerű kritika szerint – az antropológusok és a politika szorosra fonódott kapcsolatából fakadt; következésképp nem lehet ez másként az időfelfogásban sem, amely a „mátság” megértésének egyik legelemibb témaköre. A kutatókat (mint a hajdani utazókat és kereskedőket, hajósokat és katonákat) a jelen idő felől a múltba tett látogatásként, „időutazásként” foglalkoztatja nemegyszer a természeti népek másságának újrafölismerése, a fejlődéstörténetnek és az idő domesztikálásának „átírása”, kibővítése egy térbeli tapasztalattal. Az időfejlődés így kiegészül a civilizációs, haladás-tárgyú, modernizáció-centrikus, iparosodást mérlegelő értékrenddel, egyúttal korlátokat is kap. A „primitív”, „vad” társadalmak és korok elkülönítése az evolucionista felfogások nyomán még mindig megmarad a totális kultúrák helyett a primitívség, elmaradottság és alulfejlettség morális tónusú megítélése, illetve a fejlesztés-elvű kolonizációs beavatkozások szükségszerűsége pártján. A (javarészt német eredetű) „kultúrtörténet”-felfogás lényegében nemcsak kiiktatja az időt, hanem úgy relativizálja, hogy kulturális okokat állít mögé, változatlanul minősíti a primitívséget, „javíthatatlannak” tekinti a primitív embert, időnkívülként kategorizálja s ezzel a történelmen kívülre helyezi az Európán kívüli néptömegek java részét. Az antropológusok mintegy évszázadnyi munkájára van szükség ahhoz, hogy legalább a kulturális átvételek, kölcsönhatások, diffúziók lehetőségét, a romantikus historicizmussal szembeállítható értékszemlélet pusztaság esélyét sikerüljön elfogadtatni. A szélesebb tudományos közvélemény számára (hát még a hétköznapi ész számára) még máig sem evidens, hogy nem lehetséges kiemelt idő, nem elkülöníthető időkben a térbeliségükben együtt létező kultúrák, s hogy a praktikus tudás a politikai konnotációkba átkötve nem klasszifikációs modelleket kínál, hanem prekonceptuális ítéleteket és a társadalmi időfolyamatok órájának agresszív visszaforgatását eredményezheti csupán (minderről bővebben Fabian 1983:3-19).

Nem titkolható viszont a szociológiai és kortárs társadalomtudományi gondolkodásban Durkheim óta elfogadottá vált szemléletmód egyre erőteljesebb érvényesülése sem; eszerint a térről és az időről mint mindenfajta gondolkodás szilárd kereteiről nem gondolkodhatunk másképp, mint társadalmi tényekről, s mint társadalmi lények el sem tudhatunk képzelni olyan objektivációkat, amelyek ne a tér és idő függvényében léteznének. Ehhez persze hozzátartozik az is, hogy az idő is azért létezik számunkra, mert társadalmi lények vagyunk, fogalmát tehát csakis társadalmi közvetítéssel együtt értelmezhetjük. Ha az idő – mint számos Európán kívüli kultúrában – az élet természetes állapotát öleli át, vagyis a világegyetem rekonstrukcióját kínálja, bizonyosan megkülönböztethetők fázisai is, eltérő természetű mozzanatai pedig többletjelentéssel bírnak: a

egyes szociokulturális vagy etnokulturális típusokhoz (vadászok, gyűjtögetők, zsákmányolók, ültetvényes kultúrák stb.) eltérő időképek társíthatók, s amiként jelentősége van a statikus időfelfogásnak, úgy tartalma van az idő reprezentálásának is. A strukturált időfelfogásban a társadalmi munkamegosztás is jelentőséget kap (esős évszak és szárazság, aratás és feldolgozás, legeltető állattartás „időtlenisége” és növényi életciklusok temporalizáltsága stb.), továbbá az időt a visszatérések (eső/szárazság/eső; ültetés/aratás; nemzés/születés; életciklusok/átmeneti rítusok; nappal/éjszaka), illetve a térhez kötött időfogalmak határozzák meg (rítus/szagrális tér; kamaszkor/beavatás; férfiak háza/házaselet tere; vándorlási időszak/letelepedés; rokonsági rend/politikai szerepek „strukturális ideje” [Evans-Prichard 1940], stb.).

Az Európán kívüli társadalmak kutatásában természetesen az archaikus civilizációk (azték-maja, egyiptomi, mezopotámiai, indiai, kínai) időképe is nyomatékos szerepet kapott. A Napkultuszok, Hold-naptárak, öntözéses műveléshez vagy folyóvölgyi civilizációkhoz kapcsolódó időfelfogások talán ismertebbek, de például az, hogy miként határozza meg a hely és az idő viszonyát a település színtere, milyen szezonális élelmiszertermelés folyik, milyen vallás vagy leszármazási rendszer befolyásolja a társadalmi szerepeket, vagy miként különíthető el a jelen és a jövő a primitív felfogásokban, már kevésbé ismert. Holott számos primitív társadalomban az ismétlődés és ciklusosság magának a társadalmi létezésnek alapja, „rendje”, az idő képzete a nyelvi elemekben is reprezentációt nyer (pl. jövő és nem-jövő idejű igeidők használatában, mint a hopi indiánoknál, akik térbeli metaforákat használnak idő kifejezésre; a mapuce indiánok fény-metaforákat és hangkeltő eszközöket alkalmaznak az idő kifejezésére, időszakok földidézésére; a naucsek két idődimenzióban beszélnek: egy négy generációra visszamenőleg kiterjedő történeti időfogalmat használnak, jelen időben beszélve róla, s ettől különböző időtávolságban lévő jelenségeket már mitikus múlt időben fejezik ki). Megannyi törzsi társadalomban elkülönül a nappali és éjszakai kultúra (tehát a fény-függő időképzet is), az időjárás minősége és a (térképzetként, megtett útként; kiterjedésként felfogott) idő fogalma, a szubjektív idő és a sajátos időméliségek érzékelése (növényi idő, rokonsági-leszármazási időkategóriák, szoláris és lunáris ciklusok, éhség és táplálkozás, rítusok és tilalmak időszakai), továbbá a környezethez való alkalmazkodás időisége is hangsúlyt kap (keresés, berendezkedés, átalakítás, termelés, felhasználás, költözködés, természeti rítusok szakaszai) – s mindezek a ciklikus létezésnek, a mítoszokban hasonlóképp történtek újraátélésének analógiájával élhetők át, ekként pedig az emberi és társadalmi élet folyamatosságát garantálják. „A mítosz szimbolikus újraélése a rítusban az idő megújulását jelenti. Ezért is van hangsúlyos szerepe a mitikus időnek, amikor megteremtődik a kultúra” – írja Boglár Lajos egy antropológiai időkurzushoz készült jegyzeteiben (1998:3).

Az idő-szimbolika megjelenésmódja a társadalom kommunikációs mezőiben

Mítosz, rítus és kultúra viszonyának sokoldalú tárgyalásával vastagon tele van a kulturális antropológia szakirodalma. Nem is reményteli vállalkozás a teóriák összefoglalását, „szűzségét” vállalni. Ehelyett inkább az antropológia művelőinek tapasztalata alapján, az átélt, „tetten ért”, a társadalmi kommunikációban megjelenített időre vetnék egy rövid pillantást.

A szociálanropológus Edmund Leach írja: a TIME szó mondattanilag nem létezik pl. a felső-burmai kacsinoknál, csak fogalomtársítások és új szavak hordoznak hasonló jelentést: létezik ideje, mértéke, rövidege-hosszúsága, kora, időszaka, százada, tartama, időisége, jelen-múlt-jövő-dimenziója is a dolgoknak, de *belső lényegük alapján!*

Mióta az idő fogalma létezik, *méri*k azt és fogalmi tartalmak rendelnek hozzá: órával, metronómmal, évszakkal és napokkal, nyomtatott naptárral vagy harangszóval akár – de mindenképpen elemi egységekkel, *ritmussal* és *állandósággal* tagolt formában... Mióta ritmus és állandóság van, létezik ezek hiányaként a *vissza-nem-térés*, a *múlandóság* is. A ritmus és a ritmushiány, az állandó és a múlandó mint *természeti* jelenségek *ismétlődnek*, s mint *életfolyamatok visszafordíthatatlanok*. Létezik a „világ rendjét”, a működés rendszerét fenntartó állandóság és ciklikusság, de a társadalmi egyed életében megélt

időszakok is elemeikre tagolhatók (születés, házasság, halál, vagy csecsemőkor, gyermekkor, felnőttkor, öregkor, vagy költőiben: virágzás, érés, elhullás), s a mindennapi élet „kaszapodóivá” válnak a napszakok, évszakok, munkaidő-szabadidő-pihenőidő tagolású napirend, a zajok és fények crescendo-ja és diminuendo-ja.

Az idő „haladása”, visszafordíthatatlan áradása számos gondolkodót, hívőt, fogalom- vagy képalkotót, poétát és politikust megihletett. A múlt idő tempóját lassítani próbálva számos vallás vagy hitvilág e folyamat megtorpanását reméli: „visszafordító” törekvésük a halál valóságosságát cáfolja, „megoldásként” a születés és a halál szükségszerű egymásra-következését dicsőíti, olykor kifejezetten *azonosítja a két jelenséget*, egyikből a másikat vagy másiból az egyiket vezeti le (pl. halál utáni feltámadás, apokalipszis utáni újrakezdés, reinkarnáció, túlvilági boldogulás, megtérés utáni visszakerülés a társadalmi közösségbe stb.).

Az idő ekként válik logikailag *tagolható folyamattá*: az időintervallumok egymásra következése, a dolgok eleje és vége (pl. óra indulása, napfelkelte, holdtölte, újév napja és Szilveszter stb.) mindig egy *nagyobb időegység részévé* válik. Az *ismétlődés tudata* ugyanakkor egy viszonylag modern konvenció, részben ellenállás a halállal szemben is, alapja a csillagászati tudás: az újkortól tudott, hogy az idő *nem egyenes vonal*, hanem *ciklikus*, nemcsak a végtelen múltból a végtelen jövőbe irányul, hanem tagolható elemekből épül össze, tagolhatósága *rituálék*at tesz lehetővé, ezúton megköthető, időtartamokba osztható, vagyis „kezelhető”, „ellenőrizhető”.

Az idő a *primitív tudatban* nem „duration” (tartam), nem folyamatos, hanem ellentétekből épül föl, sőt *maga az ellentét*: tél/nyár, nappal/éj, szárazság/árvíz, fiatal/öreg, élet/halál kettőssége adja az idő jelentését, kiteljesedési formáját. A *köztudatban* és a vallásos gondolkodások rendszerében az idő logikai párokra épül, egyfajta illúziót épít: a halál az élet éjszakája, a reinkarnáció a lét célja stb.

Az időiség (mint *absztrakt idő*) a görög gondolkodásban megy át a *testiség* és a *psziché* kettősségébe: a görög idő totális *absztrakció* volt (óra nélküli világ), a lélek teljességgel materiális („gerincvelői”) koncentrációnak számított, mely a halál alkalmával kimászik a testből és új életre kel > így keletkeztek a *kégyókultuszok* alapjául szolgáló lények, melyek egyúttal az „ősapa” fogalmát helyettesítik, helyette lép fel később Kronosz, ki maga a *megszemélyesített idő*.

Az idő személyes és személytelen lényegének elválasztása (a rómaiaknál, frankoknál, móraknál, nomád pásztortársadalmakban), az időiség értelmezésének naiv lélektana és filozófiája áthatja utóbb a középkort, a polgári racionalitással társulva (emlékezzünk a kereskedőpolgári szlogenre: az idő pénz), majd a romantikus vágykiteljesítéssel gazdagodva, végül a mérőszervezeteken alapuló tagoltság egyezményes normáit kialakítva kollektív tulajdonná lesz; a belőle való részesedés arányai, az időtartalmak minőségei („szabad idő”, „szabadnap”, „kimenőnap”, vásárnap, Kisasszony Napja vagy az év jeles napjai, a társadalmi kapcsolatok közösségi alkalmai) korántsem érintenek már mindenkit egyformán: bizonyos tevékenységeket hét végén, munkatiltalmak ellenére is végezni kell, bizonyos szolgáltatásoknak épp akkor kell működni, amikor a többség mást csinál, bizonyos társadalmi pályáknál megtűrt a tiltalmak egyéni feloldása a közhaszon reményében – pl. a lelkipásztor, a kocsmáros, a péklegény nem pihen akkor, amikor mások igen, aratáskor a vásárnap is munkanap, a vásárnapi iskola is épp a szabad időre van beállítva stb. S mindezen idő-átértelmezések hallgatólagos elfogadás mellett bekerülnek a társadalmi tudatba, kommunikációs szabályrendszerbe, sőt programos követelésekbe is (nyolc óra munka és ugyanannyi pihenés proletár követelménye, begyűjtött élelmékészletek utáni lazítás egyes természeti népeknél, stb.) – vagyis az idő értékévé válásának folyamata indul meg, aminek nemcsak a hétköznapi tudás szintjein, hanem az „ünnepnap” formáiban is kialakul a helye. Közismertek a polgári életforma időgazdálkodási normái (szabályozottság, megbízható állandóság, elvárásfüggő alkalmazkodóképesség stb.), s kialakulnak a városi-polgári lét belső periferiáin másfajta időfüggőségben élők növekvő tömegei (értelmiségiek, szabadfoglalkozásúak, művészek, politikusok, tanácsadók, ellenőrök, felügyelők és funkcionáriusok rétegei), oldódik valamelyest a falusi létmód idő- és időjárás-függése is. Mindeme időhasználati készlet, mintaválasztás és (főképp)

a változtatás lehetősége nem jut mindenkinek egyformán. S ha azt nézzük, miképp reprezentálódik az időkezelési gyakorlat az egyes társadalmi szférákban, mindjárt szembeszökővé válik az is, mi jelenik meg az időben, mi marad rejtve, miből lesz problematika vagy konfliktus, s mi fölött lehet elnézően legyinteni.

Napjaink kommunikációs stratégiái vagy normái már nem igazán tudnak ellenállni az időbefolyásolás lehetőségének, az idő uralásának, „kitöltésének” vagy átszerkesztésének. Egyre jellemzőbbé válik, hogy az idő kezelése olyasfajta ökonómiát kínál, amely talán a kezelőjét megtévesztő masinériák, a kézbentartását elősegítő kósza téveszmék ellenében is hatékony; vagyis az emberi egyed védekezésre szorul az idő ellen, az időben vagy az időiséget relativizáló modernitás sebességét illetően. Az „eltűnés esztétikája”, ahogy Paul Virilio fogalmaz róla sajátos kultúra-elméletében, immár a teret, az ember lét-területeit egyre inkább az időben mérhetővé teszi, akár a hadakozás, akár a televíziózás, akár a hírközlés vagy a szórakoztatóipar területét nézzük. Az *idő mint sebesség* a dromológia (az ókori gyorskocsihajtás technicizálódott tudománya) mérőeszközüvé lesz, a városépítéset, a teológia vagy a pszichológia is átveszi léptékét, s maga az időiség semmisíti meg az időegységek tartalmait. Roland Barthes még egykoron elemezhetette azt, miképpen merevíti ki a mítosz a világot, de az a bizonytalanság, amely a szokványos békeidőt pillanatok alatt megsemmisítési tereppé változtató korunkban eluralkodott, amely a relativizálódott „visszacsapás”-elmélet nevében a másodpercek töredékei alatt hatékony pusztítóeszközöknek mindent kiszolgáltató fegyverkezéssel társult, az a bizonytalanság immár telíti az aggódó emberiség idő-átélését is. A „transzpolitika” immár nem a teret osztja fel, hanem összezsugorítja az időt, a gépesített rombolás lehetősége a másodperc töredékére redukálja az ember védekezési reakcióinak tartamát, vagyis megszünteti azt. S a folytonosság érzete által keltett egység-élmény a töredezettség fraktál-élményébe helyeződik át. Elmúlik a „nagy elbeszélések”, a történelem-mesélés ideje; a rendezettség idő- és térdimenzióját az időnként megszakadó időiség univerzális élménye, a magánérdekben kisajátított idő-töredékek tömege veszi át. A *Positions*-ban Derrida világosan kimondja, hogy „a különböző történelmeket egyetlen metafizikus egésszé összekovácsoló közös nevező mindenekelőtt a linearitás, az az implikáció, hogy egyik dolog a másikhoz kapcsolódik...” – de a megszakítások rendje, a fraktalizálódás éppoly szilárd és rendszerszervező jelenségek, mint a folytonosság (Virilio 1993:7-55).

A folytonosság feltételezésének (és cáfolatának) elméletei egyre sorjáznak az utóbbi idők társadalomtudományi és kommunikációs kutatásaiban. E fejezet lezárásaként éppen ezért nem kerülhetem el magának a kutatásnak, illetve a kutató ideje és a bennszülött ideje közti különbségek megemléztetését.

Az antropológus – legismertebb megkülönböztető jellemvonása alapján: olyan ember, aki hajlamos valamely elvarázsolt kérdésért egy még elvarázsoltabb térbe és társadalomba elvándorolni, hogy arról személyes benyomásai és a föllet kultúra relatíve teljes rendszerének átlátása után valamit tolmácsoljon számunkra – a narratív formák alkalmazásában járatos emberként számos hasonlóságot mutat a valóságrekonstrukció mindennaposán alkalmazott személyiségével (rövidebben az alkotóval, íróval), mégis megilletődik attól az élménytől, hogy a kutató emberekkel kialakult kapcsolat alapján kívülállóból „bennszülötté”, idegenből „társá”, ellenségből „bennfentessé” és „jótevővé” válhat. E heroikus vállalkozás közepette „elfelejti”, hogy felfedezőként érkezett, idegenek közt maradt magára, s ha befogadói biztosítják is arról, hogy nem eshet bántódása, nem fogják félrevezetni, s nem jött hiába, akkor is elkövet(he)ti azt a baklövést, hogy a vallomásos beszámolókat, a „realista felmérést” vagy „indirekt szabad társalgás” közben összegyűjtött információkat utólag úgy rendezi jelentésnyalábokba, fejezetekbe, témacsokrokba, mintha azok időisége híven tükrözné a megismerési folyamatot. Erre mintegy ráadásként szakad a felismerés, hogy a tematikusán gyűjtött ismeret-anyag töredékeiből sehogysem áll össze könnyedén a kultúra komplex képe, sehogysem lesz szakadatlan a ciklikus idő és kontinuum az események rendje. Sőt: maga az etnológiai munka, az etnográfiai leírás is fölborít egy időrendiséget, amennyiben a jelen megismerése kedvéért régi forrásokból tájékozódik, régi mesékre épít, régi

folyamatok máig nyúló hatására koncentrálnak, vagyis egyszerűbben szólva: visszatekeri az idő kerekét, az ismétlés konstruált formájában keresi a jelen értelmezési lehetőségeit, s a tűnő pillanatokat a napról napra változó világban egy jól fésült rendbe simítja, holott azok kuszasága természetesebb állapot volt, mint eme „re-konstrukció”.

A társadalmi performance-hoz ilyenén mód hozzáadott allegorikus beszéd épp azáltal lesz hatásos, hogy az időiségbe belekavar, de a másik, a kutatott kultúra megjelenítője épp attól lesz kevésbé hiteles, hogy „egzotikussá” értelmezik mondatait és cselekedeteit. Jellemző, hogy az emberi és kulturális jelenségek összefüggéseinek tudományként értelmezett antropológia korai szakaszában (s olykor máig is) az ismeretlen népekről szóló beszámolók olyan korai példányait használták „alapismereti szakirodalomként”, amelyeket misszionáriusok, utazók, tengerészek, kereskedők vagy rabok jegyeztek föl, vagyis korántsem az idő és tér egységében elfogulatlanul gondolkodó lokalitáskutatók. A korai antropológiai művek a „Másikról” megformált leírásai valamiért ragaszkodtak ahhoz, hogy időben távoli, de térben lokalizálható jelenségekről beszéljenek, vagyis a nyugati történetírás szakmai normatívái alapján egy feltételezett fejlődésfolyamat korábbi szakaszán helyezték el „primitívjeiket”. Ezt az „egy-hangúságot” (mint James Clifford nevezi) a tudományos igényű etnográfia felváltja egy olyan kitüntetetten allegorikus szinten, amelyen egy-egy tapasztalat, tény, megfigyelés azután magyarázatra érdemesül, rendszerbe illeszthetővé válik, interpretációval bővül, s ez adja azt a szöveget, amely az intim dialógusok és száraz adatbázisok egyvelegéből összeállítható volt. (E két utóbbi bekezdés kérdésköreiről bővebben lásd Atkinson 1999, Clifford 1999).

Még súlyosabb a terep és a kutató időkészletének inkompatibilitása, vagyis a félreértelmezés lehetősége, ha a kutató a maga kultúrájának mikroméretű rekonstruálását próbálja a terepen kialakítani, vagy ha minden jelenséget, amely változásra, az idő múlására vall, mint a tovaszökkenő „aranykor” végét, az értékpusztulás bizonyosságát kezeli, s szinte a jövőbe vetíti magának a fölismeret helyi kultúrájának totális pusztulását is. Amit jövőnek nevez, az a jelen fényében értékelhető számára, s ez a korábbi eseményeken alapul: vagyis a jelen élményéből rekonstruálja a múltat és jósolja a jövőt, egyszerre narratívát alkot, amely eleve azzal kezdődik, hogy megvan a vége, mintegy keretezi csupán a jelent – holott eredeti szándéka épp a jelen értelmezése volt. Ha adatokra épül értelmezése, akkor nemcsak másodlagossá teszi a narratívákat, de műve lehetséges értékelését immár harmadlagossá fokozza le, megtoldva azzal, hogy szókészlete, szintaxisai, jelentéshordozó értelmezésének egésze legfőképp a saját kultúrájában szokásos diskurzust követik. Ekként – ha mondjuk egy magyar antropológus hallgató kecsua értékrend-elemzésbe kezd – az egykor ikonikus, szóbeli vagy írásos forrásokból építkező amerikai indiánkutató elemzését szükségképpen amerikai interpretációval kapja, s a szóra érdemes diskurzust mindjárt az amerikai és a magyar tudományos diskurzuselemzések szintjén kezdheti, valójában szinte messzebb az indiánoktól, mint ha feléjük sem pillant érdeklődő tekintetével.

Az idő nyomában járva persze itt nemcsak a narrációk érvényességének problematikájába ütközünk, hanem mindez magának az időfelfogásnak kérdéskörében is érint bennünket. A Nagy (nemzeti, globális, historikus) Történeteket a Kis (helyi, csoportszintű, mikroméretű, magánjellegű) Történetek megismerésére konvertáló kutatói magatartás először is magának a múltnak felülvizsgálatára kell elszánja magát, a korábban személyesnek tekintett történeteket társadalmi horderejüként kénytelen kezelni, s az elvont modell szinte mintamodellé alakul át a szeme előtt, a jelen vizsgálatában folytonossá konvertálódik, egész időisége megváltozik, új narratívaként jelenik meg a régi, s szinte lehetetlenné válik immár „ugyanazt” a történetet mesélni tovább. „A narratívák nemcsak jelentések struktúrái, hanem a hatalom struktúrái is. Az asszimilációs történetet az elnyomás elfedésére lehetett használni; az [indián] ellenállás narratíváját pedig a múltbéli kizsákmányolásból eredő károk megtérítésének, az igazságtételnek igazolására” (Brunner 1999:186). Így a narratíva nemcsak két- vagy többélű fegyver, de ugyanannak a társadalmi ténynek két aspektusa, ellenpontosítása, idői átformálása is. Legfontosabb formai elemei szerint a narratívában történet, diskurzus és elmondás játszik főszerepet: a történet idői eseménykapcsolatok absztrakt

sorozata, a diskurzus a megjelenített szöveg (képen, filmen, előadásban, filmben, vitában), az elmondás pedig maga a történet, mely a diskurzushoz épül. Ámde modell és viselkedés, tény és megértett esemény, felidézett kutatói tapasztalat vagy védekező technikával előadott interjúalany-nyilatkozat szinte véletlenül kerülhet csak azonos gondolatmenetbe: az időiség, az idősíkok megváltozása, az értelmezés struktúrájába beépülő kutatói tökéletlenség teszi, hogy immár korántsem ugyanaz a történet hangzik el. A történet és a tapasztalat között dialektikus viszony van, de kutatása helyszínére eleve egy történettel a fejében érkezik, domináns történettel, amelynek ideje nem a bennszülöttek ideje, hanem a kutatóké, finanszírozóké, egyetemeké, akadémiáké, disszertációs bizottságoké. Szerencsésebb esetben a bennszülöttet azután nem bántják jobban, mint addig, a kutatót pedig nem róják meg különbül, mint akkor, mikor történetmesélési szándékával kutatási terv formájában előállt. (Részletesebben lásd még Bruner 1999:181-196).

Az antropológus korunk „mesélője”, vagy hogy antropológikusabb példát hozzak: ő Mario Vargas Llosa Beszélője, aki hírt visz a helyi érdekű és perszonális jelentőségű eseményeknek, üzeneteket szállít barátok és ellenségek közt, hidat épít vagy rombol (saját morális belátása szerint) kultúrák vagy szubkultúrák között.

A szemléltetőeszköztől a szemlélet eszközéig

Kutatói élménybeszámoló, empirikus tapasztalat, belülről átélt kulturális minőségek rendszere, kívülállóként áttekintett struktúrák működés módja – ezek kínálóknak a szemlélődő ember számára, aki tárgyat választva, témáját kijelölve antropológiai munkára adja a fejét. Csekélyke eszköztár, törekeny módszerekkel, esendő „adatgyűjtővel”, saját narratíváit kérdéseiben és interpretációiban hordozó egyénnel, aki „rögzíteni” próbálja az idő mállasztó múlásának kitett társadalmi részvalóságokat.

Aki betéved ebbe a tudástartományba, jó eséllyel hihetetlenül eszköztelennek érzi magát. „Adatközlői” idegen nagyhatalom vagy legalább országoló intézmény követének tekintik majd, őszintén beszélni vele nem áll érdekükben. Titkaikat rejtene, intimitásukat őriznék előle, de hisz épp ezek érdeklik. Mondanak hát ezt-azt, ami talán tetszik a nadrágos embernek. S ha nincs kellő kontrollja, ha tévedni szeretne a saját narrációja érvényességét igazolandó, hát már kérdezni is tud úgy, hogy a válasz benne legyen... Majd, hogy ne vádolhassák tudománytalan elfogultsággal, „etnocentrizmussal”, előveszi a jegyzetömb mellett féltve őrzött kameráját, mely képes az időarányosan hiteles rögzítésre, az elhangzottak örökkéig tartó megőrzésére, az időiség „objektív” interpretálására.

S ha lehet, talán ekkor téved a legalaposabban.

Az idő mint politikai diskurzus-elem szerepe a társadalmi problematikákra érzékeny filmművészetben szinte közzismert jelenség. Elegendő talán, ha a filmművészet olyan időtálló alkotásaira utalok, mint az *Eper és vér*, a *Ha...*, a *Holt költők társasága*, a *Védőszínek*, a *Vannak változások* vagy a *Családragény*, máris egy korszakot, egy sajátos időiséget elbeszélő, és főként egy sajátlagos időbeniséget-korszakosságot sugárzó beszédmódra hivatkoztam. Vagy ha kevésbé a politikum, inkább az időátélés életmód- és életvilág-determinálta filmművészetére utalhatok, engedtessek meg néhány idői analógia: a „változatlan” idő az *Etűdök gépzenéjére*, a *Ványa bácsi*, a *Vannak változások...* képsoraiban; a „modern” idő Chaplin küzdelmes botladozásai körül; az „örök” idő Flaerthy *Nanook*, az eszkimójában; a funkcionális (pl. „profétai”) idő *Dziga Vertov* kamerája előtt, a „szakrális” idő a *Rubljov*, a *Stalker* filmszövegében, a „profán” idő Godard *Kifulladásig*-jában vagy a *Week-end*-ben; a „rejtekező” idő Zanussi *Védőszínek*-jében, vagy a prolongált „kortárs” idő a brazil, német és magyar televíziós *sappanoperák*ban, s a „ciklikus” idő Galla Ágnes *Velencei Karneváljában*, Füredi Zoltán – Busó filmjében – hogy klasszikusnál klasszikusabb időtechnikákat alkalmazó (Jancsó, Huszárik, Bergman, Fellini) varázslók életművét már ne is említsem.

Közhely persze, hogy a film a legszimplábban értelmezve is megállított valóság, folyékony idő, stb. Pusztán azért hivatkozom itt a megközelítésmódoknak ezt az „objektívált” változatát, mert az antropológiai terepmunka-eszközök közé is korszakosan beépült, s nem véletlenül csábítja azokat, akik a „sűrű leírás” (Clifford Geertz) módszerét és szemléletmódját mint antropológiai „metodológiát” követik akár képíróként, akár magnókezelőként. Mindezen eszközök és módszerek azonban drámaian nem tartalmazzák az időszemlélettel való számvetés igény(esség)ét. Holott a filmi idő sem valóságos, a vágásos rövidítésekkel, montázsokkal, belső vágással, át- tűnésekkel felcicomázott felvételek a legkevésbé sem „dokumentumai”, inkább csak olvasatai az időben történő eseményeknek. Avagy, hogy visszautaljak egy korábbi hivatkozásra, ismét csak narratívák, melyeknek időtartam-egysége a legkevésbé fontos szakmai elemnek tűnik, holott jól láthatjuk ma már, miként módosul az egykor „kép=valóság” értelmezés.

Az idő mérésében, megfigyelésében és meghatározásában a történeti alapú társadalomtudományokban Fernand Braudel művei óta kiemelt szerepet nyert az időtartamok meghatározása. Ha azt vizsgáljuk, mivé lett az idő a mai diskurzusokban, pl. az Öböl-háború eseménysorában, akkor visszafordíthatónak tetszik immár az időbeniség: maga a katonai előkészítés, a rakéta-támadás és térségi összecsapás órákat, napokat vagy heteket vett igénybe, a normális társadalmi élet visszaállításának folyamata évekre rúgott, a vallási-kulturális, adaptációs, civilizációs összecsapást rejtő jelenségek pedig hosszú időtartamokban mérhetők csupán (évtizedek, évszázadok vagy még több idő sorozatában). Az Öböl-háború egész jelenségsora ugyanakkor a térség fejlődésének, változásának egészében rövid pillanatnak tűnik a lokális történelem egészéhez mérve, a háború televíziós közvetítése pedig „egyes adásban” párhuzamossá, heteken át közvetlenül jelenvalóvá tette az eseményeket. Egyazon történésben az idők sokfélesége, egyugyanazon időszakban az időfelfogások sokasága folytatott háborút egymással. A médiaháború egyúttal időháború is.

A filmi idő a képfelvétel-történet elmúlt száz esztendejében maga is jelentős átalakuláson ment át: rövid jelenetenkénti felvétel és lejátszás után a hosszú snittek, a történetekkel egyidejű beállítások, a szimbolikus és valóságos idősíkokat egymásra vágó, egymásba keverő, együttes hatásukkal speciális effektusokat komponáló filmidő kap funkciót. Kiegészülve a „híradós” rövidegű, képi „próhír”-jel- legű tudósításokkal, jellegzetesen elválík a játékfilmes meseszöveg a dokumentumfilmes időkezeléstől, a visszaemlékező illusztráció a párhuzamos történetektől, a filmidőben kitartott, megnyújtott, lelassított mozgásig bezárólag számos időkezelési, időfelhasználási „nyelv” terjedt el. Ezek a mondanivaló súlyát, a történetek tempóját, az eseményszöveg sűrűségét vagy lazaságát hivatottak szolgálni – s még minderre ráépül a dramaturgiáikig megkomponált jelentéstartalom is, mely hangulati hatásával többféle idői síkot, időtávot, folyamatot, szakaszosságot vagy zaklatottságot, lelki tartalmat és befogadói percepciót képes kifejezni/meghatározni. így a beszélt és írott nyelvből már javarészt kivesző múlt idők (egykoron vala, egykoron lőtt, hajdan volt stb.) használata még szinte lehetséges a képi beszédmódban éppúgy, mint az ezt hitelesítő dialógusokban. Mindennek azonban csak pusztán technikai tartalma van az antropológus kutatói szemléletéhez képest. Aki számára egy esemény „a maga teljességében, folyamatában” egészében rögzíthetőnek tűnik, még nem kutató: lehet riporter, művész, tévéoperatőr, amatőr filmes és sok egyéb dicsre vágyó interpretátor, de nem antropológus. Az antropológia abban az értelemben, ahogyan csinálni kell, maga az állandóság, a szünettelen ottlét, az életmód- és életút-váltás terepe: ha egy hangyaboly érdekel, költözz bele, szerettesd meg magad, légy hangyává, akkor talán tudsz majd valamit mesélni, de ha csak a fát, az erdőt, a földrészt filmezed, azzal a hangyákról nem sokat árulsz el...!

A kutatás és a megnevezés joga azé, aki jelen volt, s azé, aki elfogadtatta magát, aki elfogadta a másságokat, akinek ráment az ideje „mássá lenni” és egyenes arányosan többet megérteni abból, amivé teljességgel úgysem lehet.

A kutató mint olyan alkotó, aki a megnevezés jogára vágyik, módját kell lelje a mássá válásnak és a megérteni vágyott kultúra beépített kódjainak megfejtőjéhez, értelmezőjéhez kell (lehet – ha lehet

egyáltalán) csatlakoznia. Megfigyelési eszközéből szerepet, szemléltető eszközéből szemléletet kell formálnia, ha nem antropológiát akar deklarálni, hanem antropológiául kíván megszólalni. S tudjuk jól, a közlésnek, a beszédnek nincs abszolút kezdete, a dialógus mindig befejezetlen folyamat, mert minden válasz újabb választ hordoz, megszakítása mindig ideiglenes, minden megszólalás már valamilyen formában válasz egy előző megnyilatkozásra, minden gondolat mások gondolatainak megváltozott folytatása: nevezhetjük ezt a tudás múltjának is, amelyet a beszéd valamilyen módon aktualizál (Bahtyin 1986:512). Az antropológus teremítő aktusa pedig nemcsak a kész mű és olvasóinak dialógusában kezdődik, hanem az élet és a lét, a világ egésze és társas tartalmai, a „mi” és az „ők” viszonya már önmagában időiséget hordozóak, így az univerzalitás homogén idejéből a helyi kutatás heterogenitásába „átlépni” már önmagában is időutazás, a kutatói élettérből a „terepre” átkerülni éppúgy idői mozgás, mint a kutatandó társadalom közös időkategóriáiba bekéredzkedni (Munn 1992:93-95).

Az idő mint integráló eszköz a hétköznapiakban és az ünnepek alakításában

Egykoron a tudományágak felosztásában – akkoriban még szó sem eshetett antropológiáról, hiszen „gyanús” fej elméletek kiszolgálójának tekintették leggyakrabban – a „néprajztudományra” jutott az a feladat, hogy a társadalmi ünnepek és hétköznapiak, a jellegzetes és a szokásbeli jelenségek figyelemmel kísérője legyen, a szociológiára pedig az, hogy makrováltozások vagy társadalmi tömegek működését, mozgását, szerkezetét, kapcsolatrendjét firtassa. Az antropológusok (akik ugyebár számos nyugati egyetemen vagy akadémián etnológusként szerepelnek a köztestületi csoportokban) már vehették a bátorságot, hogy a kiemelés, az egyedi kezelésmód specifikus eseteiről, a másságok közt a rítusok és beteljesülések rendszereiről hozzanak hírt, s érzékelhették, hogy az idő jelentése és jelentősége, a megnevezés és az érték kiválasztása kultúránként máskor és máshogyan történik.

A kortárs társadalomtudományi gondolkodásban már talán egyre inkább az a jellemző, hogy nem mesterkedik külön az egybe is tartozó, összeolvasható jelenségeket. így például az epizodikus vagy időtlen elbeszélések (kívülről ráolvasott vagy belül is egzisztáló ökológiáját) megnevezhették a *társadalmi tempó* fogalmában, s ebbe ötvözhatték a korszellem-jelenségeket, „az idők szava” élményét, a haladáselv fogalmát, a maradiság vagy haladáspártiság időképzeteit, a futurisztikus leleményeket stb. Ezek egyaránt hétköznapi ritmusokban mutatkoznak meg, egyének távolságában és kapcsolatrendjében szervesülnek, stabilitásban öltönek testet (vagy éppen a modernség mozgáslvűségében), történeti fejlődéstudatban, forradalmi időszakokban, alapvető változások korszakaiban, végtelen horizontú sodrásban élhetők át, egyszóval a lét ritmusát adják.

A nem határolható és célszerűsíthető *ritmus* (görög „rheo” szótóból) ugyanakkor irányjellegű áramlást-özönlést körvonalaz, eredetileg a görög életritmus szabályozásában főszerepet játszó „jó és rossz”, pompás és egyhangú napok közti egyensúly, meggyökeresedett dinamika formájában értelmezték. A ritmus elemi tartozéka a *folyamat* mellett a *megszakadás* (a statikus állapot), s e kettő „ellentmondásossága” adja a belső, stílusként átélhető morális értéket, a formák erkölcsi tartalmát, ezen belül (vagy ezáltal) például az állampolgári nevelés célját, akár a platóni köztársaság lakójának etikai karakterét, kinek egyéni élniakarása megengedi az öntevékenységet, de csak addig a határig, amíg *a többiekével harmóniában* marad. Ugyanezt a morális-mentális határt tartják érvényesnek a társadalomkutatók a törzsi, nagycsaládi, kisközösségi szintű társadalmi egységekre tekintve is: az egyén korlátozott társadalmi mozgása és kötődése a többiek mozgásához adja a „miénk” és „övék” közötti megkülönböztetést, a fizikai erő és hatalom kifejeződését, a társadalmi „erőgazdaság” működtetését, valamint a társadalmi rend és gazdaság egészének harmonikus mozgását. A társadalmi tempó így értelmezve (bővebben Maffesoli 1992: 179-202) az egyének testének, s magának a társadalmi testnek is (egyfajta „mezo-kozmosznak”, az egyéni mikrokozmoszok és világnagy makrokozmoszok közötti közvetítőnek) biztosítja távolságát a többiekétől, szervezi életmódját és életritmusát. E létfeltétel változása (pl. a munkaidő és szabadidő, illetve a kollektív és

magányos munka aránya, az érdekeltség és érintettség változása, az időgazdálkodás egyre gyakoribb „kívülről vezéreltsége” pl. családi időtöltésben, hétköznapi közös programokon, tévézéskor, diszkóban, iskolai oktatásban, túlórákban stb.) a *társadalmi téridőt* változtatta meg – vagy legalábbis ennek kezelési és átélési módjait. S miközben a társadalmi időélmény egy része „elvész” valahol a mesterséges tempók szabályozó hatása következtében, cserében sajnos nem áll helyre a természetes ritmusok hajdan kiegyensúlyozott rendje (pl. a természeti idő és egyéni időbeosztás aránya, az életritmus és „kozmosz” egymásra épülő teljessége, a munkatevékenység és pihenés egyensúlya), helyette azonban a közlekedéstől az étkezésig, a társas kapcsolatoktól az ünnepi alkalmakig mindenütt megkülönböztetődik a természeti és a társadalmi, az „elavult” és a „modern”, az „időszerű” és a „lejáró”. Magát a *társadalmi életritmust* is történetivé tették, dialektizálták, kommercializálták (példaként elég itt az afrikai táncok és utcabálok integráló szerepére, zenei vagy mozgás-hagyományaira gondolva a mai disc-jockey-k vezérelte mesterséges dinamikát, gépies időkezelést, repetitívvá visszafogott zenei gondolatközlést említeni, mint a társadalmi ritmus-rítusok formálisan visszakollektivizált formáját; vagy a távolságok és messziségek áthidalására beállított telematikai eszközöket, televíziót és telefont, faxot és filmközbeni reklámot nézni a maguk végtelen planétám „világfalu”-tempójában, s látni eluralkodni a mesterséges háló(zato)kba szervezett emberiség stressz-nyomorúságát mindenben, amelynek (legalább olykor, legalább félnapokra vagy órákra) egykor maga volt ritmus-meghatározója. A természet és a környezet közötti „átkelés” ma már egyre nehezebb, az „ünnepnap tudás” (kreatív létkiteljesítés) egyre kevésbé megtűrt, egyéni életritmus kialakítása vagy közös tempó elfogadása egyre kisebb esélyű, a társadalmi mozgások „rendje” vagy rendszere egyre erőteljesebben mechanizált, vagyis mind mesterségesebbé (és átpolitizáltabbá) válik: integráló hatást legfőképp az alkalmazkodási és igazodási kényszerek területén hoz, s maga a társadalom is olyan „fraktál-szerű” integratív egységgé válik, mely a folytonos átmenetben, végtelenített változásban képes önmagát a leginkább megnevezni.

Nem véletlen ezért, hogy a társadalom létértelmének és életmódjainak tudományos megközelítése a múlt értéke, a vágyott világ rangja felé keresgél, s a meg nem valósult múltbeli egyensúlyokat jövőképekben, pozitív változások képzeteiben keresi magának. Nincs itt már mód az idő mint emlékezet-eszköz és kollektív tudás kérdésére bővebben kitérni (lásd Assmann), s máskorra kell hagynom a társadalmi rítus-elemzések (lásd Turner 1997), avagy az idő mint átmeneti rítus-tartomány részletesebb boncolgatását is. Az antropológusra váró feladat nem több, de nem is kevesebb, mint a társadalmi időiségnek mind több és több szegmensét, jelentéstartományát, „elbeszélését” megismerni, megérteni és interpretálni. Az idő és az ember, az időiség és az emberélmény szimbiózisát megvilágítani, a társadalmi tevékenységfolyamat rejtett kétértelműségeire fölfigyelni, absztrakt és konkrét jelentéstartalmait megfejteni próbálni hallatlan nagy és meglepően szép feladat. S ha belátható, megcselekedhető feladat voltában nem korlátozna semmi más, csak az idő, már az sem ígérne életútnyi küzdésnél kevesebbet.

Befejezésül aligha szólhatnék ékeesebben, mint a kulturális antropológia egyik legtekintélyesebb egykori kutatója, E. E. Evans-Pritchard, aki a nuerekről az egalitáriánus angol nosztalgia felidézőjeként így ír (hivatkozva Clifford 1999:167-168): „társadalmukban nincs úr és nincs szolga, csak egyenlő személyek, akik Isten legnemesebb teremtményeinek tartják magukat”. S hogy e „történelem nélkülinek” nem igazán nevezhető társadalom miként éli át az időt, halljuk Evans-Pritchard interpretációját: „Bár az időről és az idő elemi egységeiről beszéltem, a nuereknek nincs a mi nyelvünk ‘idő’ szavával egyenértékű kifejezése, és éppen ezért nem tudnak úgy beszélni az időről, ahogy mi, mintha az valami tényleges dolog lenne, ami múlik, ami elvesztegethető, ami megtakarítható és így tovább. Nem hiszem, hogy bármikor is tapasztalták volna azt az érzést, hogy az idő múlásával kell viaskodniuk, vagy hogy egy elvont időhöz kellene igazítaniuk cselekedeteiket, mert ők olyan konkrét tevékenységek segítségével igazodnak el az életben, amelyek maguk is általában könnyed, pihentető jellegűek. Az események logikus rendben követik egymást, de nem szabályozza azokat egy absztrakt rendszer, nem létezik olyan autonóm archimédeszi pont, amelyhez precízen kellene igazítani a tevékenységeket. A nuerek szerencsések”.

Irodalom

- Abélès, Marc – Jeudy, Henri-Pierre (dir.) 1997. Temps et symboliques du pouvoir. In: *Anthropologie du politique. IV. partie*, Paris, Armand Colin, 209-271.
- Assmann, Jan 1999. *A kulturális emlékezet*. Atlantisz, Budapest.
- Ariès, Philippe 1987. A megszelídített halál. In: *Gyermek, család, halál*. Budapest, Gondolat Kiadó, 353-413.
- Asiró, Anna Maria 1989. On turning the World upside down – by dressing up. In: *Ethnologica Fennica*, Vol. 17., 29-39.
- Atkinson, Paul 1999. A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja. In: Thomka Beáta – N. Kovács Tímea (szerk.) *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat Kiadó, Budapest, 121-194.
- Bahtyin, Mihail 1982. *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Budapest, Gondolat Kiadó, Bevezetés és a III. fejezet.
- Bergmann, Werner 1990. Az idő a szociológiában. In: Gellériné Lázár Márta (szerk.) *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 117-174.
- Bensa, Alban 1997. Images et usages du temps. In: *Terrain*, No. 29., 5-18.
- Bíró Dávid 1983. *Ellenkultúra Amerikában*. Gondolat, Budapest.
- Boglár Lajos 1998. *Időszemlélet az amerikai indián kultúrákban*. ELTE Kulturális Antropológia Tanszék, Előadásvázlat, 3. old.
- Borges, Jorge Luis 1987. *Az idő újabb áfofolata*. Gondolat, Budapest.
- Borges, Jorge Luis 1992. *A halhatatlanság*. Európa, Budapest.
- Borges, Jorge Luis 1999. Az idő. In: *Borges válogatott művei IV. (Az őt kastély)*. Európa, Budapest, 118-132.
- Bourdieu, Pierre 1990. Gazdasági gyakorlat és idő. Az algériai parasztok időkezelési attitűdjei. In: Gellériné Lázár Márta (szerk.) *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 48-59.
- Braudel, Fernand 1979. *Le temps du monde*. In *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV^e-XVII^e siècle, tome 3*. Paris, 11-70. Magyarul: *Világtörténet*, 1980/1. 3-68.
- Bruner, Edward M. 1999. Az etnográfia mint narratíva. In: Thomka Beáta – N. Kovács Tímea (szerk.) *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat Kiadó, Budapest, 181-196.
- Clifford, James 1999. Az etnográfiai allegóriáról. In: Thomka Beáta – N. Kovács Tímea (szerk.) *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat Kiadó, Budapest, 151-179.
- Crang, Mike 1994. Spacing Time, Telling Time, and Narrating the Past. In: *Time and Society*, Vol. 3., No. 1., 29-45.
- Crump, Thomas 1998. Az idő. In: *A számok antropológiája*. Édesvíz Kiadó, Budapest, 98-109.
- Currie, Marc 1999. Elbeszélés, politika, történelem. In: Thomka Beáta – N. Kovács Tímea (szerk.) *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat Kiadó, Budapest, 19-38.
- Descola, Philippe 1993. Az oksági magyarázat. In: Descola – Lenclud – Seven – Taylor: *A kulturális antropológia eszközei*. Századvég, Budapest, 13-73.
- Eliade, Mircea 1987. *A szent és a profán*. Európa, Budapest, 61-106.
- Eliade, Mircea 1998. *Az örök visszatérés mítosza*. Európa, Budapest, 81-137.
- Elias, Norbert 1999. *A szociológia lényege*. Napvilág Kiadó, Budapest, 150-182.
- Evans-Pritchard, Edward Evan 1940. *The Nuer*. Clarendon Press, Oxford.
- Fabian, Johannes 1983. *The Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Columbia University Press, New York.
- Faragó Tamás 1999. *Tér és idő – család és történelem. Társadalomtörténeti tanulmányok (1976-1992)*. Bíbor Kiadó, Miskolc.
- Fejős Zoltán 1996. Kollektív emlékezet és az etnikai identitás megszerkesztése. In: Diószegi László (szerk.) *Magyarságkutatás 1995-1996*. Teleki László Alapítvány, Budapest.
- Fekete László 1993. Idő, átalakulás és történelem. A világ idői a felvilágosodás kezdetéig. *Filozófiai Figyelő*, XIV. évf., 5-46.
- Gennep, Arnold van 1909. *Les rites de passage*. Paris.
- Gell, A. 1991. *The Anthropology of Time*. Oxford.
- Gellériné Lázár Márta (szerk.) 1990. *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Akadémiai, Budapest.
- Grünbaum, Adolf 1966. Van-e az időnek „folyása”, van-e időbeli „történet”? In: Simonovics I. – Beke A. (szerk.) *Szemelvények a dialektikus materializmus köréből*. Tankönyvkiadó, Budapest, 291-303.
- Hall, Edward T. 1983. *The Dance of Life. The Other Dimension of Time*. Anchor Press, Garden City.
- Ingold, Tim 1995. Work, Time and Industry. In: *Time and Society*, Vol. 4., No. 1., 5-28.
- Kamper, Dietmar – Wulf, Christoph 1998. *Antropológia az ember halála után*. Jászóveg Műhely Kiadó, Budapest.
- Király Jenő 1992. *Frivol Művésza*. Magyar Filmintézet, ELTE, Budapest.
- Kunt Ernő 1987. *Az utolsó átváltozás. A magyar parasztság halálképe*. Budapest, 43-83, 181-235.
- Laburthe-Tolra Philippe – Warnier Jean-Philippe 1993. *Ethnologie – anthropologie*. Paris, P.U.F., 48, 368.
- Leach, Edmund R. 1983. Két tanulmány az idő szimbolikus ábrázolásáról. In: Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.) *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 137-155.

- Maffesoli, Michel 1992. „Le rythme social”. In: *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. Paris, Grasset, 179-202.
- Mészáros András 1999. A szociális idő. In: *Fórum Társadalomtudományi Szemle*, No. 1:73-79
- Mészáros András 1999. *A szociális idő. Filozófia és irodalom*. Kalligram, Pozsony.
- Nunn, Nancy D. 1992. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. In: *Annual Review of Anthropology*, No. 21., 93-123.
- Neher, André 1976. *The View of Time and History in Jewish Culture*. The Unesco Press, Paris.
- Östör Ákos 1993. *Vessels of Time. An Essay on Temporal Change and Social Transformation*. Oxford University Press, Oxford.
- Picht, Georg 1999. A történelem tapasztalata. In: *Világosság*, 1:70-73.
- Pócs Éva 1983. Tér és idő a néphitben. In: *Ethnographia*, 94., 177-206.
- Pronovost, Gilles 1996. *Sociologie du temps*. De Boeck Université, Bruxelles, Paris.
- Ricoeur, Paul 1999. Emlékezet – felejtés – történelem. In: Thomka Beáta – N. Kovács Tímea (szerk.) *Narratívák 3. A kultúra narratívái*. Kijárat Kiadó, Budapest, 51-68.
- Szabó Gábor 1999. Idő és igazság a logikában. In: *Világosság*, 1:66-69.
- Thompson, Edward P. 1990. Az idő, a munkafegyelem és az ipari kapitalizmus. In: Gellériné Lázár Mária (szerk.) *Időben élni. Történeti-szociológiai tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 60-116.
- Turner, Vidor W. 1997. Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Bohannon, Paul – Glazer, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 675- 711.
- Virilio, Paul – Lotringer, Sylvère 1993. *Tiszta háború. Tartóshullám*, Balassi, Budapest.

Elektronikus forrás:

- Lire le temps / Reading the Time. Mots Pluriels: Revue électronique de Lettres caractère internationale, Vol. 1., No. 1. 1996. |lásd: www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP197index.html

Antropológiai – etnológiai – kultúratudományi kislexikon

LAJOS VERONIKA

„Legyen ez idővel majd a mindannyiunk számára elfogadható első szaklexikon...!”

Az antropológia legyen, van, lesz és muszáj lennie hazánkban is! – talán valami ilyesmivel lehetne egyféleképpen megragadni AGA munkásságának azt az oldalát, amivel következetesen és rendíthetetlenül az antropológia magyarországi intézményesülési, professzionalizációs folyamatának előmozdítása érdekében végzett sokféle tevékenységet. Csak hogy párat említsünk ezek közül: a Magyar Kulturális Antropológiai Társaság elnöki tisztségének betöltése, a szociál- és kulturális antropológia OTDT-beli jelenlétének és érdekeinek képviselése, részvétel a szak egyetemi oktatásában, tanítványok szakmai és emberi kibontakozásának támogatása, gyűjteményes kötetek, fordítások, szakantropológiai munkák megjelentetése, folyóirat- és kötetszerkesztések stb. AGA fáradthatatlan, kitartó és lelkes elköteleződésének eredménye a Etnoregionális Munkafüzetek 108. kiadványaként online megjelent kötet is, ami az *Antropológiai – etnológiai – kultúratudományi kislexikon* címet viseli. A kötet megszerkesztésében részt vett AGA mellett Papp Richárd, Szász Antónia, Hajdú Gabriella és Varga Andrea is.

A kötet nemcsak a szerkesztők és a szócikkeket készítő szerzők munkáját dicséri, hanem AGA széles körű tájékozottságáról, inkluzív szemléletéről és elképesztően hatalmas munkabírásról is tanúskodik. Ahogy sajátos stílusában maga is vall a szerkesztői munkáról: „A glosszárjum jelenlegi állapota nem több, mint kezdemény, kísérlet, kihívás, amolyan Nulladik Változat, amely arra a célra szolgál, hogy mindenki belemárthassa töltőtollát, kritizálja, ki akarja egészíteni, írni akarjon egy jobbat és teljesebbet. S ha ez teljesül, a kísérlet elérte célját. A szócikkek javát egyedül komponáltam, sokan ígértek segítséget a két és félezer tervezett szócikkhez, de csupán néhányan küldtek el megírt változatot, ezeket bele is építettem, minden szócikket szerzői névvel ellátva. Őket minden tekintetben szerzőtársaknak tekintem, ahogyan hasonló hálával tartozom szerkesztői, fordítói, szöveggondozási munkákért sok más Kollégának és Hallgatónak is...” (4. oldal)

Az interdiszciplináris nyitottság és odafordulás, kíváncsiság, a helyi komplex világok minél több szempontú megértése hajtotta őt arra is, hogy a kötetben a „kortárs társadalomtudományi területek közül a történettudományi, politológiai, szociológiai, néprajztudományi, társadalomlélektani, kultúraelméleti és kommunikációs tudásbázisból” (6. oldal) építkező szócikkek kerüljenek be: fogalmak, elméletek, etnikai csoportok, kutatók, kutatási témák, témakörök és területek stb.

AGA, nélküled soha nem jött volna létre ez a kötet, ez az eredeti elképzelés alapján folyamatosan alakuló, bővülő és megújuló *work in the making*, ami „idővel majd a mindannyiunk számára elfogadható első szaklexikon”-ként tölti be széles körben szerepét!

Szerkesztői megjegyzés:

A kötet teljes közlésére nincs lehetőségünk. Bárki számára szabadon elérhető, használható, újragondolható, tanítható vagy éppen tanulható az alábbi felületen:

<https://mek.oszk.hu/10200/10291/10291.pdf>

A MAGYAR KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIAI TÁRSASÁG KORÁBBI KIADVÁNYAI

Kultúrákutás és narratíva, Szász Antónia – Kirzsa Fruzsina, szerk. L'Harmattan – MAKAT, Budapest, 2013.

A kultúra rejtelmek. Kapitány Ágnes köszöntése, szerk. Szász Antónia – Kirzsa Fruzsina, MAKAT, Budapest, 2014.

Mwomboko. Köszöntő kötet Sárkány Mihály 70. születésnapjára, szerk. Schiller Katalin – Tóth-Kirzsa Fruzsina, MAKAT – ELTE BTK Néprajzi Intézet, Budapest, 2014.

Már a múlt sem a régi... – Az új magyar mitológia multidiszciplináris elemzése, szerk. Hubbes László Attila – Povedák István, MAKAT Modern Mitológiakutató Műhely Könyvek 1., MAKAT MoMiMű – MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged, 2015.

Tapasztalatból ballottam... Alternatív világképek, összeesküvés elméletek társadalomtudományi elemzése, szerk. Povedák István – Hubbes László Attila, MAKAT Modern Mitológiakutató Műhely Könyvek 2., MAKAT MoMiMű – MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged, 2018.

Idegenvalóságok – Az idegenség mítoszai I-II., szerk. Hubbes László Attila, MAKAT Modern Mitológiakutató Műhely Könyvek 3., MAKAT MoMiMű – Státus Kiadó – Erdélyi Múzeum Egyesület, Csíkszereda – Kolozsvár, 2020.

A tudás mítoszai. Kapitány 70., szerk. Antalóczy Tímea – Povedák István, MAKAT Modern Mitológiakutató Műhely Könyvek 4., MAKAT – MOME, Budapest, 2020.

A MAKAT Könyvek / MAKAT Series keretein belül:

The Anthropology of Encounters / A találkozások antropológiája, szerk. Lajos Veronika – Povedák István – Régi Tamás, MAKAT Könyvek I., MAKAT, Budapest, 2017.

Antropológia – Gondolkodás – Alkotás. A. Gergely András köszöntése 70. születésnapja alkalmából, szerk. Bali János – Papp Richárd – Povedák István – Szász Antónia – Tomory Ibolya, MAKAT Könyvek II., MAKAT, Budapest, 2022.

Az Antroport Könyvek sorozat megjelent kötetei:

Hozzáférhetők a Magyar Elektronikus Könyvtárban: [Antroport Könyvek](#)
Sorozatszerkesztő: A.Gergely András.