

Kisdi Barbara

Az ökotudatos életmód metamorfózisai

Farkas Judit (2017): *Leválni a köldökzsinórról. Ökofalvak Magyarországon*
Pécs – Budapest: L'Harmattan – PTE

Jómagam szociológus hallgatóimnak mindig föladom szakirodalomként Farkas Judit valamelyik tanulmányát. A hallgatók eleinte nemigen értik, mi közük nekik az ökofalvakhoz vagy a Krisna-völgyhöz (ami maga is ökofalu), vagy hogy milyen hozadéka lehet egy komoly szociológus hallgató számára, ha beleássza magát egy ilyen marginális témába. Aztán megértik: azért kell Farkas Juditot olvasni, mert az írásain keresztül világossá válik, hogyan beszélhetünk a saját társadalmunkról, magáról az emberről úgy, hogy egy látszólag szélsőséges társadalmi gyakorlatból indulunk ki, hogy aztán behelyezzük a témát abba a szélesebb összefüggérendszerbe, amelyben már bármelyikünk helyet kaphat, és amely már jóval túlmutat önmagán. Az ökofalu-koncepció távolról sem csupán az ökofalvokról szól, ám annak megértéséhez, hogy még mi mindenről, feltétlenül Farkas Juditot kell olvasni.

Az ökofalvak kutatása nem új jelenség, de nem is igazán régi. A nemzetközi vizsgálatok eleinte az ökofalvak szociális hálóival, a helyi közösség létrehozásával és fenntartásával foglalkoztak (Kanter 1972; Abrams et al. 1976; Zablocki 1980; Metcalf 1986; Greenberg 1993), ám nem világítottak rá a fenntarthatóság problematikájával való kapcsolatra (Wagner 2012: 82). A 2000-es években már inkább jellemző, hogy a szerzők az ökofalvak témáján keresztül szélesebb társadalmi-gazdasági kérdéseket feszegetnek, és az ökofalvak létrejöttének okaira, az energiafelhasználás, illetve az „ökológiai lábnyom” problémájára fókuszálnak (Brown 2004; Simon et al. 2004; Tinsley és George 2006). Ezen vizsgálatok jó része természettudományi paradigmára épül, ám társadalomtudományi szempontok alapján tárgyalják az ökológiai fenntarthatóság kérdéskörét (energiafogyasztás, energiaellátás, termelés, önellátás, biodiverzitás stb.) (Bissolotti et al. 2006; Dowling 2007; Raberg 2007; DePasqualin et al. 2008; Mayerhofer 2009). Ekkor már több mikroszintű vizsgálat kereste a választ arra a kérdésre, hogy adott ökofalvak esetében milyen célok és eszmék határozzák meg a helyi tevékenységeket (Mulder et al. 2006; DePasqualin et al. 2008; van Schyndel 2008; Ergas 2010; Jones 2011; Tolle 2011).

Felix Wagner az ökofalvak kutatásának tendenciáit bemutató tanulmányában (2012) megkülönböztette egymástól az egyén, a közösség és a kultúra szempontjából vizsgálódó kutatásokat. Az egyéni perspektívát előtérbe helyező munkák az egyéni döntések, az élményvilág, az identitáskonstrukció vagy az életminőség értelmezéseinek keretében elemzik az ökofalusi életmódot (Simon et al. 2004; Mulder et al. 2006; Moore és Wight 2007; Sluiter 2007; Kirby 2003, 2009; Bohill 2010; Tolle 2011). A szociológiai, illetve a társadalmi rendszer felől közelítő elemzések elsősorban a „község” szociológiai fogalmát értelmezik ökofalusi példákon keresztül (Grundmann et al. 2006; Meijering 2006; Yilmaz et al. 2011), illetve az ökofalusi közösségek „fejlődéstörténetét” vizsgálják (Kirby 2003; Forster és Wilhelmus 2005; Meijering 2006; Meijering et al. 2007; Jones 2011). A nemzetközi terepen is fontos szempont az ökofalusi közösségek szerkezeti és funkcionális elemzése (Brenton 2009; Kunze 2003, 2009). Az ökofalvakban alkalmazott technológiák vizsgálata is jelentős dimenzió (Moore és Wight 2007; Nathan 2009). Több kutatás is górcső alá vette az egyén és a közösség viszonyának kérdését (Meltzer 2000; Forster és Wilhelmus 2005; Kunze 2009; Holleman 2011; Jones 2011), amelynek szerves részét képezi az értékek és normák újra-fogalmazása (Wight 2008; Nathan 2009). Az ökofalvak kitűzött céljainak eredményességét elemzi több tanulmány (Mulder et al. 2006; DePasqualin et al. 2008; Ergas 2010), amelyek azonban Wagner kritikája szerint (2012: 87) sokkal inkább értelmező szövegek, mintsem strukturált és érvényesként elfogadott elemzések. Jó néhány írás arra keresi a választ, miként hasznosítható az ökofalusi tapasztalat és megoldáskészlet más területeken, illetve a városi gyakorlatban (Simon et al. 2004; Fischetti 2008; Centgraf 2009; Grizzuti 2009; Kunze 2009). Ezek többnyire arra a következtetésre jutottak, hogy az ökofalvakban felhalmozott tudások az ipari társadalom paradigmájának átformálására ugyan nem alkalmasak, ám helyi szintű megoldásokat sokféle módon kínálnak a fenntarthatóság kérdéskörével kapcsolatban. Az etnológiai-kulturális vizsgálatok résztvevő megfigyelésen alapulnak, s a kulturális szféra, illetve a mindennapi élet leírását adják, nagy hangsúlyt helyezve az egyén és a csoport egymásra hatására (Meltzer 2000; Chitewere 2006; Moore és Wight 2007; Kiffmann 2009; Sanguinetti 2012). Ezen kutatások témái gyakran párhuzamban állnak a szociológiai közösségvizsgálatokkal.

Farkas Judit munkájának fontos értéke, hogy holisztikus szemlélete és interdiszciplináris megközelítésmódja miatt nem választja szét a fent említett témákat, hanem azokat egymás viszonyrendszerében, kölcsönhatásában értelmezi, s éppen az adja írásai relevanciáját, hogy a mikroszintű kutatások eredményeit makroszinten, az alternatív társadalmi mozgalmak, az ökológiai paradigma, illetve az értékváltozások perspektívájában tárgyalja.

A tanulmánykötet, amelyet megtisztelő feladatomban bemutatni, a szerző habitációs eljárásának alapjául is szolgált. A Krisna-völgygel Farkas Judit már régóta foglalkozott, majd jó tíz évvel ezelőtt egy projekt keretében kiterjesztette a vizsgálatot más ökofalvakra is, s 2007 és 2011 között már OTKA-kutatás keretében vizsgálta az ökofalusi létmód által felvetett kérdéseket. Ez a kötet tehát összegzése annak az életműnek, ami Farkas Judit ökofalvakkal kapcsolatos eddigi munkásságához kötődik. Összegzés annak ellenére, hogy inkább esszenciának lehetne nevezni, hiszen különböző szempontok alapján megírt tanulmányok gyűjteményét tarthatjuk a kezünkben, mégis összegződik benne mindaz az ismeret és tudás, amit a szerző tízéves kutatómunkája alatt felhalmozott. Sőt, az erőteljesen önreflexív bevezetés még további esélyt teremt az olvasó számára, hogy megismerje a téma kutatástörténetét, vizsgálati lehetőségeit, a problémakör kutatásának további vetületeit – de úgy, hogy közben feltárul előt-

tünk az a preferenciális keret is, amely Farkas Judit témaválasztásait megmagyarázza. Ezek pedig soha nem véletlenszerűek, hanem mindig abból a belső logikából erednek, ami egyben tükrözi a kutatott közösségek preferenciáit is. Így eshetett a választás azokra a témákra, amelyekkel a kötetben találkozhatunk. Ilyen – elsőként – az ökofalvak nemzetközi és hazai történetének bemutatása („Kicsi kis hősök”), hiszen a történetiség rendkívül fontos az önaazonosság értelmezésében, illetve annak érdekében, hogy el tudjuk helyezni az ökofalvakat egy szélesebb történeti-társadalmi kontextusban. Ezzel kapcsolatban a szerző visszanyúlik egészen a 16–17. századig, hogy világossá tegye az ún. „megalkotott közösségek” koncepciójának történeti perspektíváját, illetve a zöldmozgalmak széles ideológiai keretében helyezi el az ökofalvakat. Felhívja a figyelmet arra is, hogy a vidékre irányuló migráció szintén múltba nyúló gyökerei ugyancsak figyelemre méltó keretet adnak az ökofalu-koncepciónak, mivel sok ember számára ez jelentette a megoldást ugyanazokra a környezeti aggodalmakra, amelyek az ökofalvakat is életre hívták.

Farkas Judit hangsúlyozza, hogy az ökofalvak, az alternatív közösségek többségéhez hasonlóan, proaktív közösségeknek tekinthetők, vagyis nem csak megfogalmazzák a társadalmi problémákat, hanem – mivel lakói sok esetben magasan képzett szakemberek (közöttük több agrármérnök, ökológus, környezetmérnök, biológus, botanikus, kertészmérnök, informatikus, közgazdász, meteorológus vagy pszichológus van) – a gyakorlatban is képesek megvalósítani jobbító terveiket: kísérleteznek, példát kínálnak, erős küldetéstudattal, így távolról sem „utópikus menekülőknek”, hanem sokkal inkább a világ (!) „társadalmi-ökológiai rendszerébe mélyen beágyazott résztvevőinek tekintik magukat” (Farkas 2017: 22). Ez a kísérleti attitűd érthetővé teszi az ökofalvak sokféleségét is.

Mert mi is az ökofalu? Noha a szerző rávilágít a definíciós nehézségekre és sokféleségre, igyekszik általános meghatározást adni:

Az ökofalvak – a (különböző) definíciók és szándéuk szerint – a természeti környezetükbe a lehető leghatékonyabban és károsítás nélkül illeszkedő települések. Lakóik ennek elérése érdekében vegyszermentes gazdálkodást folytatnak, az építészetben, hulladékkezelésben, szennyvíztisztításban természetbarát technológiákat alkalmaznak, és megújuló energiaforrásokat használnak. Visszafogott fogyasztásra törekednek, ami a természeti erőforrásokkal való takarékoskodás mellett az újrahasznosítás elvét is magába foglalja. Mindezt egy helyben tartják megvalósíthatónak, a koncepció alapja a lokalizáció, a lokális közösség: szeretnének helyben megélni, kereskedni, kikapcsolódni. Autonómiára és önellátásra törekvő közösségek, melyeknek célja: „leválni a köldökzsinórról”, azaz a lehető leginkább függetlenedni a különféle függést, kiszolgáltatottságot okozó hálóktól, legyen az szociális, infrastrukturális vagy gazdasági háló (Farkas 2017: 21–22).

Az ismert elnevezés ellenére Magyarországon 1999 óta az „élőfalu” elnevezés is bekerült az önreprezentációs diskurzusba, amikor megalakult a Magyar Élőfalu Hálózat. A névválasztást az alapítók éppen az ökofalu, pontosabban az „öko” kifejezés popularizációjával és az ebből következő degradálódásával magyarázták, ennek ellenére többen ma is inkább – a kívülállók számára is jobban ismert – ökofalu elnevezést használják. A Magyar Élőfalu Hálózat a megalakulása óta tagja a nemzetközi Global Ecovillage Networknek, amit 1994-ben hoztak létre. Ma a Galgahévízi ökofalu, Gömöröszlős, Gyűrűfű, Krisna-völgy (Somogyvámos), MAGfalva (Monor), Máriahalom Biofalu, a Nyimi Óko Közösség, a Nagyszékelyi Közösség, az Ormánság Alapítvány (Drávafok–Markóc), a Szeri Ökotanyák Szövetsége (SZÖSZ, Ópusztaszer és környéke), a Természetes Életmód Alapítvány (TEA, Agostyán) és

Visnyeszéplak alkotják a Magyar Élőfalu Hálózatot (Farkas 2017: 10), amelyben ma körülbelül 500 fő él. Sokféleségükről így ír Farkas Judit:

megtalálható közöttük a legmodernebb alternatív technológiára alapozó (Galgafarm), a technológiát a lehető leginkább kiiktató (Krisna-völgy, Visnyeszéplak) és a kettőt ötvöző falu (Gyűrűfű); az elzárkózásra hajló és a teljesen nyitott közösség; és vallási-ideológiai háttérük is sokféle (New Age, Krisna-hit, katolicizmus, „csak” zöld ideológia). Létezik zöldmezős beruházásként létrejött ökofalu (Galgafarm, Krisna-völgy), és voltak olyan kezdeményezések is, ahol egy már létező és funkcionáló települést igyekeztek ökofaluvá átalakítani (Gömörszőlős). A magyar ökofalvak többsége azonban vagy elnéptelenedett falu helyén (Gyűrűfű), vagy gazdaságilag és társadalmilag hátrányos helyzetben lévő településen, illetve ahhoz kapcsolódva jött létre (Krisna-völgy, Visnyeszéplak), éppen e falvak viszonylagos elszigeteltsége és többé-kevésbé ép természeti környezete miatt. A mozgalom legfiatalabb tagjával,¹ a SZÖSZ-szel pedig egy újabb településtípus, az (öko-)tanyabokor került be a magyar palettára (Farkas 2017: 33).

A kötet címadó tanulmánya arra a közös törekvésre utal, ami a legáltalánosabb definícióban is hangsúlyt kapott: „Leválni a köldökzsínorról”. A tanulmány A szabadság mint függés és függetlenség a magyar ökofalvakban alcímet viseli, megjelölve azt a központi témát, aminek segítségével feltárható az az alternatív látásmód, az a sajátos szemszög, ami „a többségitől eltérő értelmezését adja a világnak” (Farkas 2017: 41). A szabadságfelfogás kettősségének elemzése rávilágít arra, miként értelmezhető a függetlenség és a függés egyaránt a szabadság zálogaként: függetlenedés a károsnak ítélt fősodorbéli gazdasági, társadalmi, etikai és környezeti trendektől, ugyanakkor a függés fontosságának hangsúlyozása a természettől, a közösségtől, az emberi kapcsolatoktól. Ezek a viszonyulások számtalan módon kifejezik azt a társadalomkritikát, amely alapját képezi az ökofalvak létrejöttének és működésének: ilyen a jelenlegi világ ökológiai, gazdasági, fogyasztási, morális folyamatainak fenntarthatatlanként, önpusztítóként való értelmezése, s ebből adódóan egy komplex, ökológiai, társadalmi, gazdasági és morális/spirituális összeomlás víziója. Az ökofalvak ezeknek a problémának lehetséges megoldási kísérleteként tekintenek önmagukra. Szintén társadalomkritikaként értelmezik maguk az ökofalusiak is az időfelhasználás ökofalusi módjait, ami szoros kapcsolatban áll a közösségteremtés vágyával és a megvalósítás mintáival. Hiszen a közösséget (amely ezekben az esetekben mindig megalkotott) egyfelől erőt adó intézményként értelmezik valamennyi ökofaluban, másfelől azonban az egyéni törekvéseken és alkalmazkodóképességen múlik, hogy nem válik-e – éppen a természet által diktált idővel való folyamatos küzdelem miatt – korlátozó erővé (erre a problémára a szerző több tanulmányban is visszatér). Az időfelhasználás azért is kíván meg alternatív megoldásokat, mert a városi értelmiség vidéki életmódja se nem városi, se nem falusi: „egyszerre követik [...] az agrártársadalmakra jellemző feladatokra orientált időfelosztást, és az ipari munkához való igazodásból kialakult »városi« időfelosztást” (Farkas 2017: 52). A tanulmányban – és az egész kötetben – megjelenő egyéni élethelyzetek, értelmezések, ellentmondások és dilemmák emberi közelségbe hozzák az elméleti fejtegetéseket, és sűrű leírásként tárja eléink a szerző a lehetséges valóságokat. Ez a holisztikus interpretáció ugyanakkor folyamatos önreflexióra sarkall, ahogyan azt Farkas Judit is hangsúlyozza: „A közöttük végzett munkám egyik legnagyobb tapasztalata valószínűleg az az értelmező munka, amely ezt az életformát folyamatosan áthatja, és ami a kutatót is óvatos kijelentésekre, és eredményei folytonos újragondolására intik” (Farkas 2017: 15). Így lehetett fontos konklúzió, hogy

1 Ma már a Nyimi Közösség a Magyar Élőfalu Hálózat legfiatalabb tagja.

szabadság és kötöttség (...) nem zárja ki egymást, amit egyrészt a szabadság alternatív értelmezése tesz lehetővé. Másrészt a szabadság mindig a különböző szabadságok összehangolásából alakul ki. Az ökofalusiak esetében a természet általi irányításnak és a közösséghez való alkalmazkodásnak az elfogadása jelenti ezt a szabadságfelfogást. Ugyanakkor a modernitás kínálta lehetőségként a mérlegelés, választás és végül a kilépés szabadsága is az övék (Farkas 2017: 53–54).

Az „Egy tál frissen sült fánk.” A közösség mítosza a magyarországi ökofalvakban című tanulmány az előbbi témát mélyíti tovább a vágyott közösségkép felrajzolásával.

Az ökofalvak bizonyos elméleti összefüggést tételeznek fel a természeti környezetünkkel való kapcsolatunk megszakadása és a társadalmi-lelki problémáink között, beleértve ebbe a széteső közösségek problémáját is, céljuk ezért a természettel harmóniában élő, „igazi” közösség létrehozása (Farkas 2017: 15).

A harmadik írás elénk tárja a közösségről szóló ideák mögött rejlő magyarázó elveket, ideológiákat, legitimációs törekvéseket és a kritika tárgyát, nem hagyva figyelmen kívül azokat az ellentmondásokat sem, amelyek az elvek és a valóság ütközéséből folyamatos polemizálásra és a „közösségkérdés konstruktív kezelésére” készítetik az ökofalvak lakóit.

Az ökofalusi társadalomkritika egyik fontos eleme a modern társadalom gondolkodásmódjának megítélése. Ez morális-etikai kérdéseket vet fel, s többnyire valamilyen vallási vagy spirituális rendszeren keresztül értelmezik. Ezek a rendszerek igen sokfélék: „történeti vallások, új vallási mozgalmak és különböző spirituális irányzatok, illetve a legkülönfélébb vallásosságtípusok egyaránt fellelhetők e közösségekben” (Farkas 2017: 69). A „Mindenek anyját éneklek, Gaiát, a szilárdat”. Vallás, hit és spiritualitás a magyar ökofalvakban című szöveg hatalmas témát ölel tehát fel: összefüggést keres a vallás, a hit és a spiritualitás, illetve az ökofalusi életmód között. Az összefüggés régi: az ökofalvakban megjelenő hitrendszerek mind jelentős témaként kezelik az ember és a természet kapcsolatának kérdését, tehát a téma eleve benne rejlik e hitrendszerek elméleteiben, így eleve alkalmasak az ökológiai problémák feloldási lehetőségeinek üzenetét közvetíteni: „az ökológiai diskurzusból bekapcsolódó vallások követői (laikusok és tudósok egyaránt) vallásuk tanításainak olyan értelmezését adják, amely szerint a természet és minden létező isteni teremtmény, vagy az isteni részét képezi. Ennek értelmében a természet rombolása, kizsákmányolása istennel szembeni bűn, a környezetbarát viselkedés pedig egyenesen vallásos kötelesség” (Farkas 2017: 70). Ez igaz, bár jóval nehezebben megfogható a valláshoz és egyházhoz nem kötődő ún. természetközpontú spiritualitásra, amelyre az ’ökospiritualitás’ fogalmat használja a szerző. Ennek lényege „a természethez tartozás mély átérzése, minden lény azonos értéke és szoros, kölcsönös függése egymástól” (Farkas 2017: 71). A tanulmány címében szereplő Gaia maga a Föld, amelyet egyes irányzatokban élő entitásként kezelnek, ami még hangsúlyosabbá teszi a természettel való kapcsolatot. Az alcímben található kifejezések közötti különbség (vallás, hit, spiritualitás) magyarázatra szorul, de ezzel sem marad adós Farkas Judit:

a vallásossággal foglalkozó szerzők gyakran hangsúlyozzák, hogy a jelenkori diskurzusokban a vallásosságukat megfogalmazó egyének gyakran inkább spiritualitásról, mint vallásról beszélnek, és legtöbbször kiemeli a kettő közötti különbséget: a spiritualitást a személyes tapasztalattal és fejlődéssel, a világnak és benne az egyén helyének mélyebb megértésével azonosítják, míg a vallást inkább intézményesedettnek, ritualizáltnak, személytelenebbnek tekintik (Farkas 2017: 71–72).

A hit pedig az a szó, amellyel a terepmunka során a legtöbb esetben utaltak a beszélgetőpartnerek az egyén és a szakrális kapcsolatára, illetve a közösen megélt hiten keresztül magára a gyakorlatra. Farkas Judit ebben a fejezetben nagy hangsúlyt fektet két település, Visnyeszéplak és a Krisna-völgy tematikus elemzésére, lévén, ez az a két helyszín, ahol egy-egy konkrét vallás (eleinte a katolicizmus, majd egyéb keresztény felekezetek, illetve a vainsnavizmus) dominál s a hozzájuk kötődő kulturális modell. Visnyeszéplak esetében (és ez gyakran igaz a többi ökofalura is) a hagyományos paraszti létforma idealizálásával találkozhatunk, ahol „a paraszt harmóniában élt mind a természettel, mind Istennel, és ezért tudott olyan teljes életmódot folytatni, amit ma fenntarthatónak nevezünk” (Farkas 2017: 74). Vagy még érzékletesebben, ahogyan ő maga Magfalva alapítóját idézi: „Ha a paraszt jóérzéssel, szeretettel dagasztja a kenyeret, vakargatja a disznó fülét, egy különleges, láthatatlan erő járja át az ételmet (az életet): az ízek tengere. Az Isten” (Farkas 2017: 74). Krisna-völgy esetében az életforma szintén elsősorban a vallásból, s csak másodsorban ered az ökológiai elvekből, lévén az utóbbi az előbbi közvetlen és szükségszerű következménye. Ahogyan az egyik interjúalany összefoglalta:

Teljesen megvalósított ökotudatos szemlélet hosszú távon úgysem tartható fenn istenközpontú világnéppel. Ez utóbbi maradéktalanul produkálja a Föld bolygóval kialakított partnerséget. Az ökoszemléletet nem kell és nem is lehet leválasztva kezelni a teremtés legfelsőbb ismerőjének használati utasításaitól. Isten bolygónkra vonatkozó használati útmutatója eleve ököcentrikus (Farkas 2017: 73).

A kötetben még további két tanulmány témája a hit. A természethit ökofalusi értelmezéseit mutatja be a Túl a pusztá megértésen című írás, a Nem a testnek van lelke, hanem a léleknek van teste című szöveg pedig a Krisna-hívók lélekképzete, természetfelfogása és ökológiai gondolkodása közötti kapcsolatokat elemzi. A természethit fogalma a Farkas Judit által is idézett Peter Beyer vallástudományi értelmezése szerint jól használható „minden olyan vallásos hiedelemre és gyakorlatra, amelynek hívei a természetet az isteni, a szent, a transzcendens, a spirituális erő – vagy nevezzék bárhogyan is – megnyilvánulásának tekintik” (Beyer 1998: 11, idézi Farkas 2015: 94). Ugyanakkor a magyar ökofalvakban a természethit erősen kötődik ahhoz az ősi hithez, amit az ökofalusiak „ősi tradícióként”, „ősi magyar hagyományként”, „őseink örökségeként” neveznek meg, a nyugati kutatók pedig elsősorban újpogánysággként kategorizálnak – noha a természethit bizonyos esetekben éppen az ősi keresztény kultúrához kapcsolódik. A különböző ökofalvakban a természethit széles repertoárját találhatjuk – ezek egyéni szinten is eltérhetnek:

míg az egyik végén azokat helyezhetjük el, akik egyszerűen csak egységben érzik magukat a természettel, minden élő egyenlő értékét vallják, addig a skála másik végén azok állhatnának, akik a természeti elemekben önálló entitásokat, szellemeket, tündéreket tisztelnek, és velük különböző módokon kommunikálnak (Farkas 2017: 96).

Ami közös bennük, az a Földről való gondolkodás kikristályosodott formája, ami azonban szintén nem egységes, noha fontos alapja a Gaia-hipotézis. Eszerint az önálló entitásként értelmezett Föld olyan mértékű önszabályozó képességgel rendelkezik, hogy élőlénynek tekinthető, s a hipotézist megalkotó James Lovelock² ezen keresztül kapcsolta be elméletét a már létező Földistennő/Földanya-képzetekbe.

2 Biológus, a Marson lehetséges életet tanulmányozta a NASA megbízásából. Jelenleg 99 éves.

A Gaia-hit, amely összeköti, egybefogja a Földön létező összes élő és élettelen entitást, természetes módon vezet el a (...) *kiterjesztettközösség*-felfogáshoz, illetve – Manuel Castells fogalmával – a globális zöld identitáshoz. Ebbe az embereken túl beletartoznak az adott ökoszisztémában élő egyéb élőlények is, tágabban pedig az egész Föld élővilága, ami sajátos, az embereken túlmutató felelősségtudatot hoz létre (Farkas 2017: 97).

Tulajdonképpen ebből a logikából ered a rendszerben való gondolkodás fontossága, s

a rendszerben gondolkodás elve azt is evidenciaként kezeli, hogy a Földön található élők és élettelenek egy összetett rendszert alkotnak – beleértve a Földet mint önálló entitást is –, ily módon az egyes elemek működése kihat az összes többi rendszeremre. A rendszerben gondolkodás a pragmatikus modellek és praxis mellett vallásos-spirituális képzeteikben is holisztikus szemlélethez vezet el az ökofalusiakat, és az ember beillesztése a természetbe, és szerepének meghatározása ennek keretében történik meg (Farkas 2017: 97).

A természetfelfogás logikája Krisna-völgyben igen hasonló, hiszen, mint arról korábban már szó esett, „a Krisna-hívók a természetet egyfelől Isten teremtéseként értelmezik, amelynek rombolása éppen ezért Istennel szembeni vétek. Másfelől a természet Isten ún. anyagi energiája, azaz Isten maga, rombolása tehát e megközelítés felől is Isten elleni vétség” (Farkas 2017: 113). Tehát ez a szemlélet mintegy összekapcsolja a természetről és benne az ember helyéről való gondolkodásokat, ami hasonló formában bukkan fel más vallásokban is – például a kereszténységben, ahogy arra Farkas Judit is rámutat (Farkas 2017: 113 – 2. lábjegyzet).

A Krisna-hit lélekképe is ebből a felfogásból ered, ami a somogyvámosi közösségben meglehetősen egységes, lévén, teológiai kérdésekben mindig a vallási hagyomány által elfogadott szent szövegeket tekintik mérvadónak. A Krisna-hit lélekképzete csak a hindu vaisnava hagyomány tág keretein belül, illetve a testkoncepción keresztül érthető meg, amelynek rövid ismertetése is nehézkes jelen kereteken belül, ezért álljon itt egy újabb idézet a kötetből, amely segít a téma megértésében:

A test a vaisnava felfogásban két részből áll: *durva-fizikai testből* és *finom-fizikai testből*. A *durva-fizikai* test az, amit mi testként látunk, érzékelünk, és ami a kozmosz öt eleméből (föld, víz, tűz, szél, éter) áll. A *finom-fizikai test* pedig „az élőlény pszichikai létezésének alapja”, melynek részei az értelem vagy intelligencia, az elme és a hamis ego. A *hamis ego* azt a hamis én-tudatot jelenti, amely azt gondolja magáról, hogy azonos ezzel a testtel, érzékeléssel és gondolkodással, nem pedig Krisnától elszakadt lélek, ahogyan a vaisnavizmus szerint valójában van. Az *elme* a finom-fizikai testnek azon része, melynek funkciói a gondolkodás, az érzés és az akarat, az intelligencia pedig a tudás, értelmi képesség hordozója. (...) A lélek eredeti – Krisnával kapcsolatban lévő – helyzetének megértésében rejlik a Krisnához való visszatérés alapja: a megértés maga után vonzza a felé való törekvést. Ennek pedig a finom-fizikai test része, az *elme* lehet a kulcsa: az elmét Krisnára irányítva, mindenféle tettet neki ajánlva, híve elindul a lelki világba, a Krisna hajlékába vezető úton, ahol visszakapja eredeti és egyetlen lelki testét (Farkas 2017: 119).

Maga a tanulmány elsősorban arra fókuszál, hogy a lélekhit ebben a közösségben hogyan hat a létfenntartás módjaira, a gazdálkodásra (állattartásra és növénytermesztésre), a mindennapi életre, s hogy az itt élő állatok és növények milyen speciális státuszt töltenek be a hívók életében. A speciális státusz abból következik, hogy a Krisna-hit szerint lelke nem csak az embernek van, hanem az állatoknak, növényeknek is (sőt egyesek szerint a köveknek is), csak esetükben a lélek tudata kevésbé fejlett, amiből az következik, hogy magától nem tud elindulni Isten felé.

Éppen ezért, és mert Isten részei is egyben, olyan bánásmódban kell őket részesíteni, mint amilyen a Krisnához tartozó lelkeket megilleti. Ennek a gondolkodásnak a következménye az állatokkal való bánásmód, a vegyszermentes gazdálkodás, a megújuló energiák használata stb. Krisna-völgyben minden élőlény Istent szolgálja valamilyen módon: a tudattal bíró emberek odaadó szolgálattal, az alacsony tudatszinten lévő növények ételként felajánlva, virágfüzérként, tűzifaként vagy kocsirúdként, a tehének tejükkel, az ökrök igavonó erejükkel és így tovább. A mindennapi élethez szükséges, elpusztított élőlények áldozatként való felajánlása nem csak értelmet tulajdonít az élőlény halálának, hanem továbbmegy ennél: az elpusztítás helye (Krisna-völgy mint szent hely) és végső oka (Isten szolgálata) kifejezetten előnyt jelent, segítséget nyújt a lelki evolúcióban való előrehaladásban. Ez pedig azon lelkek jussa, akik korábbi életeikben már kiérdemelték a szent helyre születés lehetőségét (Farkas 2017: 129).

Az ökofalusi identitás és az ökofalusi kísérlet fontos szimbóluma Gyűrűfű, az egyik legelső ökofalu Magyarországon, amellyel kapcsolatban Farkas Judit nem csak a történetre és annak tapasztalataira volt kíváncsi, hanem arra is, hogy miként kapcsolják össze az ökofalu alapítói és mai lakói a régi, kihalt Gyűrűfű és a jelen ökofalu-Gyűrűfű történetét, „és hogyan hasznosítják újra a már létező, aktív potenciállal bíró Gyűrűfű-szimbólumot önmaguk megjelenítésében” (Farkas 2017: 16), és „hogyan alkalmazzák mindezt az aktuális hatalmi diskurzusokkal és a jelenlegi társadalmi-gazdasági berendezkedéssel szembeni véleményük kinyilvánításában” (Farkas 2017: 131). Gyűrűfű ugyanis egyike volt a 70-es évekre tudatosan elszorvasztott falvaknak, s mivel ezt már akkoriban is nagy médiafigyelem kísérte, sőt a kihalt falu helye emlékhellyé, a hatalommal szembeni egyfajta passzív ellenállási térérré vált, érthető, ha a 90-es években megjelenő új „telepesek” szintén nagy érdeklődést keltettek. Ez az érdeklődés aztán végigkísérte az új falu történetét egyrészt a sajtó nyilvánosságában, másrészt az egész ökofalu-mozgalomban, hiszen tapasztalatai valamennyi kísérlet számára hasznosak lehettek. A „Meghalt Gyűrűfű, éljen Gyűrűfű” című esettanulmány alcíme éppen erre a státuszra utal: Egy jelképpé vált falutörténet (újra)hasznosítása – hiszen a városi értelmiségiekből álló alapítók tisztában voltak a falu szimbolikus jelentőségével, s így maguk válhattak a szimbolikus újjáéledés mozgatórugóivá. Így jelenik meg a faluról szóló diskurzusban a halál és az élet, a pusztulás és a feltámadás dichotómiája, amelynek szimbolikus jelentéseit tudatosan integrálták önreprezentációjukba, miközben „az ökofalu-alapítók szocializmussal szembeni ellenállása átalakult a »vadkapitalizmussal« szembeni ellenállással, csak éppen más eszközökkel: a szocializmus idején aktív földalatti politikai tevékenységgel, a rendszerváltás utáni csalódást követően pedig egyfajta kivonulással” (Farkas 2017: 139) – bár maguk az ökofalusiak ezt távolról sem kivonulásként, hanem éppen bevonulásként élik meg. Ahogyan az egyik alapító megfogalmazta: „nem az Isten háta mögül szólunk, hanem az Isten színe előtt, az Isten tenyeréről” (Farkas 2017: 139).

A kötet három utolsó írása szintén esettanulmány: az első a tér és a hely kérdését, a második az idő, a harmadik pedig a táplálkozás témakörét elemzi egy adott településre fókuszálva. Az első tanulmány, a „Hol van az a nagy kert, ami rám vár?” Térhasználat mint társadalomkritika egy magyar ökoközösségben, a címben jelzett módon társadalomkritikaként tekint az ökofalusi térhasználatra, aminek a részeként elemzi a szerző a lakóhelyválasztás motivációit, a hely értelmezési kereteit, a helyhez való szimbolikus viszonyokat, sőt a helyalakítás szimbolikus kolonizációs törekvéseit, továbbá a helyértelmezés ideológiai síkjait, illetve a helyi identitás és az ökofalusi identitás viszonyát. Farkas Judit a lokális identifikáció fontos

lépéseinek tekinti a hely kiválasztását, a hely belakását, majd végül a hely megalkotását, így ezen lépéseken keresztül mutatja be a folyamatot egy olyan közösség példáján, ahol különösen fontos szempont volt a vegyszermentes gazdálkodás (kifejezetten a permakultúra) létrehozásának lehetősége. A szerző Keith Halfacree *radikális rurális lokalitás* fogalmát használja fel annak a viszonyoknak a leírására, amelyben „a vidékhez való viszonyulásnak és a vidéki életnek egy sajátos, környezetileg beágyazott, decentralizált, többé-kevésbé önálló, közösségre alapozó és társadalomkritikus” formája jelenik meg (Farkas 2017: 160).

Az időhasználat szintén társadalomkritikai attitűdöket hordoz. A „Kell hagyni időt” című tanulmány az időértelmezés és az időfelhasználás keretében elemzi az ökofalusi életmódot, ami részben egy tág időértelmezést jelent, ami megmagyarázza az ember helyét és feladatát a világegyetemben, illetve összeköti a múltat, a jelen és a jövőt, részben pedig az egyéni időfelhasználás perspektívájából közelíti meg a szerző a kérdést, számos példán keresztül mutatva be a helyi – távolról sem homogén – gyakorlatot. Ennek kiindulópontja a fogyasztói társadalom felgyorsult időfelhasználásának elutasítása, amelyet a vizionált ökológiai katasztrófa egyik okaként neveznek meg. „A felgyorsult világ képe ebben a kontextusban, a fejlődés modernista képeivel szemben, egyre gyorsabb ütemű hanyatlást szimbolizál számunkra, ahol a jelen felé nemcsak a múltat, hanem rohamos léptekkel a jövőt is” (Farkas 2017: 168).

Az alternatív mozgalmak többsége számára kulcskérdés a táplálék minősége. Nem csak az ökofalvak lakói számára jelent problémát az elfogyasztott táplálék összetétele, minősége és tisztasága, de az ökofalusi életforma létrehozásának és fenntartásának egyik kulcskérdése ez, ráadásul ők nem csak az elmélet vagy a fogyasztás szintjén fogalmazzák meg kritikájukat, hanem meg is valósítják a vegyszermentes gazdálkodás különböző formáit. Nem csak biodiverzitásra, hanem agrodiverzitásra, sőt gasztrodiverzitásra törekednek – részben a maguk javára, részben a vizionált civilizációs krízis utáni újrakezdéshez. Vagyis az ökofalvak lakói „a biztonságos ételnek egy sajátos, az ökológiai diskurzusba mélyen beágyazott értelmezését adják” (Farkas 2017: 181). A szerző a megtermelt és elfogyasztott élelmiszereket tehát úgy értelmezi, mint egyfajta médiumot, amely szimbolikus úton is képes kifejezni készítői világképét és az elveket, amelyek mentén az életüket szervezik.

Farkas Judit könyve tehát olyan témákat feszeget, amelyek távolról sem annyira marginálisak, mint amilyenek első pillantásra látszanak. Az ökofalu-konceptiókban megfogalmazott problémák sokféle tudományos és társadalmi diskurzusban felbukkannak, de míg az elméleti viták – az intézményes, bürokratikus korlátok miatt – nem képesek gyors válaszokra, a kísérleti mozgalmak gyakorlati példákat kínálnak. Részben tehát nem közömbös ezeknek a gyakorlatoknak, azok sikerességének vagy sikertelenségének az elemzése, részben rávilágít a kötet a vidéki társadalom számtalan problémájára általában is, részben pedig lehetővé teszi annak a rendszerszintű gondolkodásmódnak a megértését, amely bekapcsolja az ökofalvak megalkotásához vezető és a fenntartását szolgáló elvek rendszerét azokba a gazdasági-politikai folyamatokba, amelyek egyre markánsabban jelennek meg a politikai közbeszédben. Farkas Judit munkásságát megelőzően a magyar ökofalvakkal kapcsolatban csak az önreprezentációs irodalom állt a rendelkezésünkre, illetve más tudományterületek szakmunkáit olvashattuk, de hiányzott a társadalmi elemző irodalom. Nagy könnyebbség tehát a téma iránt érdeklődők számára, hogy végre egybeszerkesztve olvashatjuk Farkas Judit hiánypótló elemzéseit a magyarországi ökofalvokról, illetve az általuk és rajtuk keresztül felvetett távolra mutató problémákról.

Hivatkozott irodalom

- Abrams, Philip, Andrew McCulloch, Sheila Abrams és Pat Gore (1976): *Communes, Sociology and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beyer, Peter (1998): Globalisation and the Religion of Nature. In *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Joanne Pearson, Richard H. Roberts és Geoffrey Samuel (szerk.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 11–21.
- Bissolotti, Paula M. Auki, Alina Gonçalves Santiago és Roberto de Oliveira (2006): *Sustainability Evaluation in Ecovillages* (conference paper). Presented at PLEA2006: the 23rd Conference on Passive and Low Energy Architecture, Geneva, Switzerland.
- Bohill, Ruth Rewa (2010): *Intentional Communities: Ethics as Praxis*. (PhD dissertation.) Lismore: Southern Cross University.
- Brenton, Prudence-Elise (2009): *Organizing for Sustainability at a Small Scale: A Case Study of an Ecovillage*. (Master's thesis.) Prince George: University of Northern British Columbia.
- Brown, Jason R. (2004): *Comparative Analysis of Consumption Trends in Cohousing and Alternate Housing Arrangements*. (Master's thesis.) Cambridge (US): Massachusetts Institute of Technology.
- Centgraf, Salina (2009): 'Ökodörfer bauen!': Regionale Effekte nachhaltiger Modellsiedlungen – Eine Fallstudie im 'Ökodorf Sieben Linden' als Beitrag zur Projektstudie des Vereins Keimblatt Ökodorf. (Diplomarbeit.) Leibzig.
- Chitewere, Tendai (2006): *Constructing a Green Lifestyle: Consumption and Environmentalism in an Ecovillage*. (PhD dissertation.) Binghamton: State University of New York.
- DePasqualin, Lisa, Markus Haid, Lisa Krainz és Bernadette Mandl (2008): Systemmodell 'Ökodorf,' Arbeitsgruppe 2. In *Nachhaltigkeit Veränderungsprozesse in Regionen: Berichte aus den Umweltsystemwissenschaften*. Koordinationsbüro für Umweltsystemwissenschaften (szerk.). Graz: Karl Franzens Universität, 50–85.
- Dowling, T. J. (2007): *Sustainable Development in Water and Sanitation: A Case Study of the Water and Sanitation System at the Lynedoch EcoVillage*. (Master's thesis.) Stellenbosch: University of Stellenbosch.
- Ergas, Christina (2010): A Model of Sustainable Living: Collective Identity in an Urban Ecovillage. *Organization & Environment* 23(1): 32–54. DOI: <https://doi.org/10.1177/1086026609360324>.
- Fischetti, Diana Michelle (2008): *Building Resistance from Home: Ecovillage at Ithaca as a Model of Sustainable Living*. (Master's thesis.) Eugene: University of Oregon. Interneten: https://scholarsbank.uoregon.edu/xmlui/bitstream/handle/1794/8014/Fischetti_Diana_Michelle_MA_summer2008.pdf?sequence=1&isAllowed=y (Letöltés: 2018. június 5.).
- Forster, Peter M. és Marijke Wilhelmus (2005): The Role of Individuals in Community: Change Within the Findhorn Intentional Community. *Contemporary Justice Review* (8): 367–379.
- Greenberg, Daniel B. (1993): *Growing Up in Community: Children and Education Within Contemporary U.S. Intentional Communities*. (PhD dissertation.) Minneapolis: University of Minnesota.
- Grizzuti, M. P. (2009): *Ecovillage Torri Superiore: Promoting a Sustainable Model for an Alternative Society through Tourism*. (Master's thesis.) London: King's College London.
- Grundmann, Matthias, Thomas Dierschke, Stephan Drucks és Iris Kunze (szerk.) (2006): *Soziale Gemeinschaften: Experimentierfelder für kollektive Lebensformen*. Berlin: LIT Verlag.
- Holleman, Mirjam (2011): *Individuality in Community: At the Ecovillage of Ithaca*. (Master's thesis.) Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam. Interneten: <https://msuweb.montclair.edu/~franker/EVI/EVIDissections/HollemanEVIDissection2011.pdf> (Letöltés: 2018. június 8.).
- Jones, Olive (2011): *Keeping It Together: A Comparative Analysis of Four Long-Established Intentional Communities in New Zealand*. (PhD dissertation.) Hamilton: University of Waikato.
- Kanter, Rosabeth Moss (1972): *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kiffmann, V. (2009): *Social Sustainability in Neighborhoods: The Effects of a Social Design and Participatory Decision Making on Residential Quality of Life*. (Master's thesis.) Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Kirby, Andrew (2003): Redefining Social and Environmental Relations at the Ecovillage at Ithaca. A Case Study. *Journal of Environmental Psychology* 23: 323–332. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0272-4944\(03\)00025-2](https://doi.org/10.1016/S0272-4944(03)00025-2).
- Kirby, Andrew (2009): *Self in Practice in an Ecological Community: Connecting Personal, Social, and Ecological Worlds at the Ecovillage at Ithaca*. Saarbrücken: VDM Verlag.
- Kunze, Iris (2009): *Soziale Innovationen für eine zukunftsfähige Lebensweise: Gemeinschaften und Ökodörfer als experimentierende Lernfelder für sozial-ökologische Nachhaltigkeit*. Münster: Ecotransfer Verlag.

- Kunze, Iris, Matthias Grundmann és Stephan Drucks (2003): *Fragebogenstudie 2003: Ergebnisse des Fragebogens und Soziale Ergebnisse des Fragebogens an Soziale Gemeinschaften und Klöster in der BRD*. Münster: Universität Münster. http://www.unimuenster.de/Soziologie/forschung/gemeinschaftsforschung/docs/gemforsch_Fragebogen2003Web.pdf.pdf. (Letöltés: 2018. június 2.).
- Mayerhofer, F. (2009): *Potentiale der nachhaltigen umweltverträglichen Energieversorgung in der Oststeiermark und im Südburgenland unter besonderer Berücksichtigung des Projektes 'Keimblatt Ökodorf'*. (Bachelor's thesis.) FH Oberösterreich.
- Meijering, Louise (2006): *Making a Place of Their Own: Rural Intentional Communities in Northwest Europe*. (PhD dissertation.) Groningen.
- Meijering, Louise, Bettina van Hoven és Paulus Huigen (2007): Constructing Ruralities. The Case of the Hobbitstee, Netherlands. *Journal of Rural Studies* 23(3): 357–366. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2007.01.002>.
- Meltzer, Graham Stuart (2000): *Cohousing: Toward Social and Environmental Sustainability*. (PhD dissertation.) Brisbane: University of Queensland.
- Metcalf, William (Bill) J. (1986): *Dropping Out and Staying in Recruitment, Socialisation and Commitment: Engenderment within Contemporary Alternative Lifestyles*. (PhD dissertation.) Nathan: Griffith University.
- Moore, Kelly és Alan Wight (2007): *Nature, Culture and Machines in the Ecovillage Movement*. Cincinnati: University of Cincinnati.
- Mulder, Kenneth, Robert Costanza és Jon Erickson (2006): The Contribution of Built, Human, Social and Natural Capital to Quality of Life in Intentional and Unintentional Communities. *Ecological Economics* 59(1): 13–23. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2005.09.021>.
- Nathan, Lisa P. (2009): *Ecovillages, Sustainability, and Information Tools: An Ethnography of Values, Adaption, and Tension*. (PhD dissertation.) Seattle: University of Washington.
- Raberg, Tora (2007): *Permaculture Design in an Ecovillage. In Theory and Practise*. (Bachelor's thesis.) Uppsala: Swedish University of Agricultural Sciences.
- Sanguinetti, Angela (2012): *The Design of Intentional Communities. A Recycled Perspective on Sustainable Neighborhoods. Behavior and Social Issues* (21): 5–25. DOI: <https://doi.org/10.5210/bsi.v21i0.3873>.
- van Schyndel Kasper, Debbie (2008): Redefining Community in the Ecovillage. *Human Ecology Review* 15(1): 12–24.
- Simon, Karl-Heinz, Alexa Matovelle, Dagmar Fuhr, Klaus-Peter Kilmer-Kirsch és Peter Dangelmeyer (2004): *Zusammenfassender Endbericht zum Vorhaben Gemeinshafliche Lebens- und Wirtschaftsweisen und ihre Umweltrelevanz*. Kassel: Universität Kassel. Interneten: <http://siebenlinden.org/wp-content/uploads/2016/06/Simon-KH-et-al-2004.pdf> (Letöltés: 2018. június 6.).
- Sluiter, T (2007): *Intentional Communities: Creating Alternative Lifestyles in Search of a Better World*. (Master's thesis.) Amsterdam: Vrije Universiteit Amsterdam.
- Tinsley, Stephen és Heather George (2006): *Ecological Footprint of the Findhorn Foundation and Community*. Forres: Sustainable Development Research Centre. Interneten: <http://www.ecovillagefindhorn.org/docs/FF%20Footprint.pdf> (Letöltés: 2018. június 3.).
- Tolle, J. (2011): *Towards Sustainable Development in the Countryside? A Case Study of the First Eco-Hamlet Under Pembrokeshire Planning Policy 52*. (Master's thesis.) Swansea: Swansea University.
- Yilmaz, Delfin, Kirill Kazbekov és Merve Titiz (2011): *Decision Making for Strategic Sustainable Development in Selected Swedish Ecovillages*. (Master's thesis.) Blekinge: Blekinge Institute of Technology.
- Zablocki, Benjamin D. (1980): *Alienation and Charisma: A Study of Contemporary American Communes*. New York: Free Press.
- Wagner, Felix (2012): *Ecovillage Research Review*. In *Realizing Utopia: Ecovillage Endeavors and Academic Approaches*. (RCC Perspectives 8.) Marcus Andreas és Felix Wagner (szerk.). Munich: Rachel Carson Center for Environment and Society, 81–94. Interneten: http://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/ecovillage_research_review_0.pdf (Letöltés: 2018. június 2.).
- Wight, Robert Alan (2008): *'We are Nature': Exploring Ecovillagers' Perceptions of Nature and Uses of Technology*. (Master's thesis.) Cincinnati: University of Cincinnati.

