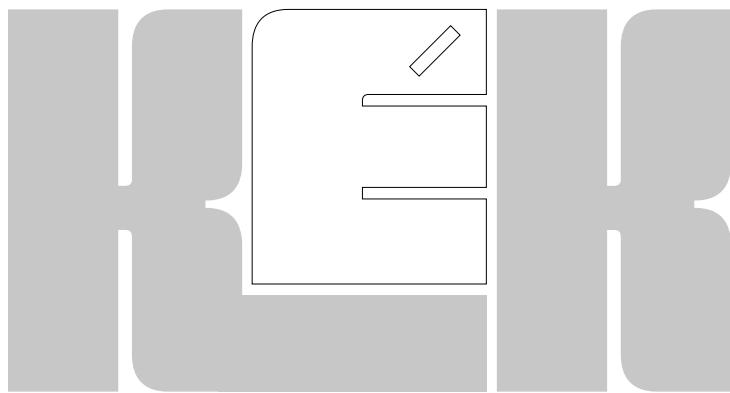
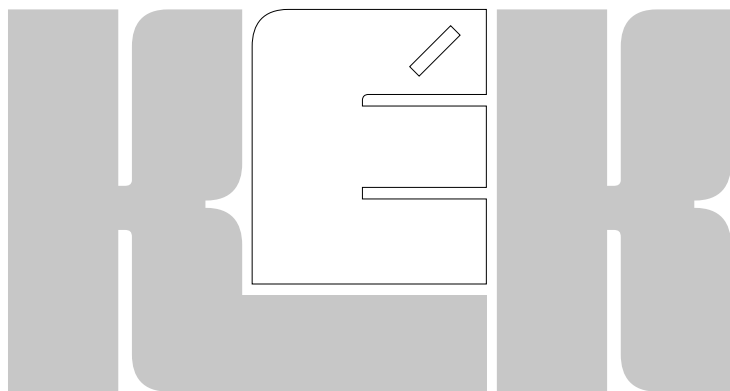




Kultúra és Közösség

művelődéstudományi folyóirat

Elit – Hiány – Élethelyzet



Kultúra és Közösség

művelődéstudományi folyóirat

Lapunk szerkesztősége az MTA Szociológiai Kutatóintézetének Kultúrakutató Műhelyében működik.

Főszerkesztő: Tibori Tímea

Főszerkesztő-helyettes: A. Gergely András

A szerkesztőbizottság tagjai:

A. Gergely András, Kraiciné dr. Szokoly Mária, Laki Ildikó, Paksi Veronika, T. Kiss Tamás

Szerkesztőség címe:

MTA Szociológiai Kutatóintézet

1014 Budapest, Úri utca 49. Tel./Fax: +36 1 224 0790

Kiadja:

Belvedere Meridionale

Felelős kiadó: Jancsák Csaba

www.kulturaeskozosseghu

Fotók: Hajnal László

Tematikus számunk felkért szakszerkesztője A. Gergely András volt.

Nyomdai kivitelezés:

s-Paw Bt.

6794 Üllés, Mező Imre u. 7.

www.s-paw.hu

Felelős vezető: Szabó Erik

ISSN 0133-2597

A lap megrendelhető a kiadó címén és a következő e-mail címen: terjesztes@belvedere.meridionale.hu

A lap ökotudatos szellemben készül.

nka

Nemzeti Kulturális Alap

TARTALOMJEGYZÉK

ELIT – HIÁNY – ÉLETHELYZET

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor: Verseny (A verseny néhány szociokulturális aspektusáról)	5
Laki Ildikó: Culture without borders	23
József N. Szabó: The Intelligentsia and the Change of Political Power (1945–1946)	29
Fényes Hajnalka – Kiss Gabriella: Az önkéntesség szociológiája	35
A.Gergely András: A raygam-ok neotribalizmusa	49

MŰHELY

Korbai Hajnal: Szimbolikus kutatások	59
Menyhárt Krisztina – Gulyás Judit: Régi idők szövegeinek interdiszciplináris vizsgálata	73

BUDAPEST

Szentágotay Rita: Magyarországi Szunnita Muszlim közösségek az ideológia, integrációs politika, és a radikalizáció megelőzésének tükrében	85
Eszes Ádám: A riksások világa	93

SZEMLE

Ausztrics Andrea: Az eltűnt hiány és az emlékezés-repertoár1	97
Dobos Emese: Elit kultúrák – antropológiai megvilágításban1	101
Tibori Timea: Hogyan tanítható a sportszociológia?	105
Gabriel Liiceanu: Tánc egy könyvvel	107

<i>A TANULMÁNYOK TARTALMI ÖSSZEFOGLALÓI ANGOL ÉS MAGYAR NYELVEN</i>	<i>111</i>
--	-------------------

<i>SZERZŐINK</i>	<i>119</i>
-------------------------------	-------------------



*Cylinderben
Ismeretlen szerző munkája az 1920-as évekből.*

Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor

VERSENY

(A VERSENY NÉHÁNY SZOCIOKULTURÁLIS ASPEKTUSÁRÓL)

Örök versenyben?

Akik a jelen társadalmi viszonyokkal lényegében elégedettek, azok hajlamosak a jelen társadalom jellemző sajátosságait antropológiai, „örök” sajátosságoknak gondolni. Ez így van minden társadalomban. Ekként beszélnek a ma kapitalizmusában sokan az ember „önző” természetéről, anyagiasságáról, és ekként tartják az ember természetéhez tartozónak a versengés szellemét is. A versengés természetesen az ember természetéhez tartozik. Sőt, a természet természetéhez. Hiszen azok a jelenségek, amelyekre például Darwin egész evolúcióelmélete is épül, a versengés mindenütt-jelenlétét bizonyítják, nem csak az emberi világban, hanem az élet minden megnyilvánulási formájában. A különböző fajok egymás-pusztítása és egymás elől menekülése: verseny; az egyes fajokon belül az egyedek küzdelme az életlehetőségekért: verseny; s verseny eredménye már a petesejtek megtermékenyülése is. A verseny tehát biológiai törvény, s biológiai-etológiai oldala az emberek világában is joggal vizsgálható. Csak-hogy az emberek világában *nem a verseny az egyetlen meghatározó* (s persze a természet egészében sem). Csakhogy az emberek világában *a verseny nem egyetlen meghatározó* (hanem nagyon sok, kultúra-függő változata lehetséges). Csakhogy az emberek világában megjelennek olyan meghatározók is, amelyek nem „a természet”, hanem sajátlagosan az emberi világ törvényei.

Az ember nagyrészt annak köszönheti felemelkedését, vagyis a természeti versenyben, a fajok versenyében kimutatható viszonylagos sikerességét is, hogy kooperatív lény, tudatosan és nem tudatosan, igen sok formában építve a kooperáció előnyeire. A *kooperáció* szintén a természet meghatározó törvénye, s bár kifelé (más csoportokkal szemben) ezt is motiválhatja a verseny, befelé (csoporton belül) mindenképpen fékezi, és az esetek jelentős részében felül is írja a versengés késztetéseit. Sőt, az is állítható, hogy számos esetben olyankor is érvényesül a kooperáció, amikor semmilyen versenymotívum nem áll a háttérben. Az tehát semmiképpen sem igaz, hogy a verseny mindenek feletti, elsődleges törvény volna a társadalomban. Az emberi társadalom, miként a természet is, egymással ellentétes,

egymással ütköző és egymást kiegyensúlyozó hatások eredőjében alakul. Problémát mindig az okoz – miként ezt például Csányi Vilmosnak (az ember alapvetően kooperatív-szociális természetét is hirdető) humánetológiai írásai is gyakran hangsúlyozzák –, mikor valamelyik tendencia „túlfut”, egyoldalúan dominánssá válik. Véleményünk szerint – s emellett szeretnénk érvelni az alábbiakban – a „versenynek” a társadalomban játszott szerepére ma éppen ez a túlfutás a jellemző.

A verseny minden kultúrában jelen van, de jelentése, a kultúrában betöltött funkciója nagyon különböző lehet. Minden kultúrára jellemző, hogy az egyes jelenségcsoportokhoz milyen *szimbolika* kapcsolódik. A verseny egyrészt az emberi kultúra kezdeteitől kifejeződése az ember azon sajátosságának, hogy az emberi nem önfenntartása nagymértékben épít egyedei különbözőségére, a nem egyes tagjainak sajátos, egyedi tapasztalataira és képességeire, s a verseny egyik funkciója az egyedi képességek mérése. Az, hogy valakinek mik a *sajátosságai*, azt is jelenti, hogy miben *jobb* másoknál, ezért az emberi képességeket összemérő verseny mozzanata, mint (az emberiség szempontjából) pozitív tényező, kezdettől jelen van. Másrészt azonban ez összefonódik a társadalom *hierarchizálódásával*, a társadalomban feszültségeket, konfliktusokat és válságokat okozó egyenlőtlenségek kialakulásával is: a verseny ebben az összefüggésben a mellérendelt helyzet aláfölrendeltséggé változtatásának – negatív asszociációkkal is övezett – folyamata. (Nem véletlen, hogy a Bibliában az első mellérendelt helyzethez – Ábel és Káin *testvér*-helyzetéhez – azonnal verseny, és az ebből fakadó *ösbűn* kapcsolódik). A verseny erőkre és gyengékre, jobbakra és kevésbé jobbakra osztja az embereket, s az is a verseny eszközévé válik, hogy az egyik terepen a versenyben alulmaradók más versenyszabályokkal próbálják kiegyenlíteni hátrányukat. (A fizikai versenyben gyengébbnek bizonyultak szellemi versenyben igyekeznek felülkerekedni; a hierarchiában alulmaradók, akiknél a győztesek „jobbak” voltak, arra próbálnak támaszkodni, hogy a felülkerekedők igazságtalan, embertelen eszközökkel kerekedtek felül, tehát *erkölcsileg* valójában a győztesek a „rosszak”, és áldozataik a „jó”, vagyis egy erkölcsi versenyben a „jobbak” és „kevésbé jók”

szerepei felcserélődnek). A versenyre vonatkozó ősi kulturális örökség tehát szimbolikusan azt sugallja, hogy a verseny egyfelől fontos, mert megmutatja, hogy ki kicsoda valójában (s ennek jegyében a bibliai történetben maga az Úr versenyezteti Káint és Ábelt), másfelől azonban veszélyezteti az emberiség békéjét (egységét, harmóniáját), s ezért feltétlenül kordában tartandó. E kordában tartás egyik módja az olyan versenyek alkalmazása, amelyekben elvben bárki győztes lehet: ilyenek a törzsi társadalmak beavatási szertartásaihoz köthető próbák, amelyek csak igen-nem (megfelelt/nem felelt meg) típusú szétválasztással járnak. Ám természetesen már ezekben a társadalmakban is érvényesül a „zéró összegű játékokon” alapuló verseny is, például a vezérkiválasztásban, amelyet az állatvilág „szarvasbögése”-hez” hasonló küzdelmek kísérhetnek (mint azt már Frazer oly érzékletesen ábrázolta a – ma már sok ponton vitatott, de éppen e jelenség bemutatásában elévülhetetlen érdemű – *Aranyág*-ban). Az ősi viszonyokhoz képest aztán később jelentős változások történnek. Egyrészt minél differenciáltabb és minél diverzifikáltabb lesz a társadalom, annál több területen jelenik meg a verseny (és persze annál több technika jelenik meg a verseny fékezésére, kordában tartására is). Másrészt a verseny mind több elemének lesz szimbolikus szerepe abban az adott kultúrára jellemző társadalom-modellben, amelyre a „verseny” fogalmát és asszociációkörét az adott kultúrában használják. Fontossá válik, (és szimbolikus jelentőségre tesz szert), hogy *milyen terepen* tartják fontosnak, lényegesnek, s egyáltalán lehetségesnek a versenyt; melyek a verseny meghatározó *szabályai*, mi a *tétje* (az általa elnyerhető „jutalom”), mi a *mércéje* a teljesítésnek, milyen a *verseny-győzelem szerkezete* (csak egy győztes van-e, az első három helyezettet választják-e külön a többitől, vagy folyamatos rangsort képeznek, illetve nincs rangsor, csak győztesek és vesztesek, megfelelték és meg-nem-felelték); milyen arányban vannak jelen a versenyben *testi és szellemi mozzanatok*, a verseny *egyéni vagy csoportos*, egyszeri vagy ismétlődő, stb. Mindebből nagyon lényeges elemek tudhatók meg az adott kultúráról, az adott társadalomról. Így válnak az antik világra jellemzővé (azok társadalmainak lényeges sajátosságait szimbolikusan hordozóvá) az olimpiai játékok és a színházi versenyek, valamint a poliszdemokrácia politikai választásai; a középkorban a lovagi tornák, illetve a paraszti kultúrának (az őstársadalmak viszonyait lefokozottan és zárványként továbbélő) olyan rítusai, mint a „pünkösdi király” választása; (a késő-középkorban

az udvari élet bonyolult hierarchiájának pozíció-ért folytatott küzdelmek, mint a királyi „lever”-n elfoglalt helyért, az ott betöltött szerepért folytatott vetélkedés). Az államszocializmusban, (amely jelentősen korlátozza a gazdasági versenyt, és a nyílt politikai versenyt „színpalak mögötti” küzdelmekké változtatja) a pártállam először elsősorban a hatalom ideológiai alapjává emelt „munka” (illetve az állampolgári lojalitás) területére igyekszik terelni a versenyt (felajánlási verseny, békekölcsön-jegyzés, stb.), illetve az olyan „versenyekkel” mint a „tisztá udvar, rendes ház” megpróbálja kiterjeszteni az államnak a magánszféra felett gyakorolt kontrollját; később a demokratikus nyilvánosság elől lezárt politikai versenyt kulturális versenyekkel (Ki mit tud, Ki miben tudós, illetve különböző televíziós műsorokban a szavazás lehetősége) igyekszik helyettesíteni. Ugyanakkor a társadalom ellenállása a privátlétbe való állami behatolás (és a magántulajdon, a magántulajdonok versenyének korlátozása) ellen olyan spontán versengések kialakulásában is megnyilvánul, amelyek éppen a privátlét szimbolikus határainak megerősítését is szolgálják (ilyen a kerítések, a síremlékek, majd, amikor lehetővé válik, a magánházak reprezentativitás-versenye). Az államszocializmus átalakulását a (kapitalista) versenytársadalomba azután a versenynek az élet legkülönbözőbb területeire való rohamos kiterjedése is jelzi; alapkérdéssé lesz az ország *versenyképessége*, az egyéni tudások *piacképessége* (azaz piaci versenyképessége), létrejön a gazdasági *versenyhivatal*, fellángol az egyes helységek, régiók, országok, a tudomány, a művészet, a sport, a szociális szféra, az egészségügy intézményeinek és képviselőinek versenye a befektetőkért; a dolgozóké az állásokért; a vállalkozóké a piac egy-egy szeletéért; az iskoláké a hallgatókért, és így tovább. (Ez csak az államszocializmushoz képest új fejlemény: a kapitalizmus, ahogy az Európában az elmúlt ötszáz évben fokozatosan kialakult, eleve és alapvetően versenytársadalom).

A verseny és a kapitalizmus

Mert éppen a kapitalista társadalommal, a polgári társadalommal lesz maga a verseny („szabadverseny”) az egész társadalmi lét uralkodó metaforájává; a kapitalista társadalom alapjául szolgáló piac, amelynek terepén minden lényeges tevékenység versenyformát ölt (egyfelől az áruk és szolgáltatások versenye, másfelől a vevők versenye az árukért és szolgáltatásokért) saját szemléleti alap-

jait az egész társadalomra kiterjeszti, mint Marx mondja, „uralkodó gondolattá” teszi; mivel ebben a társadalomban az uralom alapja a piaci sikeresség (a polgárság hatalomátvétele éppen azt jelenti, hogy az uralom, a hierarchia korábbi alapjait kiiktatva ebben a társadalmi formában a piaci sikerességet, s az ezáltal felhalmozott tőkét tekintik az uralom legfőbb meghatározójának), ezért a társadalmi viszonyok legfőbb szervezőjének a *piaci versenyt* tekintik, s ez (egyoldalúan) felerősíti magának a versenynek általános jelentőségét, szimbolikus szerepét is. (Ekkor kezdik – a polgári társadalom más jellemző mozzanataival együtt – a versenyt az emberi lét legfőbb „örök” hajtóerejének tekinteni, s aligha véletlen, hogy Darwin éppen e társadalom fénykorában veszi észre a természetben a verseny hatalmát, a „struggle for life” általános jelenlétét, amelyet aztán sok társadalomtudós siet az emberi társadalom alapörvényévé avatni).

Kétségtelen, a kapitalista társadalom életképességének, sikereinek egyik alapja éppen abban rejlik, hogy a versenyt korábban korlátozó tényezők (kaszt-, és rendi határok, privilégiumok, függőségek és szolidaritási kötelezettségek, közösségi tulajdonok és közösségi etikák, ideológiák) kiiktatásával elvben minden egyént bekapcsol (valamilyen) versenybe. Ennek ugyanis *számos pozitív hozadéka* van. Egyrészt *megnöveli a társadalomban a diverzitást*: az egyénnek különböző közösségekbe való besorolásával szemben felszabadítja a közösség többi tagjától eltérő képességeit, lehetőségeit, (a polgári társadalom éppen az ilyen egyéni képességek, lehetőségek felismerésére és felszabadítására buzdítja tagjait), s ez – a korábbi társadalmak viszonyaihoz képest – az egyéni sajátosságok jobb kihasználásához, *az emberek fokozódó elkülönüléséhez* vezet, (az *ebben az értelemben vett* individualizálódás pedig – mint említettük – *az egész nem lehetőségeinek jobb kihasználását* is jelenti). Másik pozitív hozadéka a verseny uralkodó alapelvvé emelésének a versenyben rejlő *innovációs* potenciál. Magától értetődő, hogy a versenyelőnyök jelentős részének alapja valamilyen új, mások számára nem ismert ötlet, eljárás, eszköz, magatartás alkalmazása, ami kiemelheti az újtót azok köréből, akik nem élnek az általa alkalmazott ötletekkel, eljárásokkal, illetve meglepheti, s ezáltal hátrányos helyzetbe hozhatja a versenytársakat. A fejlődés, haladás gondolata ezért erősen össze is kapcsolódik a verseny szemléletével. A verseny drasztikus fékezése – mint ezt az egalitáriánus társadalmi kísérletek kritikájaként például Madách *Az ember tragédiája* falanszter-jelenetében ábrázolja

– egyúttal az innovációs képességek korlátozását is jelentheti.

Ám ugyanakkor a versenynek *e pozitív hozadéka sem nevezhető egyértelműen pozitív* az emberiség szempontjából. A diverzitás-növekedés egyrészt gyengíti a társadalom kohézióját (az individualizáció egyúttal a társadalom atomizálódását, az egyén elmagányosodását, az egyéni célkövetéseknek egymással *szemben* való érvényesítését, a saját szempontok monopóliumára való törekvést is jelenti, s így a verseny – mint többek között Mészáros István hangsúlyozza fő művében, *A tökélen túl*-ban – maga hozza létre nap mint nap önmaga ellentétét, a monopóliumot is). Mindez által pedig nem csak a társadalmi egész gyengül, de az egyes egyének is mindinkább korlátozó erővé válnak a többi egyén számára, ez viszont azzal jár, hogy az individualizáció önmaga korlátjává válik. Másrészt mind a diverzitást, mind az innovációt korlátozza az, hogy a verseny egyértelműen *piaci* verseny: a piac eleve csak azt részesíti előnyben, ami potenciális haszonnal jár (vagyis a versenyt a *haszon* dimenziójára szűkíti le), s ezáltal egyértelműen fékez, korlátoz minden olyan innovációt, és fékezi, korlátozza minden olyan individuális képesség kibontakozását, (erősen behatárolva az emberi nem szempontjából fontos diverzifikáció lehetőségeit is), ami nem mérhető a haszon gyarapodásával. Tehát a kapitalista társadalmak igen jelentős előnyöket hoznak magukkal a társadalom differenciálódása és az innováció szempontjából, ugyanakkor – éppen a verseny-szemlélet uralmának is köszönhetően – e szempontokból sem nevezhetők optimálisnak.

Ráadásul a verseny mindenek fölé helyezése ezekben a társadalmakban *egyértelműen negatív*, az emberiség szempontjából hátrányos következményekkel is jár. A versenyelv egyoldalú túlfutása a kapitalizmusban azt is jelenti, hogy a versenyelv uralma olyan területekre is kiterjed, olyan területeken is érvényesül, ahol ez egyáltalán nem adekvát. Olyan területeken, amelyeken a versenyt felülíró kooperáció sokkal eredményesebb lenne, s olyan területeken is, amelyek lényege éppen a verseny kiiktatása lenne. *A tudományban* például a verseny-szemlélet segíthet az egyes elméletek gyenge pontjának megtalálásában, új gondolatok keletkezésében, de ha a verseny szemlélete eluralkodván az eredmények féltékeny őrzéséhez, az egyes elméletek, iskolák egymást romboló küzdelméhez vezet, ez távolít a tudomány számára ideális állapotoktól. (A tudomány szempontjából az ideális az olyan – például a Becquerel-laboratórium történetéből közismert

– légkör, amelyben a Nobel-díjas tudósok állandó, egymást termékenyítő eszmecseréje segítette a világraszóló eredmények létrejöttét, vagy, hogy frissebb példára utaljunk: a géntérkép kollektív tulajdonként kezelése, az eredmények azonnali közzététele a tudomány sokkal gyorsabb előrehaladását eredményezi, mint az ebből is piaci versenyt formáló „üzleti” szemlélet. A tudomány szempontjából sokkal ésszerűbb /lenne/ a különböző nézetek szintetizálása, a különböző nézőpontok összedolgozása, mint a piaci verseny által sugallt megoldás, a nézőpontok, iskolák hol ezt, hol azt előtérbe helyező, divathullámszerű, az előző „divat” által képviseltek teljesítményét teljesen elértéktelenítő, elvető váltogatása). Az *emberi kapcsolatok* szempontjából korántsem tekinthető optimálisnak, ha a nemek vagy a nemzedékek viszonyát is versenynek tekintik. (A nemek viszonyában például ebből adódik a házastársak között dúló megannyi „rózsák háborúja”; a szexualitás teljesítmény-versennyé degradálása, a hűség értékének lefokozása, és az állandó bizonytalanság, hogy mikor kerül az ember lecserélésre, mert valaki jobbnak találta nála a „versenyben”; a nemzedékek között ebből adódik az a fiatalság-kultusz, ami az idősebb életkorokat vállalhatatlanná téve megannyi hazug és öncsaló erőfeszítést eredményez, ami megfosztja a fiatalabb nemzedékeket az idősebbek tapasztalatainak hasznától, s ami az előbbieket az utóbbiak kíméletlen félresöpprésére, az utóbbiakat az előbbiek visszatartására, lealázására sarkallja. Mindez megint csak nem a polgári társadalom kizárólagos sajátja, de e társadalom verseny-centrizmusa mindezt felerősíti). A polgári társadalom kétségkívül jelentős fegyvertényt hajtott végre azzal, hogy kikezdte a bemerevedett hierarchiákat: a születési előjogokat, a férfiuralmat, a rigid gerontokráciát. De ha ez csak azt jelenti, hogy a kevesek despotizmusával szemben bárkinek lehetővé teszi, hogy – a „szabad” versenyben győzedelmeskedvén – despota legyen (a tizenkilencedik század Tolsztoj, Stendhal, Balzac műveiben is ábrázolt Napóleon-kultusza éppen ennek az – akkor friss – élménynek a kifejeződése); ha csak azt jelenti, hogy felszabadítja a nemzedékeket az egymás elleni könyörtelen küzdelemre; ha csak azt jelenti, hogy a párkapcsolatot is ádáz vetélkedés terepévé formálja –, akkor mindez inkább destrukciónak, mint felszabadításnak bizonyul. A valódi felszabadítást a merev hierarchiák uralma alól nem a hierarchia-termelő verseny, hanem a verseny szempontjait felülíró, a verseny egyoldalú hatásait kiegyenlítő, a versengő késztetéseknél erősebb együttműködési érdekeket előtérbe állító *kooperáció* jelentheti.

A verseny kapitalista szemlélete végső soron persze maga is az együttműködés ideológiájára támaszkodik. A piac automatizmusa és/vagy a társadalom intézményei a verseny viszonyai között is összerendezik a társadalmat, a „szabad verseny” ideológiája pedig a versenyben egyenlő jogokat ígér; az eszményített kapitalista piaci verseny egy olyan *együttműködést* feltételez, amelynek szereplői közösen elfogadják a társadalmi együttélés (s ezen belül a verseny) szabályait, s így a verseny maga sem egyéb, mint az együttműködés sajátos (polgári, piactársadalmi) formája. Verne utópikus és demokratikus, szeretetben élő kísérleti társadalmi (lásd például a Sándor Mátyás Antekirtta szigetét, és most tekintsünk el attól, hogy ezeket az ideális társadalmakat az ilyen fantáziákban is „felvilágosult despoták”, idealista különcök, s nem spontán, demokratikus társulások hozzák létre): *kapitalista* utópiák, a kapitalista szabadverseny – mint együttműködés – ideáltipikus megvalósulásai. Csakhogy a valóságban a verseny nem így működik. Minden eleme, amit ideologikusan együttműködésnek igyekeznek feltüntetni, felülkerekedés egy kíméletlen küzdelemben. A tőke és munka „együttműködése” – az összes többi viszony alapja ebben a társadalomban – az ideológia szerint egyszerű, kétoldalú szerződésen alapul (a szerződés pedig *per definitionem* együttműködés). Ám ebben a viszonyban valójában sem az együttműködés, sem a verseny nem érvényesül. Ebben a viszonyban nem az utópiában feltételezett szabad polgárok társulnak egymással, hanem olyan alkalmazzott viszony jön létre, ami *ebből a szempontból* nem különbözik a fizetésért dolgozó háziszolga helyzetétől, akivel kapcsolatban „gazdája” ugyan szintén elmondhatja, hogy ők csak „együttműködnek” a ház üzemeltetésében, ám ezt túlságosan nem lehet komolyan venni. A tőke forgatója és a tőkét létrehozó dolgozó egyenlőtlen helyzetben vannak, nem ugyanabban a dimenzióban mozognak (ez már csak abból is látszik, hogy a tőkés elbocsájtja a munkást, a munkás pedig szabadon dönthet ugyan a munka feladása mellett, de – legalábbis a kapitalista társadalom keretei között – nem bocsájtja el a tőkét). Mivel nem ugyanabban a dimenzióban mozognak, ezért versenyhelyzetben sincsenek egymással. A munkás a többi munkással, és a „tartálékba helyezett” munkanélküliekkel versenyez, ám ennek a versenynek a feltételeit alapvetően nem a verseny résztvevői, hanem a tőke szabja meg. (A munkás érdekvédelmi szerveződések kiküzdhetnek bizonyos versenyszabályokat, de ezeket a tőke, amikor teheti, visszavonathatja, illetve sosem járul

hozzá olyan játékszabályokhoz, amelyek a társadalom alapjait, a profitelv mindenek-fölöttiségének érvényesülését veszélyeztetnék). A tőkés nem a munkással, hanem a többi tőkéssel versenyez (a munkással nem kell versenyeznie, mert eleve előtte-fölötte van; persze a társadalmi mobilizáció következtében bekövetkezhetnek helycserék, s ez tűnhet úgy, mintha a mindenki mindenki ellen folytatott versenyében történnének előzések és lemaradások, valójában azonban a felemelkedő munkás csak már mint – új – tőkés lesz versenytársa a többi tőkésnek, mint ahogy a lesüllyedő tőkés csak akkortól lesz versenytársa a többi munkásnak, amikor már ő is rákényszerül arra, hogy munkaerejét áruba bocsássa). A tőkések versenye sem valamiféle gentleman agreementen alapul. Bár itt már vannak közös, a kapitalista társadalmi formát domináló csoportok (vagyis a tőkések) által közösen elfogadott játékszabályok, de ezek jelentős része szintén csak elvben érvényesül: a különböző monopóliumok, társulások, az állammal való összefonódások a tőke egyes csoportjait olyan előnyös helyzetbe hozzák, amelyből egyoldalúan ők diktálhatják a versenyszabályokat. Verseny tehát van, csak nem éppen az együttműködés, közösen elfogadott játékszabályok, hanem nyers hatalmi tényezők képezik az alapjait. Ugyanígy van a „nemzetek versenyében” is. Az ideológia a nemzetek versenyét is egyenlők közti nemes versengésnek tünteti fel, s a lemaradást a lemaradók gyengeségeinek tulajdonítja. A valóságban ilyen verseny még kevésbé létezett, mint az egyes országokon belüli szereplők versenye. A különböző társadalmak a kapitalista történelem minden szakaszában egyenlőtlen lehetőségekkel rendelkeztek, a kisebbek, gyengébbek, tőkeerővel kevésbé bírók mindig ki voltak téve az alávetetésnek, az alávetetés pedig – néhány kivételes esettől eltekintve – nem adott lehetőséget a felzárkózásra, a valóságos versenybe való belépésre. A hatalom csúcsain persze volt vetélkedés és sok esetben akár lényeges pozíciócsere is, és a körülmények szerencsés egybeesésével (és saját tőke felhalmozásával) egyes országoknak-régióknak sikerült kitörni az alávetett helyzetből is, mások pedig a domináns helyzetből lehanyatlottak a perifériára, de az esetek többségében az uralkodó hatalmaknak mindig megvoltak az eszközeik (a gyarmatosítástól az adósságcsapdáig, a katonai erő alkalmazásától a hitelképesség-minősítésig) arra, hogy az alávetetést tartósítsák. Így valóságos verseny (az egyes társadalmakon belüli helyzethez hasonlóan) csak az éppen domináns hatalmak között, és – egy másik dimenzióban – az általuk versenyeztetett „proletárnépek”

között folyik. Együttműködés pedig az uralkodók és alávetettek között nincsen (ha csak az alávetettek kényszerű önalárendelését nem eufemizáljuk együttműködésnek); az alávetettek között a dominálók minden eszközzel igyekeznek megakadályozni az egymással való együttműködést (s az érdekvédelmet nemzetközi szinten még annyira sem lehet intézményesíteni, hatékony ellenőrévé tenni, mint az országokon belüli szakszervezeti mozgalomban); a dominálók közti együttműködés pedig főként a rendszer fenntartását jelenti, és többnyire csak időleges (addig tart, amíg a verseny az „élboly” egyes tagjai között ki nem éleződik). Verseny tehát nemzetközi viszonylatban is van, de alapjait itt sem az együttműködés, a mindenki számára azonos szabályok, hanem elsősorban a nyers hatalmi tényezők képezik. S minél inkább így van ez, annál kevésbé érvényesülnek a verseny pozitív, s annál erősebben a negatív következményei.

A verseny – méghozzá a bizonyos mértékig együttműködésen alapuló verseny – modern eszménye a prekapitalista társadalmak még alávetett helyzetben lévő piaci viszonyaiból indult el hódító útjára, s bár a piaci társadalom uralomra jutása az évszázadok során megváltoztatta a verseny feltételeit és jellegét, ez az eszmény a mai napig fennmaradt, és mint legitimáló tényező, fenn is kell maradjon mindaddig, amíg a társadalmat a tőke mozgatja. S bár a verseny az ideáltipikus tiszta formában egyáltalán nem nevezhető e társadalmak valóságos lényegének, a tőkének – éppen ezért is – létfontosságú, hogy a társadalmi lét minden elemét áthassa a verseny szellemével, hogy minél több *rész*-tényező versenyezzék, mert a (mindenütt jelenlévő, mindent átható) verseny legitimálja a *győzelmet*, a felemelkedést, (egyesek magasan mások fölé emelkedését, amit az előjogokat, privilégiumokat megtámadó polgári ideológia csak a mindenki által elfogadott verseny eredményeként képes elfogadtatni saját társadalmával). A „győzelem” ugyan valójában többnyire nem igazi „verseny” eredménye, hanem az esetek nagy részében (nyílt vagy „színfalak mögötti”) erő-érvényesítésnek és különböző, eleve-meglévő előnyöknek köszönhető – bár kétségkívül néha, (főként a rendszeren belüli paradigmaváltások idején) valóban új erők megjelenése, megszerveződése, megerősödése is eredményezheti, korántsem ez az általános –,¹ a rendszer újratermelői mindenesetre rendkívül nagy erőfeszítéseket tesznek azért, hogy

1 Egyébként már Mills a „White Collar”-ban észrevételezi, hogy a szabad versenyről legtöbbet a születtet előnyök birtokosai beszélnek.

minden győzelmet, előnyt egy lényegileg fair play-n és közmegegyezésen-együttműködésen alapuló versenyrendszer működéséből vezessenek le. (Bár a fair play szinte sehol sem érvényesül, az ideológia azt sulykolja, hogy a fair playtől való eltérések csak kivételes devianciák; s egyes szabályszegések megtorlásával újra meg újra azt a hatást keltik, hogy a rendszer egésze egészséges, és mindig helyreállítja a tisztességes verseny kereteit).

A *sport*(verseny) hűséges modellje ennek a társadalomnak. (Nem véletlen, hogy a társadalmi forma kései szakaszában épp olyan alapvető formája lesz a szórakoztatásnak – az alapviszonyok imitált önélvezetének –, mint az ókori Rómában a gladiátorjátékok: ott a társadalmi viszonyok kulcsmozzanata a rabszolgák életének elfogyasztása, emitt a „verseny”). A sport elvben a verseny legtisztább formája, ahol a jól körülírt képességek méretnek össze, ki tud messzebbre, gyorsabban, magasabban, ügyesebben... És éppen ezért igen alkalmas egy olyan rendszer szimbolikus megjelenítésére, amelyben – persze szintén elvben (de olykor a gyakorlatban is) – ugyancsak képességek mérődnek össze, s amelyben a gyorsabb, ügyesebb, erősebb (piaci) előnyökre tehet szert. Bár ahol különböző erejű fizikumok és lelki képességek feszülnek egymásnak, ott viszonylag tisztán mérhető, hogy ki a jobb, azért a társadalom egészéhez hasonlóan a sport sem mentes egyéb, a tiszta verseny eszményétől eltérítő tényezők hatásaitól. Számos sportág igen költségigényes, s így a felszereléstől a felkészítésen át a menedzselésig köztudottan nagyon sok múlik a sportoló mögötti háttér tőkeerejétől. Bár a tehetség, a győzelem ígérete megszerezheti az adott sportolónak ezt a háttérrel, ha valami okból nem jut hozzá, esélyei nagyon lecsökkennek. Az egyenlőtlen esély a nemzetek közötti viszonyban is érvényes (a sportban is). Mivel a sportversenyek nemzetek közötti szimbolikus vetélkedések is, számos mód van arra – és az utóbbi évtizedekben a sport növekvő üzleti jelentősége miatt ez még fokozódott is –, hogy a dominánsabb nemzetek erőfölényét e tekintetben is érvényesítsék: egyes kiváló versenyzők áthonosítása; a doppingügyekben a lebukás esélyét nagyban csökkentő, az ellenőrzési technikák előtt járó tudományos háttér; és nem utolsósorban a médiaérdeklődés (ami aránytalanul nagyobb mértékben övezi a „nagy nemzetek” sportolóit és az erősségüket jelentő sportágakat, mint a kisebbeket, amelyek sikersportágait a kisebb érdeklődésre, kisebb szurkolótáborra hivatkozva ki is szoríthatják például az olimpiák

műsorából).² Természetesen – mint ahogy a társadalomban is vannak önerőből felemelkedők – a sportban is fel lehet jutni, hendikepés helyzetből is a csúcsra (és ilyen példákra a fair play, a verseny-eszmény ébrentartása végett a rendszernek is szüksége van), de ehhez gyakran nem elég még a nagyobb tehetség sem, csak a *sokkal* nagyobb...

A verseny a kapitalista társadalomban nem egyszerűen emberek, emberi képességek egymással való összemérését jelenti, hanem mindig *menyiségi* verseny is. A mércét állandóan emelni kell. A sportban a többiek legyőzésével legalábbis egyenértékűen fontos a rekord, az állandó növekedés bizonyítéka, mint ahogy a tőke sem pusztán a többi tőkével versenyez: neki magában is állandóan gyarapodnia kell, különben a tőketermelés lényege, bővített jellege törik meg, s a nem növekedő tőke: hanyatló tőke (miként ezt már a tőkés társadalom kezdetei óta tudni lehet). A győzelem ekként mindig csak időleges, hiszen a holnap győzelme a ma győztes pozíciójának túlhaladása (akár a tegnapi győztes haladja meg önmagát, akár kihívója). De az egész versenyt ez a győzelem értelmezi: a „verseny” *legitimálja a felülkerülő győzelmét, a győzelem viszont az egész versenyt*. Ha győzni akarsz (ha „fel” akarsz kerülni, ha el akarod érni mindazt, amit értéknek tartasz: hatalmat, gazdagságot, boldogságot), akkor versenyezned kell – sugallja ez a világ. Ha olyan értékeid, céljaid vannak, amihez nem kell „fent” lenni, mint amilyen a biztonság, a szeretet, az igazi boldogság, nos, ehhez nem kell versenyezned (ily módon az alulmaradó is kielégülést nyerhet a világban), de a rendszer egész önújratermelő gépezete azt sulykolja, hogy igazából még ebben az esetben is versenyezni kell: a biztonságot, a szeretetet, a harmóniát állandóan ellenséges környezet veszélyezteti, amellyel szemben a „kisvilág” is csak versenyben-harcban védhető meg. (Jellegzetes toposza a „magányos hősré” építő filmeknek-történeteknek az, amikor a versenyvilágon kívül álló, abból kivonuló főhős családját elpusztítják, vagy végveszélybe kerül, s ettől a hős megszállott és győzelemtörő versenyzővé-harcossá válik). Ez persze nem csak ideológia, hanem a való-

2 Egyes esetekben az előnyszerzés eszközei között felmerülhet a pontozásos, bíráskodásra épülő sportágakban a nehezen leleplezhető elfogult ítékezés is, ez azonban, amikor ilyesmi előfordul, nem mindig a nagy nemzeteket segíti (inkább az adott sportág sportdiplomáciájában szerzett pozíciók befolyása érvényesül) és önmagában nem is nagyon alkalmas szerzett előnyök tartósítására (hiszen az túlságosan rombolná az egyenlő esélyek látszatát, e verseny tisztaságába vetett hitet, amelynek fenntartása azért mégis fontosabb érdek).

ság képe is, hiszen a mindent áruvá, piaci verseny tárgyává változtató, változtatni próbáló társadalom maga ez az állandóan ellenséges környezet.

Ez a szemlélet, a győzelem által legitimált verseny szemlélete jól látszik a *természethez való viszonyban* is: az ember ebben a társadalomban felül akar kerekedni a természetén is, ezt a felülkerekedési törekvést, a természet egészével folytatott versengést pedig (ami oly idegen a nem-kapitalista társadalmak szemléletétől) szintén csak a *győzelem*, a természet meghaladása, s egy mesterséges, második természet létrehozása indokolja. Néhány évtizeddel ezelőtt e győzelem mámore még zavartalan volt, s a jövőképek e folyamat kiteljesedését jósolták; a természet ereje azonban azóta számos figyelmeztető jelzést adott arról, hogy ez a győzelem talán mégsem lehetséges, akkor pedig az egész verseny-szemlélet (a természet vonatkozásában mindenesetre) legalábbis megkérdőjelezendő. (Ilyen jelzések persze korábban is voltak, s hogy ezek az utóbbi időben egyre drámaibb formában kerülnek az emberiség figyelmének előterébe, annak is köszönhető, hogy fokozódóan tudatosodik a rendszer alapvető sajátosságainak ellentmondásossága – s ezek között a verseny-szemlélet túlfutásának negativitása – is).³

Ember az áruk versenyében

Az ember (rész) győzelmei a természet felett elsősorban a mesterséges természet létrehozásában, az ember demiurgoszi tevékenységében, munkája objektívalódó eredményeiben, *tárgyi világában* mutatkoztak meg. Ez a tárgyi világ az, amely olyan értékévé vált az ember számára, hogy erre rá lehetett építeni az áru-termelés egész rendszerét: a kapitalista verseny éppen a tárgy-termelés szükségletei körül indult be, s innen terjedt át a társadalmi lét egészére. Nem csodálható hát a tárgyak szimbolikus jelentősége ebben a társadalomban (amit többek között kiválóan jelez az egész polgári festészet, amelynek egyes korszakaiban – más korok képzőművészetétől jelentősen különbözve – legfőbb témává válik az ember tárgyi környezete; vagy a polgári irodalom, amelyben ugyancsak feltűnő szerepet kap a

tárgyi környezet részletező leírása). Fontos *tárgyak birtoklása* mindig jelzése volt az ember társadalmi hierarchiabeli helyének, a társadalmi versenyben elért sikereinek, ám a polgári társadalom ezt a maga születése idején kiemelt fontosságúvá teszi először az arisztokrácia, majd a hatalom átvételével párhuzamosan önmaga számára is. Minthogy a polgári társadalom létrejöttének kulcsmozzanata a tárgy-termelő ipar fejlődése, a polgár számára a tárgy nemcsak kincs formájában fontos (mint a korábbi korokban), hanem a világot mozgató *termelés* szimbóluma is (ugyanúgy, ahogy a feudalizmus világában a hatalom és a termelés alapjául szolgáló föld birtoklása). A tárgyak ebben a társadalomban kétszeresen is versenyeznek egymással. Egyrészt az egész piac az áruk versenye (s bár áru lehet bármi: szolgáltatás, emberi képesség, s maga az ember is, de az áru klasszikus formája a *tárgy*, hiszen ha nem tárgyi dolog áruvá válik, azt is „eltárgyasulásnak” tekintjük), így a tárgyak első szinten mint *árúk* lépnek versenybe egymással. (Ez egyúttal az eladók versenye, amelyben a tárgy megmunkálásától a designon, a csomagoláson át a reklámgig, a marketingig minden azt szolgálja, hogy az eladó előnybe kerüljön konkurensével szemben – konkurensen értve a hasonló tárgyak kínálóit, de az összes többi eladót is, hisz minden pénz, ami nem a mi tárgyunk megvételére szolgál, valaki mást erősít). A tárgyak második versenyszintje a *vevők* versenye, a tárgyak itt már az emberek versenyének szimbolikus kísérő-jelenségeiként jelennek meg. (A vevők között verseny a tárgyak vonatkozásában nyilván akkor áll elő, amikor az egyes tárgyak értékessége-drágasága és/vagy ritkasága nem teszi lehetővé mindenki számára a hozzáférést e tárgyakhoz. Ilyenkor – ha a vásárlóképes kereslet meghaladja a kínálatot – megindul a küzdelem a kívánt tárgy megszerzéséért; ha pedig éppen a vásárlóképes hiánya állít a megszerzés elé korlátokat, akkor a más területeken folytatott verseny győztesei – a vásárlóképes kevesek – szerzik meg a tárgyat. A megszerzett tárgy mindkét esetben versenygyőzelem eredménye, s így győzelmi jelkép (presztízsjelző, státusszimbólum) lesz.

Minél több tárgy van egy társadalomban, az egyes tárgyak birtoklása annál finomabb státuszjelző; a rétegzett társadalmak rétegei egészen pontosan jelezhetők a tárgyak finom (minőség) különbségein keresztül. A rétegződés finomodása általában abba az irányba tart, hogy a státuszjelző utalások egyre kifinomultabbak lesznek (ahogy ezt a folyamatot Norbert Elias *A civilizáció folyamata*-ban oly aprólékosan bemutatja); a legfelső szegmens mintegy

3 Az sem véletlen, hogy azok a társadalmak, amelyek éppen feltörekvőben, felemelkedőben vannak, vagyis amelyek számára a verseny éppen pozitív oldalát mutatja, kevésbé érzékenyek a természet vészjelzéseire is, és saját gyakorlatukban továbbra is zavartalanul érvényesítik a természet meghódításának, a „természet fölötti győzelem” eszményének szemléletét.

láthatatlanná válik a nyilvánosságban; az inkább a feltörekvők-felemelkedők (de nem a legfelül lévők) tárgykultúrájára jellemző hangsúlyos és olykor harsány státusszimbólika helyett a legfelső csoport tárgyi státusszimbólumait olyan utalások jelzik, amelyek dekódolásához már külön ismeretrendszer szükséges. (Vagyis az exkluzivitást itt az is biztosítja, hogy csak a beavatottak szűk köre ismeri azokat a kódokat – a „parvenük” mindig ezen „véreznék el”, ezeket a kódokat nem ismerik –, amelyek segítségével pontosan követhető, hogy mi milyen társadalmi státuszra utal). Az ilyen rejtett jelzések (a szemüveg márkája, a karóra típusa, a fogyasztott ételek-italok forrásai, és legfőképpen a tárgyak használatmódja) egyszerre szolgálják az adott csoport identitás-érzetének folyamatos újratermelését, és az exkluzivitást. A legfelső csoport maga örökdió afelett, hogy tárgyszimbólikája (is) megfelelőképpen alátámaszsa a csoport elkülönülését, és felső helyzete kifejeződését. Ugyanezt (a lefelé való elhatárolódást) megteszi a többi csoport is, de ezek esetében már sokkal több a nyilvános segítség: a különböző rétegek igényeihez igazodó üzletek (pl. menedzserboltok) elkülönülése, a média eligazító jelzései segítenek abban, hogy a különböző rétegek megtalálják a maguk státuszához illő tárgykínálatot. A szocializmus egalitárius ideológiájának világában felnőtt kelet-európaiak számára furcsa lehet, ahogy például az amerikai társadalomban maga a társadalmi környezet diszkriminálja azokat a „különcöket”, akik saját státusukkal nem adekvát tárgyi környezetben élnek; de például az a rohamos differenciálódás, ahogyan a rendszerváltás után a szegényes tárgykínálatú orosz társadalomban is kialakult a tárgykultúrák kasztrendszer, azt mutatja, hogy a stratifikáció tárgy-„nyelve” nagyon gyorsan (legalábbis egy szintig) „megtanulható”. (Persze jól tudjuk, hogy a kasztrendszer az államszocializmus idején is működött, s éppen a különösen despotikus orosz hiánytársadalomban már akkor is nagyon nagyok voltak a tárgykultúra-különbségek is a „fent” és a „lent” között, a piacgazdaság új fejleménye ebben a közegben az, hogy szintúgy igen gyorsan differenciálódtak-kasztosodtak a köztes kategóriák). A piac tehát igen jól jelzi (tárgykínálatában is), hogy ki hol áll a státus-versenyben, ugyanakkor kifejezi a verseny dinamikáját, a struktúrában való mozgásokat is.

E dinamikának egyik fő megnyilvánulási terepe a *divat*. A divat irányítása is ádáz verseny a különböző „divatdiktátorok” között, de ennél talán még fontosabb az a verseny, amire a divat „zsarnoksága” a divathoz igazodókat készíti. A divattrendek is-

merete, az ezekhez való igazodás a fogyasztók-vevők versenyében pontosan leképezi azt, ami a piacon az árutermelők versenyében történik: az egyes szereplőknek naprakésznek kell lenniük, mert ahogy az állandó innováció leértékeli azon termelők áruit, akik nem tudnak lépést tartani az újításokkal, a divat alakulása könyörtelenül leértékeli azokat a fogyasztókat, akik nem követik elég finoman a trendeket. (S ez nem csak szimbolikus leértékelés: esetenként valódi versenyhátrányt jelent, ha valakiről azt látják, hogy nem felel meg az éppen uralkodó elvárásoknak).

Egy néhány évvel ezelőtti kutatásunkban (eredményeinek összefoglalását lásd: Kapitány–Kapitány: *Tárgyak szimbolikája*. Új Mandátum, Bp. 2005), rákérdeztünk arra, hogy az emberek mit tartanak presztízstárgyakként illetve luxustárgyakként. A „*presztízstárgy*” fogalma, úgy tűnik, elsősorban a divat által a köztudatba helyezett, és a versenybeli helyzetet leginkább jelző tárgyakhoz kapcsolódik – többnyire olyan tárgyak ezek, amelyek már a középosztály (a verseny dinamikája által leginkább mozgott csoportok) számára elérhetőek, és ugyanakkor alkalmasak finom különbségek, emelkedések, csoporthatár-átlépések kifejezésére. (Ilyen tárgyakként említik az országos reprezentatív minta válaszadói a különböző számítástechnikai tárgyakat, high-tech eszközöket, a mobiltelefont – amelynek márkája, extrái, memóriakapacitása is különbségjelző lehet –, az olyan öltözködéskiegészítőket, mint a kalap, nyakkendő, szemüveg, karóra, töltőtoll; a különböző ékszereket, drága kozmetikumokat). A „*luxustárgy*”-kategóriába viszont inkább a felső rétegek exkluzív életformájának olyan szimbólumai soroltatnak, mint az úszómedence, a szőlő, a magán szőlő, a kertés villa, a luxusautók, a jacht, a helikopter és magánrepülő, a nagy értékű műtárgyak. Természetesen nagyon nagy különbségek vannak abban, hogy ki mit minősít (a saját szintjén elérhetetlen) luxustárgynak, (van, akinek a jachtnál kezdődik, van, akinek már a mosogatógép, s van, akinek már a mobiltelefon is az), de általánosan elmondható, hogy eléggé jól elválik a valóságos verseny tárgyát képező presztízstárgyak csoportja a luxustárgyaktól: az össztársadalmi verseny *győztes pozícióit jelző* életforma-szimbólumoktól.

A tárgyak versenye, mint említettük, a polgári társadalomban a legfőbb mozgató rangjára emelt verseny egyik kiemelt szimbóluma és megnyilvánulási terepe. Ebben a társadalomban az emberi motivációkat évszázadok óta jelentős mértékben a tárgyak birtoklása felé terelik; a vonzó életmód-

ok (és az ezen életmódokhoz kapcsolódó tárgyak) válnak a társadalomban (a versenyben) elért siker legfőbb kifejeződés-formáivá. De a tárgyak szerepe mégiscsak a termelésben a legfontosabb. A tárgykultusz, az életforma-kultusz elválaszthatatlan attól, hogy ebben a társadalomban a tárgyak termelésében dől el minden; a tárgyak, a termékek mint áruk a világpiacon összeméretnek, s ez az összeméretés (amelyben a minőség csak egyik és korántsem a legmeghatározóbb tényező) szabja meg minden szereplő helyét a versenyben – egész társadalmakét is. Aki aláveti magát a piac szabályainak, aki bármilyen mértékben is belép a tárgyak piacára, annak sorsát megszabják ezek a törvények: felértékelnek és leértékelnek.⁴

Az áruk versenye, ami eredetileg csak a társadalom egyes találkozási pontjain (a társadalomegész szempontjából marginális, akcidentális jelentőséggel) érvényesült, a kapitalizmusban mindent magához alakít. Olyan, az áruviszonytól eredendően idegen – elsősorban kapcsolatépítő, érzelmi megerősítő funkciójú – cselekvések, mint az *ajándékozás*, maguk is egyre inkább tárgyversennyé válnak, amit az ádventi bevásárló-rohamok idején a médiában hosszú évek óta szinte rituális szokássá lett felpanaszolni. Az ajándékozó státuszát ebben a tárgyversenyben nyilván az erősíti meg, ha ajándéka „bőkezű”, lehetőleg bőkezűbb, mint amit ő kapott, s ez persze arra készíti a megajándékozottat, hogy – ha bírja – legközelebb ő még jelentősebb ajándékkal álljon elő. Ez a verseny a legésszerűtlenebb pazarlásig mehet el – ami azonban nem pusztán a kapitalista verseny-társadalomra jellemző. (Amikor az első megfigyelők felfigyeltek a potlecs jelenségére, ráismerhettek benne saját társadalmuk irracionálisára, de alapvetően mégis csak azt írták le, hogy már az ősi társadalmakban is jelen lehet az olyan ajándékozás, amely a pazarlás licitjével jelzi a maga státuszát, s igyekszik versenyelőnyökre szert tenni. Mauss definíciója szerint a potlecs, ez az ajándékozási és lakoma-rítus: „rivalizálás, [mely] egyrészt akár harchoz, az ily módon összeütköző főnökök és nemesek megöléséhez vezet, másrészt a felhalmozott javak fényűző megsemmisítéséhez, melynek célja, hogy a vetélytárs, ugyanakkor szövetséges főnököt (...) felülmúlják. (...) mindenekelett a nemesek

abbéli küzdelmének vagyunk tanúi, hogy egymás között rangsort állítsanak föl, amiből később nemzetségük majd hasznát húz” (Mauss 2000:203). A pazarlásban való licitálás továbbá a legkülönbébb társadalmakban előfordul, elsősorban dekadenciába fordult társadalmakban – a késő római birodalomtól a barokk udvari világon át a mai centrumokig – s elsősorban – bár korántsem kizárólagosan – azok felső rétegeiben). A modern társadalomban azonban új fejlemény, hogy az ajándékozás *vásárlási aktussá* egyszerűsödik le, az ajándékozó lényegében nem tesz egyebet, mint a megajándékozottat *vásárlóként* kezelve „befizet” helyette egy vásárlásba (ennek legnyíltabb, legnyersebb formája a pénz ajándékozása), vagyis a korábban igen összetett közösségi szerepet egyszerű kereskedelmi szereppé fokozza le. Jóllehet az ajándékozás mozzanatában, és a hozzá kapcsolódó reciprocitásban, mint a kula-csere példája is mutatja (lásd Malinowski, 1972), eleve benne van a kereskedelem csírája, a kereskedelmet meghatározó haszon-centrizmus, és az árban kifejeződő matematizált célracionalizmus azonban hiányzik belőle és lényege inkább a közösségteremtés; az ajándékozás vásárlási aktussá egyszerűsítése éppen az ajándékozás közösségteremtő funkcióját és emocionális jellegét rombolja, és ez az, amiért ma is ellenérzéseket kelt. (Félreértések elkerülése végett: a haszonra törekvés sem pusztán a modern társadalmak sajátja – ahogy a verseny sem –; a különbség az, hogy a modern társadalmak haszon-centrikussá, verseny-centrikussá válnak. Míg a prekapitalista-premodern társadalmakban a haszonszerzés többnyire más céloknak, törekvéseknek – például a presztízs megszerzésének, a szakrális szférába való belépésnek, kapcsolatok felhalmozásának, stb. – alávetve, nagyrészt azok eszközeként működik, a modern társadalmakban a haszon lesz a legfőbb értékmérő – melynek az összes többi cél csak eszköze lehet –, s a haszonszerzés sikerességének kifejeződése a vásárlóerő, melyet többek között a modern ajándékozási formák is hivatottak érzékelteni. A korábbi korok ajándékozójának ajándékozási gesztusa nem vásárlóerejét, hanem tekintélyét, hatalmát, karizmáját, istenáldotta-voltát, stb. hangsúlyozta. Hasonlóképpen a verseny a korábbi korokban vagy más célok eszköze volt, vagy legalábbis más, vele egyenrangú hajtóerők egyikeként mozgatta a társadalmat, a modern kor versenycentrizmusa a modern társadalom „bellum omnium contra omnes” felfogása a versenyt öncéllá és más célokat felülíró céllá teszi).

⁴ Gandhi is ezt (például a brit iparnak az egyébként magas színvonalú indiai textilipart és más háziiparokat a világpiacon verseny szabályai szerint a tönkretételig leértékelő hatását) ismerte fel, amikor megkezdte kampányát a brit termékek bojkottja (az egyenlőtlen feltételek között folyó verseny kizárása) érdekében.

Versenyre nevelve...

Azt, hogy a verseny a társadalom uralkodó elve, már az *iskola* elülteti az emberben. Ma általában természetesnek tartják, hogy az iskola valamilyen *skála fokozatai szerint minősíti* a diákok teljesítményét. Ez azonban egyáltalán nem magától értetődő. Ha az iskola alapvető funkciójának azt tekintjük, hogy a felnövekvő nemzedékeknek átadja a társadalomban felhalmozott legfontosabb ismeretek, tudások, készségek lényegét, ehhez nem tartozik hozzá semmiféle versenyzetető értékelés. Ha az iskolára, mint leendő társadalmi szerepek betöltőinek kiképző intézményére tekintünk, akkor az már fontos kérdéssé válik, hogy az iskolát kijárt diák valóban elsajátította-e azt, amit a betöltendő társadalmi szerepekhez szükséges tudásnak tekintenek. Ez azonban még mindig csak egy igen-nem típusú minősítést igényel. (Ahogy például a középkori iparosok mesterré avatási vizsgáin is az volt a lényeg, hogy elfogadható mestermunka szülessen, vagy, hogy egy lovag teljesítse a lovaggá avatáshoz szükséges feltételeket). Ha azonban az iskolát a versenyre kondicionáló intézményként fogjuk fel, s már maga is mint versenyterep jelenik meg, akkor megjelenik – s a modern iskolára igencsak jellemző – az a minősítési rendszer, amely osztályzataival kvázi kis társadalmi osztályokba sorolja a diákokat. (Az ilyen minősítési rendszer megint csak nem a modern társadalmak kizárólagos sajátja. Jól ismert, hogy az olyan bürokratikus társadalmakban, mint már a régi Kínáé, milyen jelentőségre tesz szert a vizsgarendszer. A különbség itt az, hogy míg e bürokratikus birodalmakban a vizsgarendszer alapvetően a hivatalnok-kiválasztásban érvényesül – és hivatalnok-fokozatokat, *hivatali* osztályokat hoz létre –, addig a modern társadalmakban az általános tankötelezettség gyakorlatilag mindenre kiterjeszti nemcsak az oktatást, hanem a minősítettséget is. Ez pontosan kifejezi azt, hogy a modern társadalomban a verseny, és a verseny által kialakított társadalmi rétegződés – mindenkit érintő – alaptörvény).

Az angol nyelvészociológiai iskola (B. Bernstein és mások), valamint Pierre Bourdieu meggyőzően mutatta ki, hogy az iskola egész rendszere, s így minősítési rendszere is miképpen szolgálja az adott társadalmi rendszer és hatalmi struktúra fenntartását. A verseny – miként az egész társadalomban – itt sem egyenlő feltételekkel folyik; a hazulról hozott előnyök-hátrányok (a nyelvhasználat, a viselkedési formák, sőt, már a külső) eleve befolyásolják a minősítést, és még ha nem lenne is így, az iskola

követelményei, az általa közvetített tudásszerkezet, a teljesítés kritériumai stb. mind a társadalom domináns csoportjainak érdekei, értékei, ismeretei és készségei, valamint az adott társadalmi rendszer domináns mozgóerői és értékei szerint, ezekhez igazítottan alakulnak. Az iskola osztályzási rendszere azonban makacsul igyekszik fenntartani a tiszta verseny látszatát, hiszen ez elengedhetetlen ahhoz, hogy a társadalom ezt a minősítési rendszert legitimnek fogadja el. (Persze mindebben a meghatározó nem „az iskola”, hanem a társadalmi rendszer; az iskola – ha már ezt várják tőle – őszinte erőfeszítéseket tehet a minél objektívebb mérésre, s egyes tanárok még azzal is próbálkozhatnak, hogy ne az osztályszempontokat érvényesítő „rejtett tanterv” szerint, hanem azzal ellentétesen minősítsenek. Ám a döntő az, hogy a modern kor iskolarendszere a modern kor osztályviszonyaihoz termel új generációkat. Az iskola minősítési gyakorlatában megjelenik mind a piac minősítő mechanizmusainak érvényesítése (a *kurrens* tudás, a többlettudás, az innováció stb. méltánylása), mind a bér munkát minősítő teljesítménykritériumok. Minthogy a bér munka lényege, hogy a munka értékét mennyiségileg mérhetőnek tekintik (ez szintén a *kapitalista* társadalom sajátja, egyáltalán nem magától értetődő), ezért azok a kísérletek, amelyek az iskolai értékelést igyekeznek a felsőbb osztályok felé tolni, mindaddig meddőnek, (egyes esetekben hipokritának) tekinthetők, amíg ezt a típusú értékelést valamikor mégiscsak meg kell tenni, vagyis amíg a bér munka rendszere és a piac minősítő hatalma érintetlen marad.

A legutolsó egy-két évszázad éppen arról szólt, hogy az összemérő minősítést (s ezzel a versenyt) egyre lejjebb vitték – már az óvodába is –, s a gyermekornak ez a bürokratizálása és versenypályává tétele ugyan valóban ellentmond a humánus szempontjainak, ugyanakkor teljesen logikus egy olyan társadalomban, amelynek viszonyai a mennyiségi mérés/összemérés elvén alapulnak. Az államszocializmus, mint bürokratikus társadalom (s egyben szintén a bér munkán alapuló ipari társadalom), a maga értékrendje szerint szintén nagyon jól fel tudta használni ezt a rendszert (nem véletlen, hogy a forradalmi időszakoknak az ilyen minősítést a rangokkal együtt eltörölni próbáló kísérleteit az államszocialista társadalmak konszolidációja mindenütt felszámolta); a „slendrián” szocialista mechanizmusok helyére a célirányos tőkés logika mechanizmusait helyező rendszerváltással azonban fel is erősödött a törekvés a termelés és a társadalmi struktúra működése szempontjából minél

használhatóbb minősítési rendszer érvényesítésére. A munkahelyekre betörő „minőségbiztosítás” valójában igyekszik mindent a *menyiségi* mérhetőség „objektivitásának” hatókörébe terelni, s az iskolákban (az összes oktatási fokozatban) is erősebbé vált a verseny hangsúlyozása. Egyrészt az iskolák között korábban is fennállt színvonalkülönbséget elkezdtek természetesnek tekinteni, és ha nem is abban a mértékben, ahogy az például a második világháború előtt volt (mikor is a tíz-tizenkét éves korosztályhoz tartozó gyerekek közül némelyek gimnáziumba, mások polgáriba, megint mások elemibe jártak, s e három iskolatípus nagyon különböző szerepekre szocializált, már ebben az életkorban lényegében eldöntve a gyerekek későbbi társadalmi helyzetét), újra megjelent az iskolatípusok pluralizmusa (a szocialista időszakban is megvolt megosztás – gimnázium, szakközépiskolák, szakmunkásképző – mellett a négy-hat-nyolc osztályos gimnáziumok, alternatív gimnáziumok, két tan nyelvű gimnáziumok, stb.), ami például az általános iskolák között is jelentős különbségeket okozott, egyes iskolákban a negyedik és hatodik osztály után „lefölözve” a diákállományt. Az iskolák közötti versengés egyébként is tovább fokozódott. Rendszeresen közzétett információ az *iskolák rangsora* (amelynek kialakítására egyre több kritériumot alkalmaznak: felvételi eredmények, OKTV helyezések, nyelvvizsgák száma, stb.), ezek pedig mind a piaci értelemben vett versenyképesség mércéi (s nem az szabja meg például egy iskola értékét – a közvéleményben sem –, hogy mennyire képes *felzárkóztatni*, vagy, hogy mennyire segíti elő a gyerekek fejlődését – nem teljesítményben mért – *harmóniáját*). Az iskolai záróünnepélyeken azokat (csak azokat) emelik ki, akik versenysikereket, díjakat, helyezéseket értek el, s egyre több jutalmazási forma (iskolai plakettek, országos díjak) jelenik meg a „legjobbakon” belül is a legeslegjobbakra kiemelésére. Hasonlóképpen versenyelőnyöket (és nem felzárkózási képességet) mérnek a felvételi pontszámokat kialakító tényezők.⁵ A kaotikussá váló oktatási és minősítési rendszerben a társadalom előnyösebb helyzetű csoportjai igyekeznek megta-

lálni azokat a feltételeket, amelyekkel gyermekeik előnyösebb helyzetbe hozhatók. Mivel a nyelvismertet a piacon az egyik legjobban értékesíthető tudás, jelentős versenyelőnyt halmoznak fel az egy-egy nyelvet anyanyelvi vagy azt közelítő szinten oktató iskolák, de sokan ennél is jelentősebb előnyre törekedve külföldön járatják iskolába gyermekeiket (legalább egy évig), s már nem csak egyetemen, hanem középiskolában, s – az osztrák határ közelében – némelyek már általános iskolában is. (Ez egyáltalán nem kifogásolható, csak növeli az egyenlőtlen lehetőségeket azokkal szemben, akik ezt nem teszik vagy tehetik meg). A minősítés egyébként egyre differenciálódik. Megjelentek a teljesítményt (például az érettségi-teljesítményt) százalékban mérő rangsorok: ezek látszólag csupán az objektívebb-finomabb mérés eszközei a hagyományos ötfokú skálával szemben, valójában azonban a minél differenciáltabb besorolás még élesebbé teheti, még egyértelműbben hangsúlyozza a versenyjellegét. A versenyben hagyományosan jelentős előnyöket eredményeznek a *kapcsolathálók*, (ezek alakítása – pontosabban a társadalmi érvényesülés szempontjából előnyös kapcsolathálók alakítása – jelentős mértékben ismét csak a társadalomban egyébként is előnyös helyzetben lévő csoportok gyermekeinek kezében van). Minthogy a tárgykultúra, mint az előző alfejezetben hangsúlyoztuk, maga is kifejezője a versenyben elfoglalt pozícióknak, az öltözködés és a különböző presztízstárgyak az iskolában is részt vesznek a stratifikációban. (Az ideológiájában egalitáriánus és lefelé nivelláló államszocializmus „diktatórikus” iskolai egyenköpenyeinek eltörlése szimbolikusan is jelezte, hogy ezen a terepen is megnyílt a „szabad verseny” lehetősége).

Bár mindig vannak, akiket a verseny motivál, a versenyszempontok dominanciája az egyik tényezője annak, hogy az iskola sokféle ambivalenciával megterhelt, s a gyerekek jelentős része számára nem egyértelműen vonzó intézmény. (Minél erősebb a verseny-nyomás, annál erősebb a stressz, mint ezt az egyik leginkább versenyszemléletű oktatási rendszerben, a japánban feltűnő mértékben megjelent diák-öngyilkosságok, vagy a versenyben lemaradók között világszerte fokozódó agresszív iskolai cselekmények is mutatják). A piacra és bér munkára alapozott társadalom azonban nem mondhat le a versenyről, s ezért az iskolának, akár tetszik ez a gyerekeknek, akár nem, amíg ez a társadalmi rendszer fennáll, egyfelől jó versenyzőket – kifejezetten erre kondicionált-tenyésztett „futólovakat” – kell képeznie (amit az elitiskolákra alkalmazott „versenystál-

5 Amikor olykor korrigálni próbálják a verseny nyilvánvaló igazságtalanságait, ezt többnyire egyáltalán nem a lényegi pontokon teszik: arra hivatkozva például, hogy bizonyos tárgyakat nem oktatnak mindenütt, teljesen abszurd felvételi rendszert alakítottak ki, ahol – a néhány általánosan oktatott nyelven kívül – a nyelvszakokon nem felvételi feltétel a nyelvtudás, ahol mondjuk magyar irodalomból tett felvételi dönti el a pszichológia szakra való alkalmasságot éppúgy, mint a nyelvszakét, stb.

ló” kifejezés leplezetlenül kifejez), másfelől szét kell osztania a népszerűséget „irányítóképes” és „irányítandó” rétegekre.

Verseny és spektákulum

Az iskola azonban nem az első és nem az utolsó intézmény a társadalomban, ami a versenyre szocializál. Az első intézmény a *család*, amelyen, mint *közösségformán* belül érvényesül a minden közösségben kimutatható verseny a „csipkedési sorrend” kialakítására (s ebben a versenyben kialakíthatók az egyes tagok különféle versenyekben játszható szerepei, a különféle versenyekben érvényesíthető képességei és alkalmazott módszerei); ugyanakkor a család, mint *intézmény*, az adott családnak a társadalomban elfoglalt helyén keresztül kijelöli az egyén start-pozícióját az osztálytársadalmi versenyben, és azokat a stratégiákat, amelyekkel társadalmi csoportja, osztálya, szubkultúrája tudja felruházni az egyént. Ilyen értelemben a család a társadalmi rendszer szerve. Abban az értelemben persze nem, hogy az egyes családok a szocializáció során alkalmazhatnak, s gyakran alkalmaznak is olyan mintákat, amelyek nem a domináns rendszer szemléleti preferenciáit képviselik, attól független, vagy akár azzal ellentétes értékrendet közvetítenek. Ezért is fontos a rendszer önfenntartása szempontjából, hogy az egyéneket mind több módon – és egész életükön át – az uralkodó szemléleti preferenciák felé tereljék. Ennek a terelésnek a leghatékonyabb eszközeként fejlődött ki a modern *média*, amely jelentős szerepet játszik a verseny-centrikus szemlélet terjesztésében.

Ha csak e versenyszemlélet legközvetlenebb média-beli megjelenési formáját, a *televíziós vetélkedőket* tekintjük, ezek ugyan nem tartoznak a média legjelentősebbnek tartott műsortípusai közé, jelentőségük mégis igen nagy, mivel mint versenyek, a verseny-centrikus társadalom legalkalmasabb modelljeiként, szimbólumaiként jelenhetnek meg, s közvetíthetik azt az adott társadalmi rendszer számára fontos alapgondolatot, hogy „verseny az egész világ”. S minthogy szórakoztató műfaj lévén milliós nézettségre támaszkodnak, szocializációs, pacifikáló szerepük is jelentős. Az egyes vetélkedők szemléletesen ki tudják fejezni kigondolók-alkalmazók társadalomképét, s ezen belül különösen azt, hogy milyen módon, milyen célok-értékek mentén, milyen emberi képességekre támaszkodva látják megfelelőnek az egyének versengését. Ezért talán

érdeemes részletesebben is megvizsgálni, hogy ezek a vetélkedők milyen világképet is sugároznak.

Ha sorra vesszünk néhányat az utóbbi évek népszerű televíziós versenyei közül (pl. Legyen Ön is milliomos, Okosabb vagy, mint egy ötödikes? Megasztár, Megatánc, A leggyengébb láncszem, A széf, Activity, Szerencsekerék, Áll az alku, Mindent vagy semmit, Pókerarc, a különböző típusú valóságshow-k, a főzőműsorok mint versenyek), s ez igen különböző színvonalú játékokat csak szemléletük szempontjából vesszük szemügyre, e játékok többé-kevésbé közös nevezőjeként néhány (a korábbi korszak vetélkedőitől mindenképpen eltérő) jellegzetesség mindenképpen felvázolható:

1. A tudással, műveltséggel szemben sokkal nagyobb arányban játszik szerepet – egyes műsorokban domináns szerepet – a *szerencse*, a *véletlen*. (A szerencsekerék, mint szimbólum, nem csak a szerencse, hanem az „egyszer fent, egyszer lent” világkép jelképe is). Ez pedig olyan társadalomképet sugall, amelyben az egyén helyzete a véletlentől függ, bármikor megváltozhat. (Ha Ulrich Beck „rizikótársadalomként” jellemzi korunkat, ezek a játékok éppen olyan világképet sugallnak, amely megfelel ennek a képletnek).

2. A szerencse, a véletlen mellett az egyén segítségére lehet ebben a világképben a talpraesett *blöffölés*, a fedezet nélküli látszat keltése. (Nem tekinthető véletlennek a póker újrafelfedezése és kultusza): a világképnek az is fontos eleme, hogy nem az igazság számít, a dolgok valósága, hanem a hatásos látszat keltésének képessége. Nem a valódi teljesítmények, hanem az önprezentáció. Egy olyan világban, amelyben hatalmas virtuális pénzek mozognak, és a spekuláció sokkal nagyobb arányban játszik szerepet a tőkék alakulásában, mint a termelés, ez a világkép-elem is valóságos viszonyokat tükröz.

3. A hatáskeltés, befolyásolás egyre növekvő szerepe avatta az utóbbi évtizedek társadalmait „kommunikációs” társadalmakká, s a *kommunikatív képességek* a vetélkedőkben is igen fontossá válnak. Egyrészt bizonyos esetekben e képességek segítenek a versenyzőknek abban, hogy „kivágják magukat” nehéz helyzetekből; másrészt a kommunikációs képességek, a stílus tesz egy-egy versenyzőt rokonszenvenné, s ezáltal „műsor-hordó” tényezővé, s ez megnöveli bent maradásának, bent tartásának esélyeit; harmadrészt egyes műsoroknak – például a kukkoló típusú valóságshow-knak – igen nagy része eleve kommunikáció. „Kommunikatívnak lenni” – ez az egyik legfontosabb képesség, ami a kor embezeitől elvárható.

4. Általában is megnő a *pszichológiai tényezők*, a pszichológiai hadviselés szerepe. Miként a stresszel terhes életben, a piaci viszonyok között, itt is jelentős szerepet kap a versenyzők elbizonytalanítása – ezzel egyébként megint csak a tudások alkalmazása felől a véletlen, esetleges, kockázatos magatartás felé terelve őket.

5. Az elbizonytalanítás olykor a *megalázás* formáját ölti, ennek elviselése a versenyfeltételek közé tartozik. (Egyes műsoroknak – például Okosabb vagy, mint egy ötödikes, A leggyengébb láncszem – éppen ez a megalázás válik a lényegévé. Nem véletlen, hogy éppen ezek váltak be legkevésbé az államszocialista diktatúrák nyomása alól nemrégén kiszabadult társadalmakban, ahol a rendszerváltástól sokan éppen az emberi méltóság visszanyerését remélték, s nem érzik szükségét annak, hogy új típusú megaláztatások elviselésére eddzzék őket).⁶ Mindenesetre feltűnő, hogy több olyan műsor is van, például a valóságshow-k nagy része, amelyben szerződéskötés az emberi méltóság relativizálásának elviselése. A szociáldemokrata jóléti államokban több évtizedes küzdelmek eredményeként jöttek létre az emberi méltóság bizonyos alapjait védő törvények; ezek a játékok – persze „csak a játék kedvéért” – azt is tesztelik, hogy mit és hogyan lehet ebből különböző manipulatív technikákkal visszavenni.

6. A *felmagasztalás-lealázás kettőssége* a piac kiszámíthatatlan működésének világában mindenkit elérhet – erre a hullámmásra épít a valóságshow-k, vagy a Megasztár-típusú versenyek forgatókönyve is. Azok, akiket az egyik adásban a reklám-technikák sokaságával a sztárcsinálás szokott módján „mennybe menesztenek”, a következő héten arra kényszerülhetnek, hogy vesztésként – valószínűleg és képletesen is a „hátsó ajtón” távozzanak a versenyből. (Az sem mindegy egyébként, hogy azt szavazza-e meg a közönség, hogy ki jusson tovább, vagy azt, hogy ki essen ki; az utóbbi, mint ellen-szenv-szavazat, mindenképpen megalázó is).

7. A rizikótársadalmat modelláló tényezők közé tartozik ez is, hogy több játékban is a pillanatnyi győztes állandó veszélyben van: a következő fordulóban valaki *még erősebbnek* bizonyulhat és legyőzheti.

8. Nagyon lényeges a *gyorsaság*. Még azokban a játékokban is, ahol a tudásnak jelentősebb szerepe van, még nagyobb a gyorsaság, a gyors reagálás

szerepe, az idővel való versenyfutás. (Mint ahogy az időtényező a piaci versenyben is létfontosságú, a gyorsabb alkalmazkodás felülír minden minőségi szempontot).

9. A gyorsaság már csak a *gyors amortizáció* miatt is fontos; az új s új divatok minden tegnapi értéket anullálhatnak, s a gazdaságban is jellemző (a profit növelésének érdekében) az egyes termékek életciklusának, életidejének állandó rövidülése. E műsorokra is jellemző a gyors amortizáció: a szereplőké, a műsorvezetőké, s kevés kivétellel az egyes műsoroké is.

10. A kooperációra építő versenyekkel szemben ezekben a játékokban sokkal nagyobb arányban kap helyet az *egyének* (esetleg családok) versenye: ahol csapatok vannak, ott is inkább az egyéni ügyességek játszanak szerepet, amennyiben van kooperáció, az is többnyire időleges, hiszen a világot a „Mindenkinek mindenki elleni harca” mozgatja. Az összhangulat egy fajta szociáldarwinista tézis: az élet folyamatos harc az életben maradásért, s e harcban végül is csak magadra és a szerencsére számíthatsz.

11. A játékok világképének fontos eleme a (lát-szat)*demokrácia*: fontos a közvélemény bevonása az ítélezésbe; a közvélemény több játékban is látszólag „élet-halál” ura. Ahogy a piacon is minden szereplőt a kereslet tart életben, s annak hiánya „pusztít el”. Az más kérdés, hogy miként a parlamentáris demokráciában érvényesülő népakarat is csak erős korlátok között érvényesül, és a többséget igen sok kérdésben nem a legtöbb szavazó véleménye, hanem az érdekeit érvényesítő legerősebb tőke mozgósítása hozza létre, akképpen ezeknél a versenyeknél sem lehet ellenőrizni, hogy a „közönségdöntések” valóban többségi közösségi véleményt képviselnek-e, hogy nem tudják-e ügyesen szervezett lobbyk érvényesíteni az akaratukat, az pedig nyilvánvaló, hogy – akárcsak a társadalmi valóságban – a manipulációnak igen tág tere van a többség véleményének alakítására.

12. A szavazók, a közönség egyébként általában arctalan tömeg; az egyik vetélkedőben „falkának” hívják: a (farkas) falka már Kipling *A dzsungel könyve* című modellregényében a „struggle for life” világának könyörtelen embertömege; a *többi ember* a túlhajtott verseny társadalmában az egyén számára nem oltalmazó közösség, hanem – mihelyt az egyén „gyengének” bizonyul a versenyben: *veszélyforrás*.

13. Megváltozik a *zsúri* szerepe is. A szabályok közvetítésében, az elbírálásban továbbra is van szerepük, de a valódi értékelés – például a korábbi „Ki mit tud”-ok zsűritagjainak „oktató-nevelő” attitűd-

6 Ez az ellenállás-ellenérzés persze nemcsak az efféle játékokkal, hanem az általuk modellált antihumánus társadalmi viszonyokkal szemben is jellemző.

je helyett – a zsűritagok maguk is mindinkább csak mint show-elemek, nézettség-növelő, lelkesítés-növelő, illetve ledorongoló tényezők jelennek meg, (vagyis mint a felmagasztaló-lealázó mechanizmus fogaskerekei).

14. Egy következő, a világkép-sugallat, a társadalomkép szempontjából sem lényegtelen mozzanat a „*dupla vagy semmi*” szemlélet: a győzteshez halmozott előnyök jutnak, a főnyeremény mértéke olykor rendkívül eltúlzott, a vesztesek aránytalanul kevesebbet kapnak, (sokszor már a második helyezett is), ha kapnak valamit egyáltalán. (Ez mellesleg segít „természetesebbnek” tekinteni a valóságos társadalom csúcsjövendelmeinek léptékét is).

15. A játékok jelentős része *zéró-összegű játszma*: az egyik fél sikere a másik veszteségét jelenti. Ez a képlet is gyengíti a közösségi értékek megbecsülését, ugyanakkor természetesen ez is megfelel a valóságos piaci játszmák jelentős részében érvényesülő törvényeknek.

16. A vetélkedők túlnyomó része nemzetközi licencek megvétele nyomán születik, és mindenütt hasonló vagy azonos szabályai vannak; ennek, amellet, hogy a médiában is érvényesíti a „nagyoknak”, a multcégeknek a társadalomban általában is érvényesülő dominanciáját, mellesleg egy olyan sugallata is van, hogy a játékszabályok *abszolút, globális érvényűek*. (A globalizáció jelen formájában az egyes társadalmaknak, kultúráknak a világpiac alá rendelését, a piaci törvények mindenütt egységes érvényesítését jelenti; s minél több minden sugározza azt, hogy a világban egységes törvények hatnak, egységes törvényeknek *kell* hatniuk, annál könnyebbnek tűnik az ilyen piaci módon globalizált világrend elfogadtatása).

17. Persze néhány vetélkedőben (például: Játék határok nélkül, Eurovíziós dalfesztivál) – mint a korábban említett sportvetélkedéseken is – érvényesül az egyes *nemzetek, kultúrák versenye* is, (hiszen a mégoly globalizált világpiac működésében az egyes emberek – legalábbis az emberek nagy része – nemzetgazdaságok sajátos körülményei között és sajátos kulturális identitásokon keresztül vesznek részt, s ezért a piaci versenyben nemcsak az egyes egyének győzelmeit-vereségeit, hanem az egyes kultúrák győzelmeit-vereségeit is megélik. Egészen mást jelent a világ egységesülése egy olyan nemzet polgárai számára, amelyik dominálja a világpiacot, és egy olyan nemzet polgárai számára, akik alá vannak vetve e dominanciának). A nemzetközi vetélkedők tehát valamennyire lehetőséget adnak a nemzeti identitás és büszkeség azonosuló és/vagy

kompenzáló átélésére, de ugyanakkor – az egységesítő cél érdekében – vagy igyekeznek elmosni, minimalizálni, illetve egy-egy „egzotikus” vonásra redukálni a nemzeti különbségeket, és a közösséget, a nemzetköziséget hangsúlyozni; vagy – mint például az Eurovíziós szavazás esetében – azt sugallja a műsor, hogy a világ (Huntington „kultúrák harca” modelljének megfelelően) „kulturális családokra” oszlik. (Míg ugyanis a hidegháború idején mindkét oldalról azt sugallta a média, hogy a saját nemzetbeliekén kívül a Vasfüggöny által kijelölt „szövetségekkel”, a hasonló sorsú társadalmak képviselőivel kell rokonszenvenezni, a hidegháború megszűntével a „kulturális rokonság” modellje került előtérbe, s az Eurovíziós fesztiválok az egyes nemzetek szavazói valóban általában a kulturális értelemben vett rokonok mellett állnak ki).

18. Végül nagyon fontos mindezen vetélkedőkben a *látvány* szerepe. Mivel a televízió alapvetően vizuális műfaj, ez magától értetődő, de ezen túl is: magában a verseny kimenetelében is egyre nagyobb a látvány-tényezők szerepe (míg a fények-árnyékok, az öltözékek megkonstruálása abban játszik nagy szerepet, hogy segítségükkel aláhúzzák a műsorok világkép-sugallatának olyan elemeit, mint a „fent” és a „lent” szembeállítás, a világ „mennyre” és „pokolra”, ítélokra és megítéltekre osztása, a siker csillogásként való megjelenítése; az egyes játékosok külső megjelenése, a gasztronómiai műsorokban az ételek látványa, a kukkolós műsorokban a tárgyi környezethez való viszony már mint a versenyt befolyásoló tényezők is szerepet játszanak. Ahogyan az utóbbi évtizedek világa általában is „látványtársadalommá” változott (lásd erről Debord 1995, 2006), a design, a csomagolás megnőtt szerepétől a termelés és a társadalmi viszonyok világának mind totálisabb digitalizációjáig, amely az embereket munkában és szórakozásban képernyők elé ülteti, s a valóságot mindinkább virtuális kép-valósággal helyettesíti.

Mindent összevetve a vetélkedők tehát, amelyek alapvetően konstruált művilágokat, mesterkelt szituációkat hoznak létre és nagy mértékben áthatja őket a manipuláció, abban az értelemben a „való világ” tükröi, hogy elemeik azt a világképet sugallják, ami a világban uralkodó viszonyokat képezi le. (S mint versenyek, természetesen azt is, hogy a világ lényege a verseny). Manipulatív természetük azonban abban is érvényesül, hogy a különböző célkövetések eredőjében alakuló világnak *csak ezt* az oldalát hangsúlyozzák; azt a benyomást erősítik, hogy csak ez a világ lényege; vagyis hatékonyan (s minthogy implicit propagandát folytatnak, a nyílt propagandánál

sokkal hatékonyabban) érvelnek a piactársadalom, a haszon-centrikus, versenycentrikus társadalom (és az ezzel járó farkastörvények) örök érvénye, fennmaradása, alternatíva-nélkülisége mellett.

A „győztesek”

Ne dimenzionáljuk túl a dolgokat! – mondhatja az elfogulatlanságra törekvő olvasó. Hiszen ami a televíziós játékokban megjelenik, végső soron csak játék, szórakoztatás. Persze az is. De mindennek érdemes megvizsgálni a szimbolikus dimenzióját is. S akkor vizsgáljunk meg még egy jelenséget, ami már végképp nem sorolható az ártatlan játék kategóriájába.

A versenytársadalom lényegéhez tartozik, hogy a verseny győzelemért folyik, és győztesei vannak. Minden eddig ismert társadalomnak vannak a társadalmi struktúrában „fentebb” és „lentebb” elhelyezkedő tagjai, a versenytársadalomnak ebből a szempontból az a sajátossága, hogy a „fenti” pozíciókat egyértelműen versenygyőzelemnek tulajdonítja.

Mint a bevezetőben utaltunk rá, a versenynek vannak jelentős előnyei (elsősorban az innovációban, egyes individuális képességek kifejlődésében, és abban, hogy nem hagy „elkényelmesedni”); és mivel a kapitalista társadalom ezekre az előnyökre támaszkodva tartható életben, szükség van a verseny fenntartására is. Tehát a kapitalista társadalmakban a verseny valóban az egyik legfőbb hajtóerő és valóban mindig jelen van. Ugyanakkor, mint a bevezetőben erre szintén utaltunk, a verseny nagyon kevésbé „szabad verseny”, a „cipőtisztítóból milliomos” lehetőségét ez a társadalmi forma valóban biztosítja, de a valóságban csak kivételesen; s bár van mozgás mind az egyes társadalmakon belül, mind az egyes országok közötti hierarchiában, a hierarchiák nagy része – mint ezt például a világrendszer-kutatások statisztikailag kimutatták – stabil és állandóan újratermelődik. A tipikus nem a mindenki versenye mindenkivel, hanem az, hogy a különböző társadalmi csoportok külön pályákon, a csoporton belül egymással versyeznek. Ennek ellenére a rendszer fenntartóinak alapvető érdeke, hogy úgy tűnjék, a verseny szabad, hiszen ebben a rendszerben, ahol sem a transzcendens legitimáció, sem a hagyomány legitimáló ereje nem működik, s ugyanakkor a gazdasági-termelői szférában a többségi akarat sem érvényesülhet, a verseny szabadsága az egyenlőtlenségek egyetlen legitimálója. Ezért a média (és általában az egész propaganda) nagymérték-

ben arra irányul, hogy a szabad verseny, a magányos hős, az „amerikai álom” mítoszát fenntartsa. Paradox módon ennek része az e társadalmat mindig is jellemző *elitizmus* is. (A polgári társadalom, amely a maga antifeudális forradalmát az egyenlőség-eszmény jegyében vívta meg, kezdetektől egyszersmind elitista is, csak – ellentétben a prekapitalista társadalmak elitkultuszaival – a maga elitjének kultuszát versenyteljesítményekre alapozza). Ez az elitizmus egyfelől azt súlykolja, hogy egyesek, mint másoknál kiválóbbak, mindenféle előnyökre méltók,⁷ másfelől azt igyekszik elhíttetni, hogy az előnyök ebben a társadalomban mindig (vagy legalábbis többnyire) – a valamiben való – kiválóságnak, vagyis valamiféle versenygyőzelemnek köszönhetőek. A tág értelemben vett (nemcsak sportolókat, színészeket, énekeseket, hanem tudósokat, művészeket, politikusokat, sikeres üzletembereket is övező, de például a valóságshowkkal az „utca emberei” közül is egyeseket felragadó) sztárkultusz állandóan cserélt ünnepeltjeivel a mindent átható, mindenki részvételével zajló szabad verseny érzetét igyekszik fenntartani (mint ahogy a nemzetek közötti viszonyban hasonló hatást céloz meg a hírműsorokban hol az egyik, hol a másik ország felé forduló figyelem); és ugyanakkor igyekszik teljesen elfedni azokat a mechanizmusokat, amelyek a társadalom megosztását, az elitek előnyeinek valódi forrásait biztosítják. Magára az elitizmusra mindenképpen szüksége van ennek a társadalomnak, hiszen csak a győztesekre koncentrált figyelemmel lehet elfogadtatni, hogy egyáltalán szükség van „győztesekre”.

Az elitizmus előretörése a rendszerváltás egyik leglátványosabb kísérőjelensége volt. Az államszocializmus is hierarchizált társadalom volt, amelynek megvolt a maga elitje, de a korai szakasz irracionális, a vallási kultuszokat utánzó (azok transzcendens alapjait a forradalom mítoszával helyettesíteni próbáló) vezér-istenítése után ezekben a társadalmakban inkább az lett jellemző, hogy az elit előnyeit igyekeztek elleplezni, és az előnyök élvezetének minden formáját legalábbis az ideológiában szégyellnivalónak, gyanúsnak tűntették fel, s minden előnyszerzés mindvégig alapot adott a támadhatóságra (amit persze a gyakorlatban mindig csak azokkal szemben használtak ki, akiket el akartak távolítani az elitből). Az „elit, elitizmus” ezekben az ideológiájuk szerint egalitárius társadalmakban egy-

7 Éppen ezért is lesz a polgári társadalomnak kezdetétől – a reneszánsztól – fogva szimbolikus alakja, hősza a „zseni”: a másoknál több előjogra jogosultak sorába *kiválósága* révén emelkedő ember.

értelműen negatív fogalom, az egyik legfőbb szitokszó volt. A rendszerváltással ez megfordult: az „elit” fogalma kezdett pozitív kicsengésűvé válni. (Míg az egalitárius ideológia alapján nem lehetett igazán elfogadhatóan indokolni az egyenlőtlenséget, most a versenyideológia megadja ezt az indokot: a „versenygyőzelem” formájában).

A médiában, tévéműsorokban, magazinokban központi szerepre tett szert az elit iránti érdeklődés. Nem véletlen, hogy „Elite” címmel külön magazin is jelent meg, a médiában külön csatornaként a Story tv (tulajdonképpen = Sztár tévé). Néhány éve rendszeresen közlést kap a leggazdagabb 100 magyar listáját (ez a forma is a verseny-jelleget súlykolja),⁸ mint ahogy ugyanígy mutatják be a világ leggazdagabb embereit, a Time magazin Az év emberét (ez utóbbinak is megjelent hazai változata is). Az állami bürokrácia kitüntetési rendszerének alternatívájaként hangsúlyozottan „verseny” végeredményeként jutalmazták a különböző területek kiválóságait a Prima primissima díjjal.⁹

Az elit elkülönülése számtalan formában megtörténik. Elkülönülnek az elitfogyasztás üzletei, (lásd például az Andrássy út átfarmálódását), az elit által használt márkák (Gucci, Versace, Vuitton), az elit által használt ételek (a megkülönböztető ételek-italok a szarvasgombától a százezreket érő óborig); a lakáskultúra lapok szétválnak, s egyesek közülük az elit-lakások bemutatására szakosodnak. (Az elit-üzletek megjelenése párhuzamos a piacgazdaság térnyerésével: míg a szocialista országok többségében az elit ellátását zárt bolthálózat biztosította, Magyarországon, ahol a piacgazdaságba való átmenet a hatvanas évektől megkezdődő, el-elakadó, de a rendszerváltással célba érő fokozatos folyamat volt, az IKKA boltok után kivételként megjelenhetett olyan üzlet is, mint a Rothschild szalon, ami, néhány más hasonló üzlettel együtt, az adott viszonyok korlátozta módon ennek a későbbi folyamatnak az előhírnöke volt).

Az elit elkülönülése természetesen az egész életmódot érinti. A jövedelmi olló egyre inkább

8 Ahogy egyébként a világ minden jelenségét igyekeznek a versenypályára terelni, lásd az olyan műsorokat, mint a világ tíz legnagyobb mérnöki teljesítménye, tíz legveszedelmesebb állata, tíz legnagyobb átverése, stb. vagy a Guinness rekordok – és az ezeket övező médiaérdeklődés – egész rendszerét.

9 Megint csak nem véletlen, hogy a nyugati világ „hazaérkező” nagyköveteiként Spéter Erzsébet által kezdeményezett formát végül a magyar nagytőke egyik legprominensebb képviselője, Demján Sándor vitte igazán sikerre.

szétnyílik, elit lakóövezetek kezdenek kialakulni, ahonnan kiszorulnak a nem-elit csoportok tagjai (megint csak hozzá téve, hogy ez is megvolt a szocializmus idején is – Rózsadomb, Pasarét, Szabadság-hegy, stb. – de a legfőbb vezetők körül-védettségétől eltekintve ezeknek az övezeteknek a lakossága sok szempontból kevert volt). Az elit külön rendezvényeket szervez a maga számára (az egyik ilyen, a magát az elithelyzetet is szimbolizáló rendezvény az Operabál – nem véletlen, hogy éppen ehhez kötődik a most már a bállal együtt hagyományossá vált ellentüntetés). A turizmus kínálatában megjelennek külön az elitet megcélzó luxusutak, de ez tovább fokozható: ma már az igazi elit-turizmus (a trópusokra, egyéb egzotikus helyekre) az egyéni igények szerint megszervezett, külön idegenvezető által bonyolított út. Az elit életformájának fontos eleme, hogy mozgásterének nem csak Magyarországot tekint: a gyerekeket gyakran külföldi iskolákban, drága intézetekben taníttatják, magukat külföldön gyógykezeltetik (mindezzel persze leminősítve a hazai oktatási és egészségügyi rendszert), az elitnek a „kulturális tőke” szerzésétől sem elzárkózó csoportjai látogatói a bécsi újévi koncertnek, a nemzetközi elit által látogatott különböző kiemelt zenei eseményeknek. Jellemző, hogy magánünnepeiket, magánszórakozásukat az elit tagjai a közesemény rangjára emelik: a születésnapokon, esküvőkön, a társasági érintkezés egyéb magánrendezvényein a „közkinccseket” mintegy magánosítják: esküvő a Mátyás templomban vagy a Bazilikában; kibérelt dunai hajón (ezzel legalább időlegesen és szimbolikusan mintegy magánbirtokba véve a folyót is); a magánünnepeken neves előadók privát szerepeltetése (mintegy „kibérelése”). A birtokbavétel kiterjed vízre, levegőre, sőt, a kozmoszra is. (Jachtok, magánrepülők, űrhajó-turistautak...).

Az elitizmus – a demokratikus felszín mellett – bekerül a politikába is. A politikusok öltözködése is igazodni kezd hozzá, az elithez tartozás kifejezésére milliós öltözékek tűnnek fel (politikusokon is). Ennél még lényegibb az az elitizmus, ami a politikusoknak a társadalomhoz való viszonyában válik jellemzővé. Az olyan – a közvéleményt persze felbőszítő – nyilatkozatok, amelyek a nemzetközi elit életformája, tapasztalatai alapján formálódnak – a mindennapi tapasztalatokkal éles ellentétben álló – véleményt a magyar állapotokról, a politikai elitnek – legalábbis a politikai elit nagy részének – a társadalomtól való teljes elszakadását bizonyítják. Ez megnyilvánul abban is, hogy a politikai elit körében az utóbbi években szinte divattá lett a „nép”

lenézése. Ha egy politikai párt látványosan veszít egy választáson, ezt azonnal a nép éretlenségével, félrevezethetőségével, ostobaságával magyarázzák. Ha a nivelláció idején a fő szitokszó az „elitizmus” volt, az elitizmus világában éppen ellenkezőleg, a „populizmus” számít ilyen szitokszónak: az elit előjogainak bármilyen kétségbevonását, működésének kritikáját ezzel a bélyeggel hárítva el. Nemrégien született egy felmérés arról, hogy a társadalom mely foglalkozási kategóriákat milyen bizalommal illet. Az élen a tűzoltók voltak, a lista végén az újságírók és a politikusok. Az elit(izmus) reakciója itt is az volt, hogy a nép „elbutult” (összekapcsolva ezt az oktatási rendszer eredményességének romló mutatóival). A „nép” azonban egyáltalában nem butult el (az oktatási rendszer tönkretételéért sem a „nép” a felelős); a „nép” ebben az esetben is csak azt jelezte, hogy míg a tűzoltóság ma még helyel-közel funkcionálisan működik, és a tűzoltók erkölcsi hozzáállásában általában nem látnak problémákat, ez a politikusok és az újságírók többségéről a legkevésbé sem mondható el.

Az elitizmus egyébként egyre leplezetlenebb formát ölt: „tréfás” kiszólásként terjed elithelyzetű menedzserek körében a hatáskörükbe tartozók „rabszolgákként” való aposztrofálása, és mind többek körében válnak elfogadhatóvá olyan ideológiák, amelyek – az eredeti polgári eszményekkel ellentétben – a kevesek, a választott kisebbség felsőbbrendűségét, (politikai értelemben diktatúráját) tartják a legjobb megoldásnak.

Az elitizmus egyik legnagyobb csúsztatása az *áldozatok „vesztesnek”* nevezése: elleplezve azokat a folyamatokat, amelyek egyesek érdekeit érvényesítve másokat igen hátrányos helyzetbe hoznak, vagyis nyersen szólva: elleplezve egyesek mások fölötti uralmát; ez a szemlélet makacsul igyekszik fenntartani a *verseny* (és a mindenki számára közös versenypálya) képzetét. A társadalomtudománynak ebben a csúsztatásban nem (volna) szükséges részt vennie.

Lehet más...?

A verseny az emberi társadalomban sohasem fog megszűnni, hiszen, mint ahogy mi is ebből indultunk ki: a különböző létezők közötti verseny az élet egyik alapvető törvénye. De az sem szükségszerű, hogy a verseny – egyetlen társadalmi forma (sok hazzonnal járt és egyre több ártalommal járó) sajátos megoldási módjaként – a jelen módon domináns maradjon. Egy olyan társadalomban, amely a to-

tális verseny eszményét hirdeti meg, természetesen mindenki versenyezni akar, ám minél többen alkotják a társadalmat, annál kevesebben lehetnek csak győztesek, annál kevesebbek lehetnek csak relatíve a csúcson. Az emberi populáció kihasználtsága így egyre rosszabb, a frusztráció pedig egyre többeket érint. Amikor valamelyik emberi hajtóerő, képesség-, lehetőségfajta „túlfut”, túlságosan, egyoldalúan dominánssá válik, a megoldás például az lehet, hogy egy másik, hasonlóképpen alapvető hajtóerő, képesség-, lehetőségfajta felerősödésével kiegyensúlyozzák. Az embernek pedig legalább olyan lényeges sajátossága például a kooperáció, mint a verseny.

Az alternatíva lehetőségeit már ma is sok példa jelzi. (Az államszocializmus nem volt valóságos alternatíva, mert bár „közösségi” társadalomként határozta meg magát, éppen a kooperáció, a közösségek megszerveződésének lehetőségét zúzta szét). De a versenyszemlélet feloldásának egyik példája egy részterületen (a természettel folytatott verseny területén) a „zöld” szemlélet térhódítása, ami a természet ellenében folytatott verseny (és a természet leigázása) helyett a *funkciómegosztást*, a természeti környezettel való megértő kooperációt ajánlja.

Hasonlóképp minden példaként említett területen vannak alternatív megoldások. Amíg még az iskola nem áll át például a *mindenkit önmagához mérő*, a mennyiségi összehasonlítás helyett a *valódi minőségelvet* alkalmazó megoldásokra, egy szellemes átmeneti megoldás E. Aronson és társai „mozaik-módszere”, melyben a feladatokat csoportok kapják, s a csoporttagok teljesítményét aszerint bírálják el, ahogy a csoport valamennyi tagja teljesít, vagyis az egyes ember nem abban van érdekelve, hogy másokkal szemben emelje ki a maga teljesítményét, hanem hogy a maga munkáját a többiekével minél eredményesebben egyesítse, és hozzájáruljon ahhoz, hogy a többiek teljesítménye is emelkedjen.

A média uralma is megrendülően van. A hagyományos média hüen leképezi a verseny vertikális természetét, és jelzi a „verseny” állását, a csúcsokat és a lemaradásokat. Csakhogy ez az egyoldalú vertikális egyben annak a társadalmi berendezkedésnek is tükrö, amely hasonlóképpen vertikálisan tagolt (legfőképpen a tőkeerő alapján); mint közvetítő, ezt a tagoltságot, és a csúcsra kerülők érdekeit közvetíti. Az új média azonban kikezdi ezt a vertikálitást. Mint másokkal együtt Castells elég meggyőzően kimutatta, az Internet megjelenése egy olyan társadalom alakulásának kifejeződése, amely már nem vertikális, hanem csomópontos szerkezetű, s a policentrikus struktúrában ugyan fennmaradhat a

verseny is, de számos ponton szükségképpen vissza-
szorítja a kooperációt.

A verseny mindenek felettisége különben is kérdésessé válik olyan viszonyok között, ahol a tárgyak helyett szellemi javak termelése lesz a termelés fő ágazatává, vagyis olyan termékeké, amelyek a fogyasztással nem fogynak el, hanem gyarapodnak, s ezért egyáltalán nem szükségszerű, hogy verseny tárgyává legyenek (lásd erről például Garnham 2000). Mi magunk *A szellemi termelési módról* címmel publikált cikkünkben /Eszmélet, 1995/, illetve *Túlélési stratégiák* c. könyvünkben /Kossuth, 2007/ foglalkoztunk ezekkel a kérdésekkel, s az itt csak jelzett tendenciák részletes kifejtésére a jelenleg megírás alatt álló *A szellemi termelési mód* című könyvben teszünk kísérletet).

Ezek csak részleges példák; a társadalom egészének pontos mozgásirányát nyilván nem lehet előre látni, s ennek mérlegelése itt most nem is lehet a célunk. Ezzel az írással csupán arra szeretnénk volna figyelmeztetni, hogy a verseny-centrikus látásmód történeti fejlemény, egy ön maga lehetőségeit már nagyrészt kiaknázott korszak sajátja, (amelyben a valódi „verseny” ráadásul inkább ideologikus konstrukció, mint valóság), s melynek (a jelen viszonyok több más meghatározó elemével együtt) „örök” voltát feltételezni – rövidlátó naivitás.

Irodalom

- Aronson, E. – Blaney, N. – Stephin, C. – Sikes, J. – Snapp, M. 1978 *The Jigsaw Classroom*. Sage, Beverly Hills.
- Arrighi, Giovanni 1994 *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*. Verso, London.
- Bauman, Zygmunt 2003 *The Individualized Society*. Polity Press, Cambridge.
- Beck, Ulrich 2003 *A kockázat-társadalom*. Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég Kiadó, Budapest.
- Bernstein, Basil 1973, 1977, 1990 *Class, Codes and Control* (1-4). Routledge & Kegan Paul, London.
- Bourdieu, Pierre 1978 *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelése*. Gondolat, Budapest.
- Castells, Manuel 2005 *A hálózati társadalom kialakulása*. Gondolat – Infonia, Budapest.
- Csányi Vilmos 2006 *Az emberi viselkedés*. Sanoma, Budapest.
- Debord, Guy 1995 *The Society of the Spectacle*. Zone Books, New York (magyarul 2006 *A spektákulum társadalma*. Balassi, Budapest).
- Douglas, Mary – Isherwood, Baron 1979 *The World of Goods* (Towards an Anthropology of Consumption). Allen Lane-Penguin, London.
- Elias, Norbert 1987 *A civilizáció folyamata*. Gondolat, Budapest.
- Frazer, James G. 1965 *Az aranyág*. Gondolat, Budapest.
- Garnham, Nicholas 2000 *Emancipation, the Media and Modernity (Arguments about the Media and Social Theory)*. Oxford University Press, Oxford – New York.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 1995 A szellemi termelési módról. *Eszmélet*, 28:147-161.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2005 *Tárgyak szimbolikája*. Új Mandátum, Budapest.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2007 *Túlélési stratégiák (Társadalmi adaptációs módok)*. Kossuth, Budapest.
- Malinowski, Bronislaw 1972 *Baloma*. Gondolat, Budapest.
- Mauss, Marcel 2000 *Szociológia és antropológia*. Osiris, Budapest.
- Mészáros, István 1995 *Beyond Capital (Toward a Theory of Transition)*. Merlin Press, London.
- Mills, Wright, C. 1951 *White Collar (The American Middle Classes)*. Oxford University Press, N.Y.

Laki Ildikó

CULTURE WITHOUT BORDERS

Introduction

In the past twenty years meaningful changes have occurred in the utilization of cultural institutions. Some have gained more prominence (theaters, museums, novel multifunctional cultural establishments), while others, despite the efforts to reinvent themselves, have lost some of their appeal (movie theaters, local houses of culture). There are however certain cultural institutions which became known and accepted by the Hungarian public only following the 1990s. The festival, as an institution, belongs to this category; one explanation to this development may be the convergence between local and international trends, the true permeability of borders is not limited only to the former eastern Socialist countries, and the general openness of society. The emergence of festivals gave a further impetus for maintaining and furthering a meaningful cultural exchange among diverse geographical regions and areas.

One of the possible forms of inter-regional co-operation is the creation and then the „operating” of festivals. What makes it such an appealing form of co-operation? European examples e.g. the Oktoberfest in Munich show that with a single festival a region's creative energies may be actuated and harnessed to its utmost. By doing so, that particular region may develop in certain fields a unique, unparalleled sophistication, which combined with the right cultural activities and tourism could prove economically feasible and even lucrative enterprise in the long term. Festivals in macro-economic terms can be viewed as social and economic institutions, whereas micro-economically they function as cultural spheres for gaining and sharing ideas and information. Concerning the significance of festivals my intention was to evaluate their merits relying on the findings of a cultural survey conducted by the Hungarian Institute for Culture and Art in 2003.¹

„1. Festivals despite their diversity have a common denominator. It may very well be that they owe their

increasing popularity to this shared characteristic. It can be stated that each festival captures more than just the collective sum of its programs. Beyond the programs themselves festivals also project a communal experience, a sense of belonging, which can not be attained within the privacy of one's own residence irrespective of the cultural impetus.

2. A festival unifies the participants. The sheer experience of being physically present at such an event will break the social barriers persisting outside its premises.

Festivals serve as a venue to acquaint the individual with people of diverse backgrounds and cultures, which in turn may mitigate distrust and prejudices thus strengthening tolerance.

3. Local or regional festivals may have beneficial effects on local communities in multiple ways. In addition to energizing the cultural life they can bolster regional identities especially if locals are not simple visitors at such an event but are actively involved in its organization.

4. Local and regional festivals can battle against the unifying and homogenizing effects of globalization by emphasizing and featuring local values and peculiarities.

5. Festivals make possible the development of their environs and potentially can give a boost to the wider economy. The surrounding areas are cleaned up, old deserted buildings can get a new lease of life, and entire streets or even neighborhoods can be revitalized. The local population may gain new employment possibilities, ridding themselves of the quagmire of joblessness. Successful festivals by creating a good image of the locality may have further attendant perks e.g. attracting new investors and actors in the field of education and culture, contributing to the emergence of new jobs in the services sectors, and infrastructure development”.

This festivals can function both as the progenitors of a shared, unique communal experience; and as useful tools in contributing to the balanced development of global and local characteristics. By having positive impacts in the economy, the local area and even the environment they can have a meaningful role within our cultural institutions.

The Summerfest Festival of Százhalombatta is a fine example for such an established cultural event

¹ *Encounters with culture. The place, role, and the audience of festivals in cultural consumption.* (2003). HAS Institute of Sociology, Budapest. On-line <http://www.mmi.hu/frames.htm>

since it has been held annually in the past seventeen years. The prime significance of the Festival lies in that it is a truly international event without sacrificing its local roots (there are several venues with multiple performers), and that it popularizes a segment in high culture, which has been unjustly relegated to a secondary role in the last two decades or so. This festival is able to transcend cities and counties to bridge the distances between countries and continents wide apart, continuously staying true to its original mission and professional creed.

The brief history of the creation of the *Forrás Néptáncgyűttes* (Spring Folkdance Ensemble) and its role in the life of the Summerfest Festival.

In the realization of the festival a major role can be attributed to the Spring (Forrás) Folkdance Ensemble, created in 1984. Initially, the members of the ensemble came from among the students of the Vörösmarty Mihály High School in the town of Érd. Their main aim was to strive for creating something valuable rooted in a shared cultural background. The Forrás since 1985 has been an essential part of the Municipal Cultural Center of the town of Százhalombatta, which also propelled it to an invaluable role of being the flag-bearer of a part of the local cultural heritage of the region. Operating in a so-called Socialist industrial hub meant that it instigated a renaissance in old and, on the surface, invisible traditions and folk customs. The appearance and taking firm root of folk culture in and around the ensemble became highly visible. The dedication of these young people and the support of local political actors and businesses and the wider community made possible the launching of the Summerfest Festival in 1994, which by now attracts visitors to Százhalombatta from Hungary and from all over the world.

The SUMMERFEST International Folklore Festival and Folk Art Fair at Százhalombatta

The Summerfest International Folkdance Festival therefore was initiated by the Forrás ensemble in 1994. Due to the persistence and motivation of the ensemble the local population also started to show a marked interest in this cultural realm. As a result of this evolutionary process the political decision-makers and key economic actors in the

town came to view the Festival as an „asset”. The municipal government, besides the financial support, also provides counseling in many areas to the ensemble. It should not be forgotten that this high profile event owes its current standing, in addition to the Hungarian participants, also to its numerous foreign contributors and visitors. This strong international presence can not be underestimated as a tool in deepening inter-regional ties, thereby popularizing the Festival itself.

As a result of the continued dedication towards the Festival and folk dancing in 1996 a second ensemble was established called the Forrás-Más or the Other Spring, which welcomes to its ranks dancers from older age groups. Such an arrangement made possible the uninterrupted work of dance groups making possible for the older generations to actively participate and bridging the gaps between generations.

Since 1994 the Summerfest Festival continually strives to professionalize its management and organization. In this endeavor from 1997 on, it can rely on the help and support of the Magyarok Öröksége Alapítvány (Hungarian Heritage Foundation) based in Százhalombatta.

The Hungarian Heritage Foundation was established in 1991 with the avid goal of safeguarding and promoting local traditions and cultural patterns within the setting of an industrial town. Initially, the Foundation was in the care of the Spring Folkdance Ensemble. The organization and management of events and performances became the primary task of the Foundation; at first, this mainly encompassed the Ensemble itself and later the smaller local and regional festivals, international conferences and exhibitions were added to the repertoire. Having this professional experience enabled the Foundation to organize for the first time in 1994 the Summerfest International Folklore Festival and Folk Art Fair, which has become an annual event ever since. The Foundation by now has branched out into the organization of various other art related activities and events e.g. Hungarian Cultural Week, Ball of the Muse on Leave, Százhalombatta Summer Theater, Civil Festival and Forum. In 2003 a new independent art school was created the Pesovár Ferenc Elementary Art School with branches in the towns of Százhalombatta, Érd, Ercsi, and Diósd.²

Pesovár Ferenc Elementary Art School

„The Pesovár Ferenc Elementary Art School commenced its work in September 2003 maintained by the Hungarian Heritage Foundation, which also manages and supervises the Spring Folkdance Ensemble and the Summerfest International Folklore Festival”.³ Beyond the strict professional work done it is notable that how much initiative is taken by this institution to elevate its work to a higher level. Such activities



Picture 1.: Students of the Pesovár Ferenc Elementary Art School

Source: http://www.pesovarferencami.hu/index.php?option=com_content&view=article&id=92%3Agyermekszolo&catid=47%3A2009&Itemid=25&lang=hu

include the forging of close ties with other institutions with similar missions for the promotion of folk dancing in the region; the widening of the scope of programs with the aim of reaching an ever broader spectrum of society.

In the calendar of Százhalombatta August equates to the month of culture. Initially, for ten and since 2006 for twelve days folk dancers perform from all over the world at Százhalombatta and at two other nearby towns at Ráckeve and Tököl.

In the beginning (1994) personal contacts facilitated the selection of participants, which later

on naturally came to include groups recommended by others and groups volunteering on their own. Nevertheless, for the entire selection process to go smoothly the roles played by the director and choreographer of Forrás were indispensable. Despite the fact that Százhalombatta went through rapid industrialization from the 1950s the genre of folk dancing was never alien to the town. To maintain this tradition and perhaps even instill a sense of nostalgia for the past in its members small groups formed in the town on a purely voluntary basis.

³ Source: http://www.pesovarferencami.hu/index.php?option=com_content&view=category&id=28&Itemid=3&lang=hu

Participating countries from the start until the present (between 1994–2009)

Only a few years have been selected as examples

1994.	1999.	2004.	2009.
Finland	England	Bosnia-Herzegovina	Algeria
Greece	Belgium	China	Belgium
Israel	Egypt	USA	Brazil
Poland	France	Belorussia	Bashkiria
Italy	India	Buryat Republic	Bulgaria
Spain	China	Tatarstan	Cyprus
Turkey	Malaysia	Norway	Georgia
Hungary	Mexico	The Netherlands	Canada
	Nigeria	New-Zeeland	Columbia
	Panama	Haiti	Poland
	Sri-Lanka	England	Mexico
	Sardinia	France	Nigeria
	Romania	South-Africa	Russia
	Taiwan	Egypt	Armenia
	Udmurtia	Portugal	Peru
	Ukraine	Puerto Rico	Portugal
	Hungary	Switzerland	Spain
		Slovenia	Sri Lanka
		Sweden	Slovakia
		Thailand	Thailand
		Italy	Turkey
		Peru	Udmurtia
		Cyprus	
		Hungary (2 localities)	

The table has been compiled by Laki Ildikó relying on the data provided by the Festival Office (2010)

From the graph above it can be ascertained that culture indeed can transcend limitations placed by

borders. From the turn of the century the ratio between participating European and non-European groups has been equal. The presence of such a rich diversity of cultures gives the Festival a form of expression that eclipses a mere conventional cultural event. The number of visitors to the Festival is steadily rising; today, thousands of visitors in the Danube bank in this industrial town within the framework of organized events. The town and the surrounding area as result of this cultural cornucopia went through a radical transformation as far its development is concerned in the past ten years. The number of development projects and civic initiatives has skyrocketed at first at Százhalombatta and then at Ráckeve and Tököl. These localities thus now form a cultural hub of the surrounding region further attracting cultural initiatives and co-operative arrangements with other interested parties.

Conclusion

In this study it was my intention to give a brief but thorough overview of a local Hungarian initiative, the SUMMERFEST International Folklore Festival and Folk Art Fair. The Summerfest has grown into a major international event and it gives a good opportunity to examine the workings of cultural influences and the limitations posed by cultural barriers. The question of the actual professional significance of this event, locally and internationally, is also enquired into. Further, the paper dealt with the problem whether the Festival could translate into new cooperative arrangements making still existing cultural obstacles obsolete.

After sketching the basic framework in place the event itself has been described in detail, its history and its role in the local and regional cultural life.



Picture2.: Members of the Forrás Ensemble (2008)

Source: www.forrasneptancegyuttes.hu

Certain parallels may exist between the Festival and its host town; just as the cultural event gained international recognition the town itself also benefited tremendously as now firmly being present on the cultural landscape of the country. The programs offered generate a community or social network that far exceeds Százhalombatta itself and which still has potential to grow. Future goals may include the continued promotion of the event through heightened public involvement and the emphasizing of professional ties and connections worldwide.

Sources

- Rumi I. 1998 *Városépítész az önkormányzat. Százhalombatta a XX. század végén.* Modulus–R Bt., Százhalombatta.
http://www.pesovarferencami.hu/index.php?option=com_content&view=category&id=28&Itemid=3&lang=hu
<http://www.magyarokoroksege.hu/www.forrasneptancegyuttes.hu>
Találkozások a kultúrával. A fesztiválok közönsége, helye, szerepe a kulturális fogyasztásban. (2003). MTA Szociológiai Kutatóintézet és Politikatudományi Intézet – MMI. Letöltés: <http://www.mmi.hu/frames.htm>



*Demizson
Ismeretlen magyar szerző műve Ráckevéből.*



*A festőművész
Edith Pezdika osztrák fotográfus munkája.*

József N. Szabó

THE INTELLIGENTSIA AND THE CHANGE OF POLITICAL POWER (1945–1946)¹

Analysis of policy decisions concerning the intelligentsia in the period reveal that the coalition parties were well aware of the fact that no democratisation and modernisation of the country were possible without the active participation of the intelligentsia. When specifying the role of the intelligentsia in a democratic Hungary, the political parties could not disregard the role this layer played between the two world wars or its relationship to those in power. At the same time, the intelligentsia also had to realize that its function had significantly altered on account of the change of political power.

Yet, common interests were not recognized and agreed at first, partly because most intellectuals who had lost their way and perspective did not find their place in the new Hungary, partly because some representatives of the parties concerned did not intend to give them a suitable role in the process of rebirth either. This gave rise to some debate among the parties too. The debate focused on whether its role in the past made the intelligentsia suitable for taking part in the process of reconstruction at all and if yes which groups of it could be involved in creating a new Hungary. Of the wide range of divergent and often extreme opinions at the turn of 1944–1945, it was the stand taken by the HCP (= Hungarian Communist Party) that expressed best the interests of the country and most of the intelligentsia: the intelligentsia should have a future in a democratic Hungary.

In the interests of successfully accomplishing the reconstruction, the HCP made efforts to eliminate the causes that had hitherto hindered the activation of various groups within the intelligentsia. Of the various professional groups of the intelligentsia, the party attributed primary importance to winning over the technical intelligentsia. Among its coalition partners, the SDP (= Social Democratic Party) also regarded the role of the technical intelligentsia as crucial. As the reconstruction did not figure as a major political goal in the policies of the other parties, they took less interest in this group. Right from the outset, the individual parties, the Communists in particular, paid special attention to

the academic elite and wished to win it over, in view of its influence on the masses of the intelligentsia and prospective modernisation. Because of its peculiar position, an assessment of the elite in general and of the academic elite in particular, differs from that of other professional groups in several respects, though it is part and parcel of the policy of the parties on the intelligentsia.

The decisive political forces of the country judged the democratisation and modernisation of higher education in ways which were nearly identical and they did not have any significant differences in their plans to transform academic life. The parties only had minor differences in judging the past role of pedagogues who played an important part in shaping the system of national education and helped to form political public opinion. Most of the parties criticised their past, their relationship to the former ruling class in the spring of 1945. The NPP (= National Peasant Party) was the only political organisation to emphasize only the connections pedagogues had with the people when they assessed their historical role. However, irrespective of their role in the past, each party wanted to gain their support. Most of the parties were unanimous in stressing the need to remedy the increasing problems teachers faced causing discontent among their ranks, though the SDP jumped to incorrect conclusions, judging teachers in a negative light.

From the summer of 1945, however, it was the smallholders that were the chief supporters of teachers. The smallest interest was taken in doctors, who did not constitute a numerous group and who did not appear to be playing a major part in reconstruction and the political struggle. The SDP, however, recognised the social and political significance of doctors at a fairly early stage. After the political struggle had sharpened, the ISP (= Independent Smallholders Party) also acknowledged that the group was important not only in the field of health care but also on the political scene. Apart from a few initiatives, neither the HCP, nor the NPP recognized the true social and political weight of doctors.

The political parties attached great importance to the intelligentsia of public administration because of its influence on politics and power. Initially, all

¹ The paper is a summary of a ten-year long research.

the participants of the coalition gave a negative assessment of the role it played in the Horthy regime and wanted to create a new and democratic type of public administration instead. From the summer of 1945, the ISP reappraised the past role of the intelligentsia of public administration in a way that, in contrast to the political element in judging the group, it emphasized the importance of its professional function and it was through the latter that members of the civil service were to find their place in the new democracy.

The parties had a similar attitude to the intelligentsia in a number of fields, owing to their shared vested interests in creating a democratic Hungary. However, the struggle for winning over individual groups of the intelligentsia partially differentiated the stand of the various parties. Yet no actual situation of conflict arose among the participants of the coalition until the struggle had acquired a political character. The appearance of political considerations resulted in clear-cut demarcations a more varied political spectrum.

The integration of the intelligentsia into the political life was a complex task – both for the parties and the intelligentsia. In the beginning, most intellectuals were unable to find their bearings in the new circumstances and could not assess which were the forces accumulated in the HNIF (Hungarian National Independence Front) that stood nearest to their own political interests. The position of most of the parties was not easier either as it was difficult to accommodate the role the intelligentsia played in the past anti the political views of its majority to the new political ideas and concept of democracy. Thus, at the time political life was reconstructed, both parties faced a dilemma. Of the coalition parties, it was the HCP, the first to become a major force that had to face the above problems at an early stage.

It was an unexpected development in the political life of 1945 that some of the intelligentsia wished to join the HCP. The party leadership, however, was unprepared for this. It was also a challenge for the party that some of their coalition partners had been able to dissolve the tension between the past function and political views of the intelligentsia and the democratic political establishment. The SDP, for example, welcomed intellectuals with open arms right from the start. The NPP set out to recruit intellectuals who were sympathetic to the peasantry and who were prepared to 'serve the interests of the peasantry'. The ISP had a small group

of progressive intellectuals of a European cast of mind but it did not have a large following among the intelligentsia.

After the political struggle had intensified anti the class character of the individual parties had become established, it was mainly the ISP and the SDP that started recruiting the intelligentsia in order to extend their base and to increase their political influence. For the participants of the coalition were not indifferent to what stand the intelligentsia, which played an important part in shaping public opinion, would take in the political struggle. Following the realization of the political significance of the intelligentsia, the parties started to judge this layer along lines other than just its professional function and began to reckon with its political weight, too. After the political roles corresponding to the new situation had been specified, the parties pledged to stand up for the interests of the intelligentsia. This 'meeting' of the parties and the intelligentsia depended on whether it would be possible to dissolve the conflict between its old function and the role it was to play in a democracy, as outlined above, and whether the parties would be able to represent the interests of the intelligentsia in an acceptable way. The number of intellectuals, joining the individual parties cannot be used to infer unambiguously the impact made on the whole layer, as most of the intelligentsia did not join the parties and were engaged in non-party politics.

In order to create a firm basis and to strengthen its positions in the political struggle, the ISP dissolved the earlier tension anti embarked on a campaign to win over an increasingly greater number of intellectuals. Through circumspect and thorough propaganda it took upon itself to represent the interests of various groups and came to influence an increasing number of intellectual groups too. Most leaders of the NPP did not wish to open up the party for a massive influx of intellectuals even at the time of the political struggle in order to preserve the leftist character of the party. An increase of the influence of the coalition partners on the intelligentsia made it increasingly urgent for the HCP to step up its efforts to extend its intellectual base. However, the party was to subordinate, in any significant way, its principled consideration concerning the intelligentsia to tactical interests only at the time of the election battles. In late August, 1945, the HCP also switched over to recruiting. During the autumn election campaign the parties set out to win over various groups of the intelligentsia. It

was the HCP and the ISP that showed the greatest activity in this. The majority of the intelligentsia regarded the ISP as the party to realize, in perspective, bourgeois democracy, its own political model, and that is why they voted for this party at the elections. Those groups of the intelligentsia, whose political ideas were incompatible with the notion of a collective party, aligned themselves with the SDP or the NPP rather than the HCP. Thus, only a small proportion of the intelligentsia supported the HCP.

After the parliamentary elections, the greatest political activity concerning the intelligentsia could be observed in the ranks of those parties that failed to make a significant impression on this particular layer. Following an analysis of the situation and having drawn the necessary conclusions, the HCP attempted to improve its position among the intelligentsia by means of a policy concerning the intelligentsia revised in several respects. The SDP, whose policy concerning the intelligentsia contained contradictions too, also tried to increase the influence of the party on this layer. The NPP continued its policy of broadening its base among intellectuals serving the interests of the people. The ISP considered the majority of the intelligentsia to be its political supporter that is why it did not think it was of primary importance to devote especial attention to this layer. Most intellectuals, however, adopted a position of political passivity, indifference or an attitude of 'wait and see' in the fight between the bourgeois and left-wing forces.

The goals of reconstruction and economic recovery were the prerequisites of any other goals set and, for this reason the workers parties established the best relationships with the technical intelligentsia among the various professional groups of this layer. They endeavoured to strengthen their relationship with them through various measures. The ISP and NPP were also aware of the social importance of the technical intelligentsia but they were not partial to the group from either a professional or a political point of view because of their different kinds of interests. As the sphere of activity of the technical intelligentsia had less to do with ideology, no political conflicts involving the group emerged. After the 1945 elections the HCP continued to seek the possibilities and forms to enable it to exchange views with the 'elite' of the intelligentsia. It continued to endow the 'elite' with a role mainly to win over the masses of the intelligentsia. Even when the elite was given preferential treatment, it became clear that

any room for the activities of the privileged elite, which was more acknowledged than average intellectuals was guaranteed only in the cultural sphere in a Communist interpretation. The HCP declared unequivocally that intellectual excellence did not entitle anyone to a leading role in politics.

The policy concerning the intelligentsia in the political struggle after the elections did not play a central role that is why conflicts rarely arose in this field. In the situation concerning teachers, however, an issue that was a political one concerning the intelligentsia was transformed into a whole political case. The debates focusing on the unsolved problems relating to this group brought to the surface the political questions of Hungarian democracy. In addition to the unsolved problems pedagogues had to face, this issue became a source of conflict because in this field of activity the ideological-political element was decisive. In times of political and power relations in the balance, this group may temporarily become a decisive factor for politics. In the policy of the HCP concerning the intelligentsia, pedagogues – especially primary school teachers – were given a special role. In various public forums, the party addressed itself to the problems of the group and campaigned for their solution. The NPP continued to attach great importance to teachers. The ISP and the SDP paid hardly any attention to the situation of teachers' right until the spring of 1946.

In the spring of 1946, pedagogues gave voice to their discontent in a form exceeding all previous ones, which elicited different reactions from the parties. The HCP did not agree with teachers voicing their opinion in the way they did in the Sports Hall. It disapproved of strikes or other spectacular forms of defending one's interests. The SDP was also disparaging in its assessment of the situation. The ISP, however, supported the rally in the Sports Hall and undertook to represent the interests of teachers. Despite the fact that they condemned the action of teachers, the workers parties went on to stress their intention to win them over. The stand taken by the left had an impact on the political views of teachers.

After the parliamentary elections, the majority of the parties continued to ignore doctors. From a political point of view, however, the HCP considered it important to win over doctors and took some initiatives in several fields to increase its influence. The interest of the ISP towards doctors became more pronounced at the time the Communists put forward their so-called B-list. The reason

for this was that at the time of B-listing the standard to be reached was raised higher for this group of the intelligentsia than for other groups and the ISP did not agree with that. In their opinion, the measure did not only jeopardise doctors' living but health care too. In the opinion of the ISP, it should be possible to disregard the measure in the case of a group which could go about its daily professional business without getting involved in politics.

Even back at the time of the political battles of 1945, it became clear that some parties highlighted professional, whereas others political considerations when judging civil servants. It was obvious that the parties tried to represent their interests again in terms of either political or professional considerations.

It was evident for the parties of the left that they would be able to increase their influence only if they laid emphasis on the political element. The forces intending to realize bourgeois democracy were also aware that they could hold their positions only if they emphasized the professional element. It was the left that put forward the initiative to clarify the problem around the administrative intelligentsia. The HCP attached great importance to the transformation of public administration that is why it stressed political considerations in addition to the financial ones. In the beginning, the stand taken by the SDP was very similar to the position of the Communists. The NPP also supported the idea of reforming public administration that is why in the first half of 1946 it demanded the introduction of B-listing aimed at purging the ranks of public administration. The ISP, which emphasized the primacy of professional competence, was unable to withstand this political pressure.

After a meeting of the Leftist Block and the ISP, people whose continued activity in office proved to be harmful to the democratic reconstruction of the country or who lacked the required level of competence were dismissed from their jobs in public administration. From the start, the ISP made efforts to limit the application of B-listing to the narrowest possible field. In the summer of 1946, however, the SDP and the NPP already had serious objections to B-listing and often openly opposed the consistent implementation of B-listing. The leaders of the HCP saw themselves that committees in charge of B-listing overshot the mark in a number of places and therefore agreed to subject the B-list to partial revision. The party did manage, however, to make the B-list achieves its fundamental goals.

It was in the autumn of 1946 that a radical change took place in the attitude of politics to the intelligentsia. At the 3rd Congress of the HCP, the Communists, who openly broke with the concept of political pluralism, radically changed their attitude to the intelligentsia too. The party also changed its stand on groups that they were to integrate in 1945/6 in several respects. Of the various professional groups, it continued to attribute great importance to technical people playing a central part in reconstruction and in socialism in perspective as well as the academic elite. At the same time, the Communist Party expected a different attitude or mentality from the elite, which virtually meant giving up autonomy. Even in the post-pluralist period (autumn of 1946–1948), the party linked support with the demand to make Communist politics legitimate. They started marginalising outstanding conservative academics unwilling to support the claim of Communists to legitimacy at that time and they finished the process of ousting them from higher education and academic life in the year of 'decisive change' and by means of the 'university reform'.

The preferential treatment of the technical intelligentsia continued because of the modernisation of industry, which, besides the material and moral appreciation given to this group, also manifested itself in consciously increasing their number. Even this continued preferential treatment of the technical intelligentsia, however, went hand in hand with constant discrimination against those politically unreliable, including persecution.

In the post-pluralist period the support pledged for certain groups of the intelligentsia, e.g. teachers, at an earlier stage decreased. The situation concerning doctors changed in a similar way. It was a characteristic feature of the intelligentsia policy of the left that the various groups of the intelligentsia that were supposed to be won over had lost their importance. The intelligentsia policy of the Communists put the emphasis on creating a new intelligentsia instead. The Communist policy of creating a new, organic kind of intelligentsia manifested itself in a lack of confidence in the old intelligentsia.

The new intelligentsia, which owed its existence to the HCP, was in a dependent position. The totalitarian regime, however, put all groups of the intelligentsia at the mercy of those in power and expected them to serve their tactics. The new intelligentsia of working class and peasant origin which at first identified itself with Communist values

came to realize that it was only an instrument in the hands of power after the Stalinist regime had been fully implemented. In addition to the old intelligentsia ignored, at times even persecuted, by the Communists, the new intelligentsia also felt disillusioned. It viewed the great crisis of Stalinism with shock and disillusionment and some of its groups even went to the length of denying the Rakosi regime. These groups played a decisive part in the reform experiment of Imre Nagy. After the restoration of Stalinism the gap between them and the party bureaucrats standing on the platform of totalitarianism became even deeper and impossible to bridge. It was not by chance that the intelligentsia was again to play a decisive role in the intellectual-political reform following the 20th Congress of the CPSU as well as in the 1956 revolution.

Notes

1. *A Nemzeti Parasztpárt és az értelmiség 1945-ben.* Borsodi Szemle, 1990, 2:85-91.
2. *Rendszerváltás és közigazgatás. A koalíciós pártok viszonya a közigazgatási értelmiséghez 1945–1946-ban.* Magyar Közigazgatás, 1990, 8:716-725.
3. *A politika és a pedagógusok (1945–1946).* Kultúra és Közösség, 1996:169-184.
4. *A tudományos elit a hatalmi harcban /1945–1946/.* Hitel, 1993, 2:96-106.
5. *Az orvosok és a rendszerváltás /1945–1946/.* Egészség, 1996, 5:24-27.
6. *Felsőoktatási reform és az agrártudományi elit /1945–1946/.* Gazdálkodás, 1996, 3:50-54.
7. *Illúzió és valóság (Egyetemi és akadémiai reform és az 1945–1946-os változások hatása a műszaki-tudományos elitre).* Műhely, 1997, 1:47-51.
8. *Orvoselit és a politikai változások (1945–1946).* Valóság, 1998, 2:1-9.
9. *Tisztogatások a magyar felsőoktatásban (1945–1946).* Magyar Tudomány, 1999, 8:977-989.
10. *Die Intelligenzpolitik der Ungarischen Kommunistischen Partei /1944–1947/.* Wissenschaftliche Zeitschrift, Pädagogische Hochschule Zwickau, 1982:117-125.
11. *A koalíciós pártok felfogása az értelmiségnek az újjáépítésben betöltött szerepéről a felszabadulás után.* Acta Andragogica et Cultural Debrecen, 1987, 9:29-47.
12. *A koalíciós pártok felfogása professzori kinevezésekről, az egyetemi autonómiáról és a tudományos szabadságról /1945–1946/.* Kutatásfejlesztés-Tudományszervezési Tájékoztató. 1989, 3-4:75-87.
13. *A Független Kisgazdapárt értelmiségi politikája a politikai pluralizmus kiépülésének időszakában.* Szabolcs-Szatmári Szemle, 1990, 2:181-187.
14. *Értelmiség és rendszerváltás /1945/.* Társadalomkutatás, 1991, 2:89-104.
15. *Tudományos elit és a rendszerváltás.* Szabolcs-Szatmári Szemle, 1993, 1:79-93.
16. *Magyar orvoskutatók a II. világháború utáni nemzetközi tudományos életben /1945–1947/.* Egészség, 1996, 1:12-16.



*Nő hosszú ruhában
Ismeretlen szerző műve, kb. az 1930-as évekből.*

Fényes Hajnalka – Kiss Gabriella

AZ ÖNKÉNTESSEG SZOCIOLÓGIÁJA

I. Bevezető

Az önkéntes munka/tevékenység végzése igen régi, bár, mint annyi másnak, különösen itt Közép-Kelet Európában, történetileg eltérő a jelentősége, ideológiai megítélése, ennek megfelelően a gyakorlati önkéntesség is. Érdekes vizsgálni az új társadalmi-történeti körülmények között: milyen új igény merül fel iránta, milyen új társadalmi-gazdasági, akár politikai szerepe jelentkezik, milyen új jegyei, típusai, motivációs bázisa mutatkozik, pl. a posztindusztriális társadalom, a posztmodern társadalom, az információs társadalom, network-társadalom, az élménytársadalom, a tanulótársadalom, a szabadidő-társadalom, a projektársadalom, az öregedő társadalom, az anómiás társadalom stb. folyamatainak fényében, hogy a későmodern társadalom leggyakrabban emlegetett – igen beszédes – elnevezéseit soroljuk.¹

Jelentőségének felismerését mutatja, hogy az ENSZ 2001-et az Önkéntesség Nemzetközi Évévé, majd az Európai Bizottság javaslatára az Európai Tanács 2011-et az Önkéntesség Európai Évévé nyilvánította.

Magyarországon, különösen a 90-es évek óta – bár hullámzóan – növekedett az elvégzett önkéntes munka mennyisége, és egyre inkább felismerik jelentőségét, közvetlen és közvetett hasznát a társadalom, a közösség, az egyén, a munkavállaló

és a munkaadó számára egyaránt. Természetesen mindezek következtében erősödik a hazai kutatása is (Bartal Anna Mária, Czike Klára, Kuti Éva stb.). A kutatások legfontosabb témái:

- a fogalmi tisztázás, a megközelítések, sajátosságok elemzése,
- motiváció-kutatás, az önkéntesség típusainak kidolgozása,
- makro-statisztikai kutatások (elsősorban a részvétel és a demográfiai jellemzők kapcsolatának vizsgálata).

Az elemzés során az önkéntes munka négy dimenzióját lehet elkülöníteni, amelyek mentén funkciói is csoportosíthatók:

- társadalmi-közösségi dimenzió (elsősorban a társadalmi inklúzió-exklúzió kérdését, közösségépítő szerepét, az emberi erőforrás és a társadalmi tőke képződéséhez történő hozzájárulását vizsgálják),
- gazdasági dimenzió (beleértve az értelemgazdaságot is: Hámosi 1998) – azaz anyagi, szellemi, pszichés értéktérrel, a költség- és munkaidő-ráfordítás és megtérülés nagyságát (pl. bérmentesítést),
- politikai dimenzió (társadalmi szervezetekben, pl. pártokban, szakszervezetekben, új társadalmi mozgalmakban való részvétel, feladat- és funkcióvállalás, politikai szocializáció, demokratikus értékrend alakítása stb.),
- szociálpszichológiai dimenzió (az önkéntesség szubjektív értelme, jutalma, szocializációs funkciója, motívumai, attitűdök, identitás, emberi erőforrás, pszichoszociális funkciói révén az anómia csökkentése stb.).

A rendszerváltás után új szakasz kezdődik az önkéntes munkában, nagyobb a kínálat és a kereslet iránta. Bár számos tendencia és társadalmi folyamat miatt nagy szükség volna rá, figyelembe véve értékeit és funkcióit, de nálunk kisebb mértékű, mint Nyugaton, mert a jóléti szolgáltatások alacsony foka növeli a családi, rokoni gondoskodás (különösen az „öszülő társadalomban”) és a baráti, szomszéd-sági kölcsönös segítségnyújtás iránti igényt. Ez időt, energiát és motivációt von el az önkéntes munkától. Továbbá a társadalmi időstruktúra jellegzetességei, a foglalkoztatásban, a háztartásban töltött nagyobb időarány, az önkiszákmányoló túlmunka, a kevés

¹ Sokasodnak azok a társadalmi jelenségek, amelyek növelik az önkéntesség iránti igényt: pl. a jóléti társadalom válsága, a civil szféra erősödése, a munkatársadalom vége, a munka csökkenése, atipikus formáinak terjedése, a magas munkanélküliség, az új foglalkoztatási stratégiák, a tanulás értékmódosulása, az informális munka és az informális tanulás térnyerése, a megnövekedett szabadidő, a munka és a szabadidő keveredése, az önmegvalósító életforma terjedése, az öregedő társadalom és a gyengülő gondoskodó állam feszült viszonya, az anómiás társadalom (integráció- és identitás-zavar), a projekt-társadalom jelenségei: új típusú elkötelezettség és lojalitás, rövidebb, projektre tervezett munka, módosuló munkakerkölcs, lineáris karrierutak vége, új típusú szocializáció (kísérleti szocializáció), az ifjúság új helyzete (ifjúsági moratórium, posztadoleszcencia, választásos életút, campus-élet stb.), hogy csak a legfontosabb tendenciákat említsük, és az összefüggést jelezzük a kortendenciák és az önkéntes munkavégzés jelenlegi specifikumai között.

szabadidő csökkentik jelenlétét (Falussy 2004), míg más tendenciák ösztönzőleg hatnak fejlődése irányába, szükségletet alakítanak ki iránta. Komoly szerepet szánunk neki a különböző társadalmi problémák (pl. munkanélküliség) enyhítésében. Erősödik a civil szféra, több az olyan civil szervezet, amely önkéntes munkásokat alkalmaz. A hasznos, értelmes szabadidő-eltöltés iránti igénynövekedés, a változó, kevésbé altruista motivációjú önkéntes tevékenységek terjedése is vonzóbbá teszi, különösen a fiatalok számára.

Hazai jelentőségének felismerését mutatja, hogy 2005 óta már törvény szabályozza a vele kapcsolatos jogokat és kötelezettségeket. Az Önkéntesség Európai Éve – amelyhez Magyarország is csatlakozott, célul tűzve a hazai önkéntesség kultúrájának fejlesztését – még jobban tudatosítja értékeit és erősíti jelenlétét.

II. A témakör fő kérdései

1. Az önkéntesség definíciós problémái

Az önkéntességnek számos meghatározása létezik, amelyek jellegzetes értelmezési keretekhez illeszkednek – ezt a használt kategóriák sokfélesége is mutatja. Forgalomban van több elnevezés is („önkéntes munka”, „önkéntes tevékenység”, „önkéntes aktivitás”, „önkéntesség”), amely a történetiség jegyét magán viselő társadalom jellegéhez, az általa formált főbb típusokhoz, illetve az önkéntesség szűkebb-tágabb értelmezéséhez igazodik. Érthető, hogy a klasszikus munkatársadalom idején elsősorban „önkéntes munkáról” beszélnek, majd a későmodern társadalmakban a munkacentrikusság csökkenésével, új szcenáriók felmerülésével (Kiss 1994) kerül előtérbe a „munkatevékenység”, a semlegesebb „önkéntes aktivitás” és az „önkéntesség” kategóriája. A fogalmak viszonyának tisztázására van szükség, amelyeket néha szinonimaként, néha megkülönböztetésként használnak. A definíció kielégítő voltához az önkéntesség minden vonatkozását: az önkéntest; az önkéntes aktivitást és szervezeti feltételeit; a külső identifikáció alanyait is figyelembe kell venni.

Igaz ugyan, hogy minden önkéntesség és minden önkéntes bizonyos tekintetben egyforma, így az önkéntesség kritériumait meg lehet adni, de ugyanakkor az is igaz, hogy mindig egyedi és sajátos is. Ez utóbbról különösen kell figyelni, mert az önkéntesség XXI. századi formája – az individualizáltabb

életvitelből, a biográfia nagyobb szerepéből adódóan (Hustinx – Lammertyn 2003) – az önkéntesek és az önkéntes tevékenységek sokféleségét, típusainak bővülését hozta létre. Így – éppen sokszínűsége miatt – a helyes törekvés: az önkéntesség legtágabb értelmezése és olyan elnevezése, amely megengedi, hogy minden formája beleférjen, egyben kizárjon ide nem sorolható tevékenységeket.

Az önkéntes munka négy legfontosabb jegyét az alábbiakban adhatjuk meg:

1. Anyagi ellenszolgáltatás nélküli (bár lehet anyagilag támogatni az önkénteseket foglalkoztató szervezeteket, illetve a munkavégzés során felmerült költségeket el lehet számolni) – ezzel ki lehet zárni a fizetett munkát (a bér munkát), a viszonyossági elven nyugvó kalákát és a honorált „polgári munkát” (Beck 2009).²

2. Mások számára végzett, teleologikus jellegű, általában segítő célú, a közjó vagy egy ügy érdekében végzett aktivitás (anyagi- szellemi javak, szolgáltatások előállítása) – ezzel ki lehet zárni a tisztán szubjektív indíttatású és önérdékű tevékenységeket, pl. játék, amatőr tevékenységek, hobbi.³ Nem sorolják ide az elsődleges kapcsolatok (családi, rokoni, baráti, szomszédsági) körében, a közvetlen környezetben végzett tevékenységeket (pl. betegápolás, gyermekfelügyelet stb.), de önkéntes tevékenység a „politikáért élés” (pl. az új társadalmi mozgalmakban való részvétel), de nem az „a politikából élés”, a honorált politikai tevékenység (pl. képviselőség).

3. Önként, szabad elhatározásból, szabad akaratból végzett, nem kötelező jellegű. Ezért nem sorolható ide a régi „társadalmi munka”, vagy bármilyen kötelező jellegű közösségi munka, pl. a tervezett érettségi megelőző kötelező közösségi munka. Claus

2 A „polgári munka” fogalmát elméletileg legteljesebben U. Beck dolgozta ki. „A polgári munkáért pénz jár... így az társadalmi elismerést kap és felértékelődik. A polgárimunka-díjban részesülők a köz számára fontos és hatékony polgári munkát végeznek...” (Beck 2009:190).

3 A hobbi kedvtelésből, passzióból, szabadidőben állandó jelleggel végzett foglalatosság. Véleményünk szerint önmagában nem önkéntes munka, mert bár önkéntes és a szubjektív hasznon túl társadalmi haszna is van, másokért végzett jellege csak nagyon áttételesen jelentkezik, tehát nem felel meg a mások számára végzett munka kritériumának. Ha viszont mások javára végzett tevékenységről van szó, akkor önkéntes munkának számít minden szabadidős tevékenység, pl. a játékonysági célból végzett sport, amatőr művészi tevékenység vagy bármely politikai szervezetben fizetés nélküli tevékenység, mandátum-betöltés.

Offe (1990) is az önkéntességet hangsúlyozza a kritériumok között, a meglévő formális vagy informális elköteleződés vagy megszerezhető előnyök ellenére.⁴

4. Belső (szubjektív, értékorientált) vagy külső (instrumentális, de nem közvetlenül anyagi) indítatású vagy motivációjú. Napjainkban az önkéntességet növekvő „reciprocitás” jellemzi, azaz nem egyoldalú paternalisztikus viszonyról van szó az önkéntes és tevékenysége alanyai között, hanem kölcsönös előnyöket, hasznokat ismernek el.

Az említett négy „differencia specifika”, megkülönböztető jegy, az önkéntes munkát elsősorban a „fizetett munkától” választja el minden vonatkozásban, amennyiben ez a munka bér munka, amit külső kényszer, instrumentális motiváció (a megélhetés biztosítása) dominál. A bonyolult kritériumok jelzik a köznyelvi és a tudományos kategóriahasználat problémáit is – az eltérő fogalomhasználat mögött eltérő értelmezések állnak. A legrégibb és a köznyelvben a legelterjedtebb az „önkéntes munka” elnevezés, amelynek vitatható alkalmazhatóságával hazai kutatók is foglalkoznak. A Cziike–Kuti szerzőpár, az önkéntesség jeles hazai kutatói mellett érvelnek, hogy az „önkéntes munka” kifejezést az „önkéntes tevékenységgel” váltsuk fel, mert: „arra a különbségre szeretnénk a figyelmet felhívni, hogy az önkéntesség nem tekinthető munkának a szó hagyományos értelmében, hiszen a munka olyan szerződéses tevékenység, amelyért mindenképpen fizetség jár. Az önkéntes tevékenység fogalom pedig lehetőséget ad arra is, hogy az önkéntességet a lehető legtágabb, munkán túli értelemben használhassuk, azaz a közösségért, a társadalomért végzett fejlesztő, értékteremtő tevékenységként fogjuk fel” (Cziike–Kuti 2006:24-25). A szerzőpáros argumentációja azonban nem jó, mert „a bér munka” jellegzetességeit azonosítja „a munkáéval”. A munkának és a bér munkának összemosásán kell túllépni, és nem feltétlenül a munka fogalmának használatán. A munkafilozófia, a munkaantropológia és munkaszociológia a munkát árnyaltabban látja, és nem

azonosítja a munkatársadalom bér munkájával. Különösen nem azonosítható a munkatársadalom nyilvánvaló válságakor, a munka világának radikális átalakulásakor.

Ugyanakkor valóban vannak érvek és tanulmányok, amelyek – a munkatársadalom végével, vagy legalábbis jelentős átalakulásával – a tevékenység régi-új fogalmának használatát tartják bizonyos esetben szükségesnek. Ralf Dahrendorf a bekövetkezett változásokat vizsgálva a munkatársadalmat felváltó „tevékenységtársadalom” vízióját veti fel, ahol viszszaeszik a munka hagyományos formája és jelentősége, és a tevékenységszerű aktivitások erősödnek, amelyekben nemcsak az instrumentális cél a fontos, hanem magából a részvételből fakadó értékek, szubjektív jelentések, az önmegvalósítás lehetősége, mások által is elismert értelme, haszna (Dahrendorf 1985). A tevékenységszerű aktivitásoknak azonban csak egyik esete a mások számára végzett önkéntes tevékenység.

Más felfogás szerint nem kell feltétlenül a munka fogalmának használatán túllépni, lehet a munka világának módosulásait figyelembe véve a munka fogalmát kiterjeszteni úgy, hogy a mai tendenciák következményei is beleférjenek. Így vezetik be „a munka triád fogalmát”: megkülönböztetve a „fizetett munka”, az „önkéntes munka” (önkéntes, nem fizetett, mások számára végzett) és az „önértékű” (önkéntes, nem mások számára végzett, szubjektív jelentéssel és értékkel bíró) formáit. (Hustinx – Lammertyn 2003; Mutz 2002).

Még árnyaltabb felosztás a fizetett foglalkozás; a nem fizetett, de társadalmilag hasznos tevékenységek; a viszonyossági alapon végzett tevékenységek; a sport- és szabadidős önértékű (azaz a nem klaszszikus, nem anyagi értéket előállító) tevékenységek elkülönítése (Perret – Roustang 1993).

Amennyiben, mint már említettük, az új típusú munka terjedésével az önkéntességnek is új, változó és pluralizált modellje alakul ki, többféle elnevezést is használhatunk egymás mellett a konkrét szituációknak megfelelően.

„Mások számára végzett *önkéntes munkáról*” beszélhetünk, ha eltolódik a hangsúly a külső, a termelő jellegű, a materiálisabban mérhető, számszerűsíthető hozadéka felé, amit leginkább a gazdasági aspektusa fejez ki. Atipikus munkaformáról van szó, a gazdasági igény is nagy iránta, az egyének is preferálják a növekvő munkaerő-piaci tapasztalatszerzés kíváncsisága miatt. Gazdasági haszna, munkaerőpiaci értéke nem szüntetheti meg „a mások számára való *önkéntes munka*” jellegét.

4 Az elkötelezettség az önkéntességet pozitívan motiválja, ezáltal növelheti mértékét és jelentőségét. Közgazdaságtanban, szociálpszichológiában ismerős „az elkötelezettségi hatás (endowment effect): azokat a javakat, amelyek iránt az ember elkötelezett, sokkal magasabbra értékeli, mint amelyek nem hozhatók kapcsolatba elkötelezettségével” (Hámori 1998:17). Az elkötelezettség erősíti az altruista beállítottságot, ezért az egyén anyagi ellenszolgáltatás nélkül is képes cselekedni. Ez mind a négy – az önkéntességre szintén vonatkozatható – weberi cselekvéstípusánál (tradicionális, affektív, értékracionális, célracionális) működik – bár eltérő módon.

„Mások számára végzett önkéntes tevékenység” az önkéntes tevékenység egyik esete, ha az egyén számára a szubjektív, önérdekű, nem materiális hozadéka az erősebb, és jelen van a mások számára végzés valamilyen formában, megkülönböztetve azoktól az önkéntes tevékenységektől, amelyek nem mások számára végzett aktivitások.

„Az önkéntesség” és „az önkéntes aktivitás”: semleges kifejezések, minden formára használhatók.

A kategóriák reménytelen akadémikus elkülönítése helyett eredményesebb – szociológiailag kezelhetőbb – a viták mögött meghúzódó elméleti és gyakorlati kérdésekre, a társadalmi változás folyamatára, magának a munka világának, illetve az önkéntes munka terepének az átalakulására fókuszálni:

- ami rátereli a figyelmet ismét a munkán kívüli kategóriákra,

- kiemeli továbbá az önkéntesség sokféleségét, hogy egyes formái inkább a munka, míg mások inkább a tevékenység jegyeit hordozzák,

- megmutat egy új tendenciát: a professzionalizáció erősödésével, a formális önkéntes munka szervezeti jellegének színesebbé válásával csökken a fizetett munka, az önkéntes munka és az önkéntes tevékenység különbsége, nő a tevékenység jellegű önkéntes munka részaránya és elismertsége.

Fel kell hívni itt a figyelmet arra, hogy a kutatók általában kevés figyelmet fordítanak az önkéntes aktivitások vizsgálata során a demokratikus társadalom szempontjából rendkívül fontos önkéntes politikai tevékenységre, a „nem fizetett politizálásra”. A „fizetett politizálás”, a „politikából élés” virágzása, a társadalmi jelenségek gyakori átpolitizálódása idején gyakorlati és elméleti szempontból is fontos a kellő differenciálás, a fizetett és nem fizetett politizálás megkülönböztetése. Ennek árnyaltságát még tovább fokozhatja – a kettő közötti átmenetet képviselő – az U. Beck által népszerűsített – honorált „polgári munka” problémakörének bekapcsolása (Beck 2009). A „nem fizetett politizálás” kérdése még erőteljesebben vetődik fel a növekvő szabadidő és a gyarapodó globális és lokális társadalmi problémák idején, amely tendenciák erősítik „a politika visszavételének” demokratikus óhaját (Dalminé Kiss 1997).

A politizálás mellett hasonlóan kevés figyelmet szentelnek más szabadidős tevékenységekre is jelentőségükhöz, növekvő időarányukhoz mérve. Napjainkban azonban a teljes jogú társadalmi tagság megőrzése, a kirekesztődés megakadályozása a nem fizetett munka térnyerésével lehetséges, amely teret

enged a szabadidős tevékenységek kibontakozásának, emberi és társadalmi erőforrásként történő elismerésének. De jelenleg „semmilyen garancia nem látszik arra, hogy az ilyen tevékenységek társadalmi elismertsége hasonlóvá válhatna a fizetett munkához. Valószínűbbnek tűnik, hogy ez egyfajta másodrendű állampolgárságot hoz létre, csak részleges választ kínálva így a kirekesztés problémájára” (Török 2006:123). „Komoly szabadidős perspektívában”, értékes társadalmi tevékenységként láttatva az önkéntes tevékenységet talán növelni lehet elismertségét.

2. Az önkéntesség elméleti alapjai, értelmezési keretei

Ez a kérdéskör alkalmas az önkéntes munka sajátosságainak és történetiségének feltárására. Az önkéntesség két jellegzetes szociológiai elméletét emelnénk ki: „az önkéntesség modernizációs paradigmáját” (Hustinx – Lammertyn 2003) és „az önkéntesség, mint komoly szabadidős tevékenység paradigmáját” (Stebbins 1996).

Az önkéntesség modernizációs paradigmája

Az önkéntes munka szociológiai értelmezésére a legalkalmasabb a legtágabb keretbe, a „modernizáció perspektívájába” helyezni.

Új elméleti keretet ad, mert lehetővé teszi a legáltalánosabb, a legszélesebb szociális kontextusba vonást, és a társadalmi változásra, átalakulásra teszi a hangsúlyt, amely megváltoztatja az önkéntesség társadalmi bázisát és jegyeit. A modernizáció a tradicionális életmódok, életvitelek, életstílusok gyengülését hozza, és erősíti az új önkéntesség alapjait, jellegzetes változás történik az önkéntesség jelentésének és sémáinak tekintetében. Az önkéntesség modernizációs paradigmájának elsődleges értelmezési alapja U. Beck „reflexív modernizációs elmélete” (Beck et al. 1994), de a paradigma illeszkedik más elméletekhez is, pl. M. Castells felfogásához, aki szerint napjaink egyéne a kollektív és reflexív determináció kettősségének dinamikája által meghatározott (Castells 2000).

Az új társadalmi paradigma szerint erősödik a reflexíven tervezett élet, az önkéntesség stílusának biográfiai beágyazottsága, nő szabadságfoka, aminek következménye a nagyobb belső bizonytalanság és kockázat, a véletlentől függés (Beck 2003). Ezek alakítják az önkéntesség alapvető ideáltípusait: a „kollektív önkéntességet” és a „reflexív önkéntességet”, illetve a „kevert típusú önkéntességet”, ami

természetszerűen a leggyakoribb. Ezeket majd az önkéntesség típusainak tárgyalásánál fejtjük ki bővebben.

Az önkéntesség mint komoly szabadidős tevékenység

Egy másik, kétségtelen szűkebb paradigma – de az önkéntesség jellegzetességei és legfőbb társadalmi bázisai (szabadidővel rendelkezők) szempontjából jól hasznosítható – az önkéntes tevékenységeknek a szabadidő keretébe vonásával alakul ki. Hiszen az önkéntes tevékenység – a latin eredetű voluntarizmus szó jelentéséhez híven – szabadidőben szabadon választott tevékenység.

A társadalmi változás egyik legfontosabb jegye a szabadidő jelentőségének növekedése. Nemcsak arról van szó, hogy a szabadidős elfoglaltságok révén megszerezhető társadalmi és személyes többlet visszaáramlik a munkaszférába, hogy a szabadidő behatol a munkaidőbe, vagy a munkaidő a szabadidőbe (lásd az önkéntes munkát), hogy a tevékenységszférák keverednek, hanem a szabadidős tevékenység elveszti másodlagos szerepét, önmagában is értékévé válik (Kiss 1994).

Ebben az értelmezésben az önkéntes tevékenység a szabadidő komolyan veendő perspektíváját jelenti. Az önkéntes tevékenységnek csökken az altruista jellege, nő reciprocitása, szubjektív önértéke, beleértve akár az örömszerzés, a szórakozás szükségletét, motivációját is. De ahogyan a nem fizetett munka presztízse is alacsony, úgy a szabadidős önkéntességé is. Ezen a nem kellő közösségi elismertségen kellene változtatni.

A „szabadidő perspektíva” alkalmazása több előnnyel jár: nemcsak definiálja és magyarázza az önkéntességet (amennyiben munkaidőn túli szabadidőt igényel), de lehetővé, sőt kötelezővé tesz egy összehasonlító elméleti megközelítést, amely megmutatja – a szabadidővel való kapcsolata alapján – a különbséget sokféle önkéntes aktivitás között, az eltérést és távolságot más motivációjú, célú, funkciójú és jellegzetességű tevékenységek között, szabadidős és nem szabadidős tevékenységek között. Alkalmazása előnyös az önkéntes munka kutatása szempontjából is, de új perspektívát nyithat a szabadidő-kutatás szempontjából is. Ennek ellenére A. R. Stebbins szerint (1996) a komoly szabadidős perspektívában való láttatás nem eléggé alkalmazott megközelítés egyik területen (a szabadidő- és az önkéntesség-kutatásban) sem, mert nem tűnik elég komolynak és lényegesnek a szabadidős perspektíva olyan méltósággal felruházott aktivitás tekintetében, mint az önkéntesség. A szabadidős aktivitások

jelentőséggel való felruházása növeli a paradigma elfogadásának, pozitívabb értékelésének lehetőségét, amennyiben kimutatható, hogy az önértékkel és önértékkel is bíró „szabadidős önkéntesség” nemcsak egyéni, de társadalmi hozadékkal, haszonnal is bír. Ezek a szabadidős tevékenységek egyszerre szolgálják magunk és mások érdekeit (Kaplan 1975).

Szükséges tehát a differenciált szemlélet, amelynek alapján megkülönböztethetjük a munka jellegű (szabadidős) „önkéntes munkát” (pl. önkéntes részvétel egészségügyi szolgáltatásnyújtásban) a kifejezetten szabadidős „önkéntes tevékenységtől” (pl. orvosok „bohóc doktorkodása” vagy művészi csoportban való jótékonyági fellépése).

A szabadon választott szabadidős tevékenység, pl. a sportolás nem önkéntes tevékenység, csak ha valamiképpen mások hasznára végezzük. A szabadidős „önkéntes tevékenység” értékét nem gyengíti, hogy saját nem anyagi haszna és élvezete, értéke van. Különösen az „élménytársadalom” (Schulze 2000, 2003) fényében beszélhetünk az élményt, a szenzációt, a szórakozást biztosító önkéntes tevékenységek iránti érdeklődés növekedéséről és értékeléséről – különösen fiatalok körében.

3. Az önkéntesség funkciói

Megkülönböztetjük gazdasági – társadalmi-közösségi – politikai – szociálpszichológiai funkcióit, és elkülöníthetjük társadalmi és egyéni hasznát.

Gazdasági funkció

Az „önkéntes munka” esetében a legnyilvánvalóbb ez a funkció, hiszen a gazdaság dinamikus szektora, gazdasági hasznót hajtó atipikus munkavégzés. Lehetővé válik általa:

- a társadalmi erőforrások gyors, hatékony, célirányos mozgatása, felhasználása,
- jelentős anyagi érték-előállítás a termelő- és szolgáltató szektorban,
- a munkaerőpiac, a foglalkoztatás bővítése,
- a munkanélküliség káros hatásainak gyengítése,
- munkahelyi tapasztalatszerzés, „szolgáltatás tanulás”,
- a munkaerő formális és informális képzése.

Társadalmi-közösségi funkció

Túlmutat az önkéntesség egyéni perspektíváján, természetesen nem tőle függetlenül. Itt elsősorban a társadalmi inklúzió/exklúzió kérdését, közösség-

és csoportképző,⁵ illetve közösség- és csoporterősítő szerepét, a társadalmi tőkeképződéshez (kapcsolati tőkéhez) történő hozzájárulását, a konfliktuskezelés informális tanulását, a társadalmi érzékenység és felelősségvállalás növelését, megkülönböztetetten a hátrányos helyzetű társadalmi csoportok (öregek, szegények, különösen gyermekszegénység által érintettek, betegek, megváltozott képességűek, munkanélküliek, bevándorlók stb.) irányába – az esélyegyenlőség elősegítőjeként – vizsgálhatjuk.

Politikai funkció

Az önkéntesség közérdekűsége, elkötelezettsége révén politikai jelleget nyerhet: közvetlenül (pl. Greenpeace mozgalom), illetve áttételesen:

5 Fontos funkciója a csoportképző szerep, amit az OTKA kutatás („Campus-lét” a Debreceni Egyetemen. Csoportok, csoporthatások, csoportkultúrák”) – amely empirikus elemzésünk keretét képezi – elemzésének fókuszába állít. Az önkéntesség csoportképző szerepének vizsgálatát a csoportlét, a közösség régi és mai szerepébe és helyzetébe, keretébe kell állítani. Történetileg tekintve a csoport, a közösség a tradicionális társadalmakban kiemelkedő fontossággal bír, az önkéntes munkának hagyományosan erős a csoportképző szerepe az egyházi és közösségi indíttatása miatt. A tradicionális önkéntes munkát tagsági csoportokban végezték egy életre szólóan. Ma individualizáltabb a csoporthoz való viszony, de nem kevésbé fontos, hanem más. Az egyén nem rendelődik alá a csoportnak, kreatívan és szabadon formálja a változó viszonyt. A csoportokhoz való tartozás rövidebb idejű, ritkán tagsági jellegű, inkább programcentrikus, szerződéses. A csoportba való involválódás gyengébb, ezért a kölcsönhatás mindkét vonatkozásban szintén gyengébb, ez nem annyira gyengíti, inkább változtatja szocializációs funkcióját. Az önkéntes munka vagy tevékenység több vonatkozásban betölt csoportépítő, csoportformáló szerepet.

– Először is mások javára végzett tevékenység, jellegzetes kapcsolat alakulhat ki sajátos csoportokkal, amelyek léteben javító, melioratív funkciót lát el. Csoportokban vehet részt és csoportokért dolgozhat.

– Csoportépítés megtanulása, a kommunikatív racionalitás terjedéséhez szükséges készségek, pl. együttműködés, elfogadás, megértés, kölcsönösség stb. megtanulása.

A kutatások egyik kérdése, hogy az önkéntes milyen csoportokban vesz részt és melyek az önkéntes munka alanyai. A célcsoportok sokfélék, de leginkább a periférikus helyzetűek, a társadalom fősodrából kiszorulóak, pl. munkanélküliek, szegények, megváltozott egészségállapotúak stb., nyugdíjasok. A csoportok számára az önkéntesség prevenció és korrekció lehetőségét kínálja (Czike–Kuti 2006:59).

Az általános funkciók módosulnak a demográfiai csoport-hovatartozás szerint, pl. fiataloknál, időseknél, nőknél stb. A fiatalok és a nők inkább preferálják a csoportos tevékenységet.

– amennyiben mások (egy ügy, a közjó) javára végzett tevékenység,

– a társadalmi nyilvánosság, a demokrácia gyakorlása,

– a politikai (globális és lokális) részvétel gyakorlása, aktív állampolgárság elősegítése, a „politikáért élés” és nem „a politikából élés” erősítése,

– a politikai-állampolgári szocializáció: demokratikus értékek és készségek elsajátítása (pl. felelősségvállalás, szolidaritás, társadalmi tudatosság, együttműködés, esélyegyenlőség stb.).

Szociálpszichológiai funkció

A szociálpszichológiai funkció az önkéntesség szubjektív értelme, jutalma által töltődik be.

– *Szocializációs funkció:* az önkéntes munkának és tevékenységnek, különösen a fiatalok kimagasló a többirányú, beilleszkedést segítő, személyiség-fejlesztő, szakmai és politikai szocializációs funkciója. A szocializáció hagyományos formái mellett új szocializációs színterek jelennek meg.

– *Mentálhigiénés funkció:* a társadalom egészségi és mentális állapotának javítása, az anómia társadalmi jelenlétének gyengítése, a társadalmi elégedettség növelése, a mentális problémák, a devianciák, a munkanélküliség, a magányosság pszichés kárainak csökkentése, mentális védelemnyújtás (prevenció és korrekció) értelmes és respektált tevékenységvégzéssel.

Anómiás társadalmunkban erre egyre nagyobb szükség van prevenció, védő és korrekciós funkciójára. A mentálhigiénés funkció kapcsolatba hozható a motívumok, attitűdök, identitás, értékvilág kérdéseivel.

Mint korábban említettük, megkülönböztetjük az önkéntesség egyéni és társadalmi hasznát (Stebbins 1996).

Az egyéni haszna:

- a közvetett anyagi megtérülés,
- az egyén számára egzisztenciális és mentális stabilitás biztosítása,
- önmegvalósítás, önkifejeződés, önjutalom,
- személyiségfejlesztés,
- formális és informális tanulás,
- rekreáció, szórakozás.

Társadalmi-közösségi haszna:

– a társadalmi integráció, a csoportba involválódás segítése, a kiilleszkedés csökkentése, a csoport normarendszerének, az intézményes és szervezeti lojalitás erősítése, a közösségi alapok megszilárdítása

sának segítése, esélyegyenlőség növelése,

- társadalmi tőkeképződés: formális és informális kapcsolatok építése és gazdagítása három vonatkozásban: kliensekkel (akikért), más önkéntesekkel (akikkel), a hivatalos intézményekkel és képviselőikkel (amiként),

- a csoport térben-időben lejátszódó feladattal-jesítményei, az önkéntesség tervének teljesítése,

- gazdasági haszna,

- szocializációs és mentálhigiénés haszna,

- politikai haszna: a demokratikus állampolgári értékek erősítése, modelladás.

A szocializáció kérdésével kiemelten kell foglalkozni, mert az önkéntes munkának és tevékenységnek, különösen a fiatalok vonatkozásában kimagasló a többirányú szocializációs funkciója.

Jól lehet hasznosítani a legújabb szocializációs elméleteket (Somlai 1997; Galland 2004). Míg a tradicionális önkéntességnél a „rekonstrukciós modell” működött, azaz a közösség megszilárdítása, a kollektív önkéntesség motívumainak megerősítése volt az alapvető szocializációs cél, addig a későmodern társadalomban csökken e modell érvényessége. Az „interakcionista modell” a szocializáció individualizáltabb, aktívabb, kreatívabb jellegét, a reflexív, értelmező eljárások jelentőségét hangsúlyozza a rendelkezésre álló idő, a szabadidő hasznosításának megválasztásában.

A radikális változás különösen a fiatalok szocializációját érinti. A fiatalokra az „expresszív individualizmus” jellemző, ami megengedi, sőt megköveteli a kezdeményezést, a különböző életstílusok, tevékenységek kipróbálását. A szocializáció stabil körülmények között működő „identifikációs modelljét” a „kísérletező modell” váltja fel, ami megmutatkozik a fiatalokra jellemző önkéntes tevékenység vállalásánál, sajátosságainál, funkcióinál, motivációinál.

A „kísérletező szocializáció” nagyobb aktivitást kíván, a hagyomány szerepe kisebb lesz, kipróbálás, változtatás és újrakezdés jellemzi. A státusz-út nyitottabbá, bizonytalanabbá válik, sokféle karrier-út mutatkozik. Az új szocializációs trendet a meghoszszabbodott és autonómmá váló ifjúsági életszakasz, a posztadoleszcencia jelensége csak erősíti. Míg a hagyományos modell szerint a fiatalok a homogénebb norma- és értékrendszer internalizációján, a társadalmi szabályok asszimilációján keresztül szocializálódtak, napjainkban „az egyén különböző lehetséges utakkal szembesül: az integrációs út során egy csoport tagja lesz, a stratégiai út során verseny-

re kell másokkal, szubjektivista út pedig lehetővé teszi az én eltávolítását a kultúrán keresztül. Ezek egyszerre nem adoptálhatók, és az egyénnek saját társadalmi tapasztalata fényében kell őket kezelnie” (Galland 2004:133).

Új szocializációs színterek jelennek meg. A hagyományos formái mellett megnő a kortárscsoport, a média és az ún. „harmadik hely” szerepe, a szabadidő eltöltésének helye. Az önkéntes munka pedig tipikusan szabadidős tevékenység.

Összhangban van ezzel a fiatalokra jellemző önkéntes tevékenység: attraktív jellegének növekedése, a változatosság keresése, a rövidebb idő, az ún. „forgóajtós” önkéntesség (Hustinx 2001), a különböző tevékenységek kipróbálása. Különösen a jobb társadalmi státuszú fiatalok rendelkeznek szabadon kísérletezésre, önkipróbálásra fordítható idővel, anyagi tőkével.

4. Az önkéntesség motivációi és típusai

A szociológiai kutatásnak mindig is kedvenc témája volt a motivációkutatás, ami jelentőségét is jelzi. A motivációs modellek kezdetben egyszerűek, két- vagy háromfaktorosak (altruisztikus, egoisztikus, szociális motivációjú) voltak, ma – elméleti-gyakorlati bonyolultságának, összetettségének felismerésével – inkább multifaktorális modelleket használnak. Mint minden kutatásban, itt is erősödik az interdiszciplináris megközelítés: szociológiai, pszichológiai és szociálpszichológiai, közgazdasági stb. faktorokat figyelnek. A motivációk nem függetlenek egymástól, így inkább motivációs bázisról lehet beszélni (Czike–Kuti 2006).

A vizsgálódásokban meg kell különböztetni két fontos dimenziót: az önkéntesség objektív, strukturális vonatkozását és szubjektív motivációs szintjét. A motívumok sokfélék és sokféle meghatározottságúak. Egyszerre függenek a strukturális különbségektől, a társadalmi státusztól, a demográfiai csoport-hovatartozástól, az intézményes szervezeti keretektől; és az értékpreferenciáktól, az egyéni reflexióktól, az elkötelezettség jellegétől és erősségétől. A motiváció megfelel a biográfiai helyzetnek (kor, nem, családi állapot, anyagi-jövedelmi helyzet, lakóhely stb.), amely korlátokat is állít (pl. kevés szabadidő, pénzkeresés szükséglete, az önkéntesség végzésének rossz feltételei, alulmotiváltság stb.).

Az önkéntesség motivációjának két fő történeti típusát különböztethetjük meg: az önkéntesség *kollektív motivációját* és a *reflexív motivációját*

(Hustinx–Lammertyn 2003).

A „kollektív motiváció” a közös orientációból, közös értékrendből fakadó kötelezettség. Hagyományosan vallási közösségek tradíciójába ágyazódik. Erős az altruista attitűd. Cél a közjó előmozdítása. Az egyéni motiváció alárendelt a közösségi érdekeknek. Nem reflektált, a közösségbe erősen integrált egyén természetes beállítódásának része. A többé-kevésbé zárt közösség által definiált, és a betöltött szereppel, közösségi szerepértelmezéssel, előírással és elvárással függ össze.

A „reflexív motiváció” erőteljesebben kapcsolódik az individualizált életúthoz, mint a közösségi léthez. Az önreflektált életút vezető elve az öncentrikusság és reflektáltság, ami új önkéntes attitűdöt alakít ki. Sajátosságait meghatározzák a későmodern társadalom jellegzetességei, így a motivációjára jellemző lesz az egoizmus, a folytonosság hiánya, a megszakítottság, a biografikus bizonytalanságból fakadó kockázat (Beck 2003; Beck et al. 1994). A reflexív motiváció önorientáltsága határozza meg az altruizmus, a szolidaritás, a felelősség értékéhez való viszonyát. A későmodern élet stílusa kevésbé altruista, kedvez – különösen fiataloknál – az „önvezérelt instrumentális motívumoknak”. A motívumok pluralizáltsága, sokfélesége és nem koherens rendszere figyelhető meg.

Más osztályzásban a motívumok két fő típusaként a *gyakorlati-pragmatista* (főleg fiatalok) és az *altruista-idealista* (főleg idősebb vallásos emberek) motívumbázisát jelölik meg: „Az önkéntesek motivációi ezerfélék, de két jól elkülöníthető típust mégiscsak fel lehet vázolni: a társadalmi, közösségi hasznosság szempontjából mindegy, hogy valaki gyakorlatias, pragmatista értékek mentén, vagy altruista, idealista értékek birtokában önkéntes. Tulajdonképpen mindkét motiváció vallója a közösségek fejlődését, a tudatos, felelős, munkavégző állampolgárok sorát gazdagítja” (Czike–Kuti 2006:58).

Czike K. és Bartal A. (2005) is vizsgálja az önkéntesek motivációit. A non-profit szervezetek önkéntesei között a következő leggyakoribb nyolc motivációt találták:

1. a szegényeken való segítség,
2. a tapasztalatszerzés,
3. a vallás, a hit fontossága,
4. a kihívás, szakmai fejlődés,
5. az erkölcsi kötelesség,
6. a szabadidő hasznos eltöltése,
7. új barátok szerzése,
8. a közösséghez tartozás.

A motivációk alapján két fő típus kirajzolódását

figyelték meg összhangban a szakirodalommal:

1. A régi típusú (más elnevezéssel tradicionális vagy közösségi) önkéntességet az 1., 3., 5., 8 pontok alatt megjelölt motiváció jellemzi.

Ennél a típusnál – a szakirodalomnak megfelelően – erős a vallási indíttatás, jellemző az idealisztikus-altruista attitűd, az értékelvűség, a közösségi motívum, a szolidaritás, a segítség szándéka, azaz a hagyományos – koherensebb – értékvilághoz kapcsolódik. Csoport- vagy szervezeti tagsággal jár.

2. Az új típusú (vagy modern, reflexív) önkéntességet jellemzi 2., 4., 6., 7. pontok alatt megjelölt motiváció.

Ez a típus a szakirodalom szerint is kevésbé altruista, szokás jellegű vagy spontán, inkább erőteljesebben érdekalapú, a tudatos választás, növekvő reciprocitás és professzionalizáció jellemzi. Individualizáltabb, egoistább, reflektáltabb, kreatívabb, innovatívabb, önmaga kipróbálásának vágya, az érdeklődés és az élmény vezérli. Ezért a szabadidős önkéntesség, a rövidebb elkötelezettségű, változatosabbat nyújtó „forgóajtós önkéntesség” (Hustinx 2001) lesz a vonzó, főleg az „élménytársadalom” (Schulze 2000, 2003) fiataljai számára, összhangban „kísérletező szocializációjukkal” (Galland 2004). Az új típusú önkéntesség értékrend szempontjából kevésbé koherens – bár olykor tudatosan tervezett és szervezett –, sőt megosztott, ellentmondásos és további altípusokra bontható: instrumentális és posztmodern szemléletűre.

Az önkéntesség típusai az önkéntesség jellegzetességei, elkülönülő, sajátos motívumai alapján alakulnak ki. A fenti két nagy típuson kívül egyéb használt típus-párok:

- formális (szervezethez kötődő) – informális (nem szervezethez kötődő),
- szervezeti jelleg szerint: állami, non-profit, for-profit,
- foglalkoztatási (erre inkább használható az önkéntes munka fogalma) – nem foglalkoztatási (tevékenység jellegű),
- egyéni vagy csoportos,
- rendszeres vagy alkalmi,
- belföldi vagy külföldi,
- globális vagy lokális.

5. Aktivitási területei

Területei igen heterogének: a munka jellegű, „termelő”, anyagi érték előállító aktivitások, különböző szolgáltatások és szabadidős tevékenységek képezik aktivitási területeit.

A legfőbb területei:

- az egészségügyi szolgáltatások,
- a szociális szolgáltatások,
- a kulturális-oktatási szolgáltatások,
- a sport és szabadidő szolgáltatások,
- a jogvédelem, az egyenlő bánásmód, és az esélyegyenlőség értékei mentén: emberi és állampolgári jogok (szabad vallásgyakorlás, a nők jogai, a gyermekek jogai, a békéhez való jog, a munkához való jog, a lakhatáshoz való jog stb.) és állati jogok,
- a környezetvédelem.

Az aktivitási területek megoszlása még ma is erősen kor- és nem-specifikus, egyenlőtlenségei nehezen változnak. A különféle önkéntes aktivitások a munkavállaláson kívül a nők nagyobb részének ma is a legfontosabb nyilvános megjelenési lehetősége. „A korábbi évszázadok maradványaiként a nőket még ma is legnagyobb számban a szociális, vagy indirekten szociális területhez kapcsolódó terület önkéntesei között találjuk. Az esélyegyenlőtlenségre való társadalmi törekvés azonban itt is megjelenik, számos korábban a férfiak által dominált terület (pl. vezető tisztségek civil szervezetekben, pártokban) váltak a két nem közötti megosztott területté” (Czike–Kuti 2006:60).

A fiatalok túlreprezentáltak az új társadalmi mozgalmakban (jogvédelem, környezetvédelem), szabadidős szervezetekben, attraktív önkéntes tevékenységekben, de a részvétel hazánkban az ilyen típusú önkéntességben különösen alacsony.

III. Önkéntes tevékenység a Debreceni Egyetem hallgatói körében

A Debreceni Egyetem hallgatói körében 2010-ben egy – az önkéntes munkájukat is érintő – online kérdőíves kutatás zajlott a „Campus-lét” a Debreceni Egyetemen. Csoportok, csoporthatások, csoportkultúrák” című OTKA kutatás (K-818585) keretében. A továbbiakban ezen kutatás néhány tanulságára hívjuk fel a figyelmet a diákok önkéntes munkavégzése kapcsán.

Önkéntesség és fiatalok

Ha az önkéntesség statisztikai jellemzőit és tendenciáit nézzük, akkor az aktivitás szempontjából érdemes figyelni a bekapcsolódó korosztályok egyre fiatalodó voltára, az iskolázottság növekedésére.

Önkéntes tevékenység sajátos funkciókkal bír a fiataloknál:

- lehetőséget ad társadalmi, szakmai és állampolgári szocializációra, szereptanulásra,
- „híd szerepet” tölt be az iskola, az oktatás és a munka világa között, ezzel együtt
- közvetítő szerepet a felnőtt-lét felé, a munka, a felelős állampolgári lét felé, csökkentheti az úgynevezett „Pán Péter-szindrómát”,
- informális tanulás: tudás, tapasztalat, információszerzés hosszú távra, konkrét szakismerettől általános társadalomismeretig, speciális készségektől általánosan hasznosíthatóig,
- az emberi kapcsolatok szélesítése, gazdagítása,
- a szakmai karrier elindítása és építése, változtatása, a munka világába illeszkedés, kapcsolati tőke építése, szakmai szocializáció: szakmai tapasztaltszerzés, csoportmunka (együttműködés, konfliktuskezelés) tanulása, gyakorlása, a hozzá szükséges értékek (felelősség, szolidaritás) elsajátítása,
- innováció, az aktivitás formáinak (szakmai, politikai, szabadidős) megújítása, a modern technika alkalmazása az interakcióban és a kommunikációban.

Mind az önkéntes tevékenység, mind a fiatalok szempontjából egyre nagyobb szükség van a felsőoktatásban résztvevők vizsgálatára. Igaz, a statisztikák hozzák a demográfiai bontást, és van a fiatalokra vonatkozó adat is, de ezen belül még kevés az árnyaltabb megközelítés. Keveset foglalkoznak a felsőoktatási hallgatók önkéntes munkájával,⁶ illetve azon belül azokkal a speciális szempontokkal, amelyek a fent említett OTKA kutatás felvet:

- milyen mennyiségi és minőségi paraméterei vannak a felsőoktatásban résztvevő hallgatók önkéntes tevékenységének (a részvétel arányai, jellegzetes tevékenységterületei, motivációi, típusai, azok nemek, intézménytípus, kar jellege szerinti megoszlása stb.)
- elsősorban milyen szocializációs és csoportképző szerepet tölt be.

6 A felsőoktatásban való részvétel egyfajta homogenitást biztosít.

Tanulás – munka – szabadidő

Vizsgálódásunkban a kiindulás e speciális réteget jellemző hármas cselekvés-struktúra lehet, azaz hogyan illeszkedik az önkéntesség a hallgatók három fő tevékenységéhez: a tanuláshoz, a munkához és a szabadidős elfoglaltságokhoz.

A hallgatók – a tevékenységtípusok minden arányváltozása ellenére – fő feladata a *tanulás*. Ha az önkéntesség funkcióit elemezzük, látni fogjuk, hogy a tudatos és tudattalan informális tanulás mindig jelen van, és ez képezi az egyik jelentőségét, de főleg az új típusú formájánál, és a „szabadidős perspektíva” fényében mutatkozik meg. A mai fiatalokra és – nemi differenciát mutató – férfigallgatókra különösen jellemző. A tanulási motívum direkt, tudatos formában is jelen van az önkéntesség vállalásánál.

A másik, a mai felsőoktatási hallgatókra egyre jellemzőbb a tanulás melletti növekvő multifunkcionális *munkavégzés*. Az önkéntes munka differencia specifikája, hogy anyagi ellenszolgáltatás nélküli. Így ez a munkavégzés eltér, és más funkcióval rendelkezik, mint a fizetett munka – aminek végzése sok hallgató rákényszerül, jobb esetben választott szakmájával összhangban. Megvizsgálhatjuk, hogy az önkéntes munkavégzés miben különbözik a fizetett munka sajátosságaitól, pl. nem a megélhetés biztosítója, ugyanakkor az új típusú önkéntes munkánál, a növekvő instrumentális motivációi és funkciói révén – ismét főleg a férfigallgatóknál – közvetve, hosszú távon van anyagi hozadéka; a rendelkezésre álló idő választott eltöltésénél ez tudatosul a hallgatóknál. Ilyen materiális haszna, hogy elősegíti a jobb munkaerő-piaci helyzetet, a munkahelyi elhelyezkedést, a beilleszkedést, a sikeres karriert, a későbbi jobb pozíciót és a velejáró nagyobb fizetést stb.

A hallgatóknak a bér munkába, a fizetett munkába való involváltságának mértéke és minősége befolyásolja az önkéntes munkatevékenység mennyiségét és minőségét. Hasonlóan befolyásolja minden más tevékenységgel (tanulással, szabadidős elfoglaltságokkal) való kapcsolata.

A felsőoktatás hallgatóinak harmadik fő tevékenységi területe a *szabadidős tevékenységeiké*. Ezek közé egyértelműen besorolható az önkéntes tevékenység. A társadalmi idő felosztásánál az időmérleg-kutatásokban ezt figyelembe veszik (Falussy 2004), hiszen a tanulási idő és a munkára fordított idő utáni maradék szabadidőben végezhető. Minél többet tanul valaki és kényszerül munkavállalásra

tanulmányi ideje alatt, annál kevesebb szabadideje marad, és azon belül jellegzetes időmintázat alakulhat ki. Kérdés, mi ösztönözheti a hallgatókat az önkéntes munkára, hiszen a szabadidő-eltöltésnek számos, rájuk jellemző (életkorukból és élethelyzetükből: campus-lét, posztadoleszcencia stb.) adódó cselekvési lehetősége van.

Az önkéntes munka/tevékenység sajátos szabadidő. Mert bár valaki végezheti, elsődlegesen érdekessége, vagy a vele járó szórakozás miatt, de meg kell különböztetni a mások javát szolgáló önkéntes munkát és tevékenységet a pusztán önszórakoztató szabadidős aktivitástól, annak ellenére, hogy a három – fiatalokra jellemző – tevékenységtérület egymásra hatása a jellemző tendencia (Mutz 2002).

A fiatalok növekvő mennyiségű és jelentőségű szabadideje miatt is szükséges kutatni a szabadidős szokásaikat, a benne végzett önkéntes aktivitástípusokat.

Az önkéntesség gyakorisága

Eredményeink szerint a rendszeres önkéntes munkavégzés több mint kétszeresére nőtt a diákok körében 2005-től 2010-ig (2-3%-ról 6-7%-ra nőtt), ami mutatja az önkéntesség növekvő népszerűségét (bár a részvételi arányok jóval kisebbek nálunk, mint a fejlett nyugati országokban). 2010-ben a Debreceni Egyetem hallgatóinak összesen 26,1%-a végzett önkéntes munkát évente vagy annál gyakrabban, ami némi bizakodással töltheti el az olvasót.

A fiatalokra jellemző önkéntesség-típusok

A szakirodalom tanulsága szerint napjaink fiataljaira az új típusú önkéntesség a jellemző. Az új típusú önkéntesség specializáltabb, kevésbé ideologikus, kisebb a tagoktól elvárt szervezeti követelmény. A tradicionális, érték-alapú önkéntesség csökken, miközben a szabadidős önkéntesség (pl. kulturális és sport-szervezetekben való aktív részvétel) jelentősége nő. Az új típusú önkéntesség érdekes és értelmes elfoglaltságot ajánl, cselekvésorientált, rövid időtartamú elkötelezettséggel jár (projekt jelleg) és a szervezetekben erős a fluktuáció (Wollebæk–Selle 2003).

Ezzel összhangban, kutatásunkban a klasszikus rendszeres önkéntes munkavégzés mellett megvizsgáltuk az egyes szabadidős önkéntes tevékenységeket is, bár az ezekben való részvétel csak akkor tekinthető önkéntes munkának, ha az illető funkciót

vállal, illetve mások javára is végez munkát az adott szervezetben.

Néhány kiemelt csoporttal kapcsolatban a következő eredményeket kaptuk: egyes nyugati országokban népszerű szervezetekben (pl. a nekem senkim sincs klub, az informatikai kar öntevékeny csoportja, vagy a személyiségfejlesztő klub) rendkívül alacsony (1% alatti) a hallgatók részvétele. A vallásos csoportban való részvétel viszont viszonylag gyakori a diákok körében (12,3%), amely különféle önkéntes tevékenységekkel járhat, például zenei kíséret és karvezetés, étel és ital biztosítása az ifjúsági összejöveteleken, ökumenikus szervezetek szervezésében a hajléktalanok segítése stb. Átlagos gyakoriságú (3,1%-os részvétel) a debreceni mentor programban, melynek keretében felsőbb évesek segítenek az alsóbb éveseknek a beilleszkedésben.⁷ A mentálhigiénés klubban illetve az ahhoz kapcsolódó lelkielő egyesületben a diákok 1,4%-a vesz részt, melynek keretében a hallgatók telefonos lelki tanácsadást végeznek, illetve a mozgó társszolgálatban vesznek részt.⁸

Nemenkénti sajátosságok

Az egyes csoportokban való részvételnél szignifikáns eltérések voltak nemenként is. A lányokra

7 Egy mentornak 4-5 mentoráltja van, akikkel hetente tartják a kapcsolatot. Ugyan jár érte fizetség (egy félévben nettó 32Eft/fő), de ez csak a felmerülő költségeket fedezi (telefonszámla, utazás, postaköltség), ennyiben tehát tekinthető önkéntes munkának.

8 Ez utóbbi keretében az önkéntesek feladata bulikon közérzeti és pszichológiai problémák kezelése, konzultáció, elsősegélynyújtás és segítség hívása. Az önkéntesek többsége kortárssegítő, évente-kétévente változó összetétellel, szeptemberben 20-30 diák jelentkező van a feladatra. Az önkéntes munkában való részvételt kötelező felvételi beszélgetés előzi meg és egy 50 órás tréning és vizsga (személyiségfejlesztés, drogismeret, egészségügyi ismeretek témában), ami összhangban van azzal, hogy az önkéntesség egyre professzionalizáltabbá válik. A tréning után havonta 2-3 alkalommal egy éjszakát kell dolgozniuk (egy adott bulin). Fizetést nem kapnak, de nyáron ingyenesen mehetnek azon nyári fesztiválokra, amelyen a szervezet részt vesz. A diákok elmondása szerint az önkéntesek motivációja a segítség, a szakmai tapasztalatszerzés mellett az új emberek megismerése is. Az öntevékeny csoport kétharmada lány, a többi fiú, és jellemző az is, hogy a fiúk hosszabb ideig vesznek részt a szervezetben. Az önkéntes segítők nem összejáró társaság, nem alkot igazi közösséget (ez összhangban van az új típusú önkéntességgel), elsősorban a feladatra összpontosítanak, és jellemző a rövid időtartamú elkötelezettség és projekt jelleg (Marczali – Tercza 2010).

inkább a tradicionális típusú önkéntesség a jellemző (segítő szolgálat, karitatív munka, önkéntes szervezeti tagság), és a fiúk ugyan hasonló arányban végeznek rendszeres önkéntes munkát, mint a lányok (a rendszeres önkéntesség kb. 6-7%-os, az alkalmi pedig 20%), de nem feltétlenül van szervezeti tagság (pl. pályázatírás, önéletrajzba beírható, új típusú önkéntesség jellemzi őket). A fiúknál viszonylag népszerű a sport, a kultúra területeihez kapcsolódó önkéntesség is, de a civil szervezetekben, természetvédő csoportokban, politikai szervezetekben is gyakrabban vesznek részt, mint a lányok.

Az önkéntes tevékenységekre ható okok

A következőkben az önkéntes tevékenységre ható okokat próbáltuk feltérképezni egy regressziós modell keretében. (Lásd 1. táblázat.) Az önkéntes tevékenység mérésénél kétértékű változóval dolgozunk, a soha nem végzőket és a többé-kevésbé rendszeres munkavégzőket (évente vagy gyakrabban végzi) különböztetjük meg.

1. táblázat: A logisztikus regressziós modell eredményei az önkéntesség előfordulására (az értékváltozók közül csak a szignifikáns hatásokat tüntettük fel)

	Exp(B)	Sig.
Nem	0,94	0,64
Életkor	0,99	0,78
Apaisk	0,95	0,08
Anyaisk	1,06	0,03
Anyagiő	1,11	0,00
Teltipdich	0,81	0,07
Vallásdich	1,47	0,00
Anyagi jólét	0,79	0,00
Boldogság	1,86	0,00
Igaz barátság	1,38	0,01
Élvezetes élet	0,76	0,01
Segítőkészség, másokért cselekvés	1,35	0,00
Szeretetteljes ragaszkodó gyöngéd	0,79	0,03
Konstans	0,01	0,00

-2*Loglikelihood csökkenése: 6,8%. A hatások szignifikánsak, ha a szign<0,05.

Eredményeink azt mutatják – a szakirodalommal összhangban (lásd pl. Decker–Halman 2003) –, hogy a tradicionális szociológiai háttérváltozók (nem, életkor) hatása csekély az önkéntességre, bár az anya magasabb iskolai végzettsége kissé növeli (az elvégzett osztályok számával mérve) az önkéntességet, és a hallgató saját jobb anyagi helyzete (a több tartós fogyasztási cikkel mérve) szintén növeli az önkéntesség valószínűségét. Emellett kimutatható, hogy a falusi lakóhely is kissé növeli az önkéntességet, bár a hatás nem szignifikáns. (A családi állapot, és az hogy a diák bejárós, albérletes, saját lakásban él vagy kollégista, nem mutatott szignifikáns összefüggést az önkéntességgel a keresettáblák tanulsága szerint, így ezeket a változókat nem is vontuk be a regressziós modellbe). A külföldi kutatásokkal szintén összhangban, az értékek hatása az előzőeknél sokkal jelentősebb az önkéntességre. Eredményeink szerint a vallásosság, de főleg az egyházas vallásosság szignifikánsan növeli az önkéntesség valószínűségét a hallgatók körében. (Részletesebb adatok szerint a „maga módján vallásosak” 28,4%-a végez önkéntes munkát, viszont az „egyháziasan vallásosak” 45%-a végez önkéntes munkát évente vagy gyakrabban, ami jóval átlag feletti). A kérdőívben további 33 értéket rangsoroltak a hallgatók 1-5 fokú skálán, és az önkéntesség előfordulásával több érték is szignifikáns kapcsolatban volt. A boldogság preferálása, az igaz barátságot fontosnak tartók, a segítőkészség, másokért cselekvés preferálása szignifikánsan növeli az önkéntesség valószínűségét. Viszont más értékek, mint az élvezetes élet preferálása, az anyagi jólét fontossága és furcsa módon a szeretetteljes ragaszkodás, gyöngédség preferálása is csökkenti az önkéntesség valószínűségét. Mindezek szintén összhangban vannak a külföldi eredményekkel.

Összességében tehát a fiatalok növekvő arányban, de az önkéntes munka jelentőségéhez és a külföldi részvételi arányokhoz képest csak kismértékben vesznek részt az önkéntes tevékenységekben. A klasszikus demográfiai változók csak kis mértékben, míg az értékek és a vallásosság szignifikánsan befolyásolták az önkéntesség gyakoriságát. A diákokra (főleg a fiúkra) jellemző az új típusú önkéntesség, amely felhívja a figyelmet az önkéntesség újfajta mérésének szükségességére is.

További kutatások

Az OTKA-kutatás keretében a továbbiakban fókuszcsoportos beszélgetéseket tervezünk különféle önkéntes szervezetekben a Debreceni Egye-

temen. Kérdéseink, amit vizsgálni fogunk: (1) Az önkéntesség hogyan illeszkedik a munkához, a tanuláshoz és a szabadidős tevékenységekhez a fiatalok körében? (2) Az új típusú önkéntesség mennyiben jellemző a fiatalokra? (3) Az új típusú önkéntesség belső ellentmondásossága (instrumentális racionalitás kontra értékracionalitás) hogyan jelenik meg a fiatalok körében? (4) Milyen formákban, milyen szervezetekben folyik a fiatalok önkéntes munkavégzése? (5) Motivációk, funkciók, típusok vizsgálata. (6) Milyen értékek mentén szerveződnék az önkéntes munkát végző csoportok? Milyen a vallásosság szerepe a régi és új típusú önkéntességben? (7) Milyen az önkéntesség közösség- és csoportképző szerepe? Létrejönnek-e az egyetemi évek alatt jellegzetes önkéntes munkát végző és önkéntes tevékenységet folytató csoportok? Milyen típusúak (formális-informális, állami, for-profit, non-profit)? (8) Milyen a társadalmi és kulturális tőkeképződés az önkéntesség során? Milyen a családi, baráti közösségek hatása? (9) Milyen az önkéntesség és az informális tanulás kapcsolata? (10) Milyen az önkéntesség prevenció, védő és korrekciós funkciója a fiatalok körében?

Felhasznált irodalom

- Beck, U. 2003 *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernitásba*. Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság – Századvég kiadó. Budapest.
- Beck, U. 2009 *A munka szép új világa*. Belvedere, Szeged.
- Beck, U. – Giddens, A. – Lash, S. 1994 *Reflexive Modernisation. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Polity Press, Cambridge.
- Castells, M. 2000 Material for an Exploratory Theory of the Network Society. *Br.J. of Sociology*, 51:5-24.
- Czike Klára – Bartal Anna Mária 2005 *Önkéntesek és non-profit szervezetek*. OFA, Budapest.
- Czike Klára – Kuti Éva 2006 *Önkéntesség, jótekonyság és társadalmi integráció*. Nonprofit Kutatócsoport Egyesület, Kutatócsoport és Önkéntes Központ Alapítvány. Budapest.
- Dahrendorf, R. 1983 *Die Chancen der Kriese. Über der Zukunft des Liberalismus*. Deutsche Verlag, Stuttgart.

- Dalminé Kiss Gabriella 1997 Munka – politika – szabadidő. A munkaparadigma térvesztése és a politika visszavételének lehetősége. *Társadalmi Szemle*, 5-6:54-63, 13-25.
- Dekker, P. – Halman, D. ed. 2003 *The Values of Volunteering. Cross-Cultural Perspectives*. Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow.
- Falussy Béla 2004 *Az időfelhasználás metszetei*. Új Mandátum Kiadó, Budapest.
- Galland, O. 2004 *Sociologie de la jeunesse*. Armand Colin, Paris.
- Hámori Balázs 1998 *Érzelem-gazdaság*. Kossuth Kiadó, Budapest.
- Hustinx, L. 2001 Individualization and New Styles of Youth Volunteering: an Empirical Exploration. *Voluntary Action*, 3/2/ 57-76.
- Hustinx, L. – Lammertyn, F. 2003 *Collective and Reflexive Styles of Volunteering: A Sociological Modernization Perspective*.
- Kaplan, M. 1975 *Leisure Theory and Policy*. Wiley, New York.
- Kiss Gabriella 1994 Munka és szabadidő. *Szociológiai Szemle*, 3:65-81.
- Marczali Veronika – Tercza Gabriella 2010 „Segíthetek?” A Debreceni Egyetem kortárssegítői. (kézirat)
- Mutz, G. 2002 Pluralisierung und Entgrenzung in der Erwerbsarbeit, im Bürgerengagement und in der Eigenarbeit. *Arbeit* 11/1: 21-32.
- Offe, C. 1990 *Organisierte Eigenarbeit. Das Modell Kooperationsring*. Campus, Frankfurt.
- Perret, B. – Roustang, G. 1993 *L'économie contre la société*. Seuil, Paris.
- Schulze, G. 2000 Élménytársadalom. A jelenkor kulturszociológiája. A mindennapi élet esztétizálódása. *Szociológiai Figyelő*, 1-2:135-157.
- Schulze, G. 2003 A Német Szövetségi Köztársaság kulturális átalakulása In Wessely Anna szerk. *A kultúra szociológiája*. Osiris Kiadó, Budapest, 186-204.
- Somlai Péter 1997 *Szocializáció*. Corvina, Budapest.
- Stebbins, A. R. 1996 Volunteering: a Serious Leisure Perspective. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, vol. 25, no. 2, June.
- Török Emőke 2006 Túl léphetünk-e a bér munka társadalmán? *Szociológiai Szemle*, 2. sz.
- Wollebæk, D. – Selle, P. 2003 Generations and Organizational Change. In Dekker, P. – Halman, D. ed. *The Values of Volunteering. Cross-Cultural Perspectives*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 161-179.



*Férfiak mérleghintán
Ismeretlen német szerző műve az 1940-es évek elejéről.*



*Árkád
Ismeretlen szerző műve az 1930-as évekből, valószínűleg Frankfurtban készült.*

A. Gergely András

A RAYGAM-OK NEOTRIBALIZMUSA
/POLITIKAI ANTROPOLÓGIAI ESETTANULMÁNY/

„Az antropológiai elkerülhetetlenül összetetlenséget jelent a Másággal. Mindazonáltal az etnográfiai távolságtartás, amely elválasztja az olvasót az antropológiai szövegektől és magát az antropológust a Máságtól, túlságosan is gyakran merev és időnként mesterségesen eltűzött. Ez számos esetben ahhoz vezet, hogy a Másikat kizárólag mint primitívet, furcsát és egzotikust látják. Az a szakadék a legfőbb akadály a Másik lényegi megértésének, mely az ismerős »mi« és az egzotikus »ők« között húzódik. Ezen csak úgy lehet túllépni, ha valamilyen formában részt veszünk a másik világában»
(Loring Danforth 1982:5-7.)

Az antropológiai kutatás meglehetősen sok módszertani szempontból eltér a szociológiai, szociálpszichológiai, történeti vagy térségi-regionális kutatásoktól. Már önálló tudományterületté is úgy lett, hogy saját nézőpontját a többi társadalomtudományhoz viszonyítva határozta meg, módszertanát (amennyiben a tudományos igénnyel formált kutatáshoz okvetlenül ez a „tan”-fogalom kötődik, s nem egyszerűen metódusról, közelítés- és látásmódról van szó!) a „túl közeli” és a „túl távoli” között határozta meg. Ahogyan Clifford Geertz írja: az antropológusok nem falvakat és városokat kutatnak, hanem falvakban és városokban próbálják megérteni, hogy a történések, események folyamatában, azok mögött és „alatt” milyen jelentések vannak. A kulturális elemzés (és ebben az értelemben a helyi társadalmak megértése is) „jelentések találgatása (vagy annak kellene lennie), a találgatások értékelése és magyarázó következtetések levonása a leghevesebb találgatásokból” (Geertz 1994).

Az antropológiai kutatás a lehetséges komplexitás felől közelíti meg tárgyát. „A leírásnak három jellegzetessége van: értelmező, a társadalmi beszéd-folyamatot értelmezi (azaz megpróbálja kiszabadítani esetleges körülményeiből), illetve tanulmányozható formában rögzíti – s egy negyedik tulajdonsága, hogy mikroszkopikus (kis szobában is történhetnek nagy események). A leírás során éppúgy nagybetűs realitásokkal kerülünk szembe: Hatalom, Változás, Elnyomás, Munka, Szenvedély, Presztízs, amelyekkel a történészek, politológusok, közgazdászok, szociológusok – csak éppen otthonos környezetben és otthonos formában találunk rájuk, épp ez az etnográfia előnye. Hibája viszont, hogy ismeretlen indián törzsek között vagy óceániai szigeten gyűjtött anyagaikat nagy falitérképekre festeni kívánó kutatók becsvágya olyan modellek kifundálásában kapott fontos szerepet, amelyek a kutatások előrehaladását

igazolandó, a helyi igazságoktól az általános elképzelések felé lendültek, s ennyiben többet ártottak, mint mindaz, amit a mintanagyságok megszállottjai (a szociológusok), a mérések fanatikusai (a pszichológusok) vagy a csakis aggregátumokban gondolkodó közgazdászok ki tudtak találni ellenük. A „mikrokozmosz modellek” és a „természetes kísérletek” túlzásai: „égbolt egy homokszemcsében, vagy a lehetőségek messzi túlpártja” (Geertz 1994:189).

Az antropológusok életműve e tekintetben is igen vegyes: a mikroszkopikus univerzumokat és az ismeretlen jelenségeket ismertként megjelenítő, vagy a makrofolyamatokat értelmező felfogásmódok egymással párhuzamosan teszik az antropológiatörténet 20. századi történetét igencsak színessé.

Az alábbiakban az antropológiai kutatás eme kettősségét (vagy többoldalúságát) kihasználva fogom megközelíteni azt a sajátos törzsi világot, amelynek analógiáit a modern politikai világgal nem én állítom elő, hanem az asszociációk kínáló lehetősége. Kutatóként ugyanis azt kezdtem hirtelenjében belátni, hogy a kortárs világ leírásában immár egyre többet vállaló antropológiai kutatások egy újrafarmálódó törzsiséget, „retribalizációt” írnak körül. (Erről egyebek közt a filozófusok, politológusok is beszámolnak, lásd pl. Maffesoli 1995). Az antropológia, különösen a politikai rendszerek vagy jelenségek megnevezésére vállalkozó kutatók köre, alapvetően két léptékben és milióban keresi otthonos tájékozódási esélyeit: a nagyon távoli és a meglehetősen közeli embercsoportok között. A tengerentúli, óceániai kutatásokat a 20. század során dúló háborúk és helyi-törzsi lázadások miatt (utóbb a gyarmati önfelszabadító mozgalmak miatt is) egyre inkább a helyi, a saját társadalom jelenségeit elemző vizsgálódások követték. E két szféra mélyebb megértése az összehasonlító kutatásokban vált lehetővé: a térben ugyancsak eltérő világok párhuz-

zamai és az időben meglehetősen másutt föllelhető jelenségek hasonlóságai adtak alapot a komparatív kutatási irányzatoknak. Az eseti elemzések sokasága ezenfelül a nagy elméletek, a hosszú időtartamú folyamatok, a világtrendek és az univerzálisan is megjelenő példák analógiáit kínálta.

A hazai antropológiai kutatások még viszonylag kis mértékben dolgozták föl a néprajzi-folklorisztikai jelenségeknek azt a körét, amely a történések vagy szociológusok szemhatárán kívül esett, vagy forrástámogatás nélkül nehezen elvégezhető kutatásokat tett volna szükségessé a kisebbségkutatásoktól eltérő tudománysszférában. E „kimaradt” tudásterület azonban éppen a kelet-európai példázatok és hasonlóságok okán különösen izgalmas lehet: olyan társadalmi folyamatok korszakos megértését teszi lehetővé, amelyek például a hazai politikai kultúra kutatásában, a politikai rendszer strukturális változásaiban vagy a szimbolikus politikai értelmezések horizontján új megvilágításba helyezhetnek számos társadalmi tény, politikai döntést vagy szerveződési mechanizmust.

A raygam-ok társadalma (igen vázlatosan)

„Az antropológus már annyira hozzászokott ahhoz, hogy különböző népek hasonló helyzetekben számtalanféleképpen viselkedhetnek, hogy a legegzetikusabb szokások sem lepik meg többé. Sőt mi több, ha a logikailag lehetséges viselkedéskombinációk valamelyikére még sehol sem bukkantak rá a földkerekségen, erősen gyanakszik, hogy ez a viselkedésforma egy ma még ismeretlen törzsnél található meg. Murdock már 1949-ben rámutatott erre a jelenségre a klánok szerveződése kapcsán” – írja Horace Miner az iakirema törzs testi rítusait elemezve (Miner 1995:6).

A raygam-ok – a róluk történetileg napjainkhoz közelebb megjelent igencsak kevés antropológiai forrásmunkát alapul véve – nem sokban térnek el az őket körülvevő más törzsektől. Lakóhelyük szerint a szociodemográfiai és humángéográfiai leírások három alaptípust különböztetnek meg: a síksági, a hegylakó és a folyó völgyi raygam-csoportot. A környezetükben mostanában kialakuló nagy törzs-szövetség rituáléiban, illetve távoli „ellenségképében” a raygam-ok főleg folyó völgyi népként szerepelnek, és kétségtelen, hogy a térség legnagyobb folyója a földrész egyik legjelentősebb vízhozamú közlekedő útja (egyben imitt-amott földrajzi határ is), bevándorlás-történeti és mentális földrajzi miliő.

A raygam-ok fizikai antropológiai karakterüket tekintve mintegy beolvadnak a környező törzsek körébe, az etnikus kultúra szempontjából sem túl sajátlagosak: nagyjából hasonló magasságúak, az életmódtól, hatalmi funkciótól függően – és részben a szociális státuszt is kifejezően – piknikusabb alkatúak, az idősödő korosztályban növekvő számú a kövérebb/korpulensebb, s ezért szükségszerűen tekintélyesebb/autoriterebb személyiség. Ugyanakkor a fiatalabb népesség egy talán szűkebb, de egyre markánsabb csoportja körében a hatalomszolgáltatást vállalók jellegzetesen klasszikus „harcos-típust” mintáznak, választékosan borotvált hajkoronával, célszerűen fejlesztett mozgásszervi izomzattal, olykor a közelharc könnyítését szolgáló fegyverzettel ellátva. A törzsi rituálék során ugyan a legkevésbé sem nyílik alkalom az interperszonális agresszió közvetlen szakrális kifejezésére, de a társadalmi tagoltságot merev szimbolikával körülvevő értékrend jelképekben is hordozza, mintegy „elvárja” az érdekérvényesítés testi erőre redukált változatainál a társadalmi hovatartozás messziről is jól látható tartalmainak kifejeződését. Továbbá ez a fajta társadalmi szereplő igen fontos a társadalmi csoportok közötti átalakulás, a társadalmi réteg-, osztály, vagy kaszthatárok közötti *átmenet* folyamata szempontjából.

A politikai berendezkedés leírását megelőzően szólni kell a gazdálkodás primitív formáit már meghaladó ökonomia sajátosságairól is. A raygam-ok gazdaságának sajátossága a beszolgáltatási típusú rendszerek olyan változata, amelyben a társadalmi tagoltságtól függően (ám főként a középső és alsó-közép kasztok népessége) a dupláját kapja járandósággént a társadalmi tevékenységéért, ám ennek felét rögtön vissza is adja a törzsi vezetők újraelosztási érdekcsoportjának (státusz-erősítő ajándék). Ez ugyan nehezen teszi lehetővé a megélhetés egyensúlyosságát, sőt egyre kevésbé teszi hatékonyá például a mezőgazdálkodási termelést (ezért ennek aránya rohamosan csökken is), de a társadalmi cseremechanizmusok között minduntalan növekvő szerepe van a munkavégzés egy sajátos formájának, amely az ésszerűtlennek látszó elosztási rendszert befolyásolja. Mind tömegesebbé válik ugyanis a tárgyak máshová áthelyezését végző munkamegosztási csoport tevékenysége, valamint a javak előállítását nem, de tulajdonosukhoz juttatását annál következetesebben vállaló gazdasági réteg (redistribúció). Az ilyen „kereskedőinek” nevezhető munkakultúra szélesen kiterjed a termelői fölé, megteremtve ezáltal a javak elosztási mechanizmusának törékeny

egyensúlyát, amely tipikusan az átmeneti társadalmak jellemzője.

A politikai tagoltság részben követi, helyenként át is rétegezi a munkamegosztási és vagyoni rétegződés meglévő (vagy korábbi) rendszerét. A politikai közviselkedés valójában egy szűk kör egymű befolyása alatt áll, a társadalmi cselekvésben a közakarat megjelenítését nem a széles tömegek, hanem a területiális tagoltság révén választott képviselők vállalják, egyértelműen jelezve, hogy az osztályrétegződés sémáját és a rokonsági hálózatok kizárólagos hatalmát immár meghaladta a raygam-ok politikai rendszere. Maga a politikai kiválasztási folyamat a bizalmi tökére alapozott, a törzs funkció nélküli alattvalóinak semmiféle más eszköze nincs a politikai közhatalom befolyásolására, csakis a felelősségre épülő megbízás. A döntéshatalom átruházását egy végtelenül szimplifikált mechanizmussal oldják meg: apró, tenyérynyi levelek beszínezésével választják meg a törzsi képviselőket, akik közül a lehangosabb kapja meg a Big Man jogait. Valamiképp az egész az ókori cserépszavazásra emlékeztet, de míg ott megoldott volt a zsarnokságra törekvők nyilvános „visszahívása” vagy megvádolása és megbüntetése, addig itt ennek nyoma sincs. A politikai rendszer szereplőinek rituális kijelölése lényegében egy szököévenként visszatérő, ciklikus folyamat a raygam-oknál, és különösen érdekes, hogy valamiféle belső, íratlan szabályszerűség mentén nemcsak állandósul a korábban kiegészítő oppozícióban volt csoport helycseréje, de a csoportok közötti együttműködés sem a rokonsági hálózatok szerint folyik, hanem a hatalmi haszonvétel rendszerében ideig-óráig hátrányba szoruló helyzetének előnyössé változtatása mobilizálja a „szavazótábor” érdekeit. Európai típusú, vagy a kontinentális alkotmányossághoz szokott szemlélőnek igen meglepő ez a rendszer, annál is inkább, mivel a törzsi csoport nőtagjainak a társadalmi munkamegosztás rendjében csupán időszakosan jut valamely „divatos” szerep, amúgy „normálisan” történetileg is ki voltak zárva a politikai rendszerből. A raygam-ok közállapotai a messziről szemlélődőnek vagy ideiglenesen köztük tartózkodónak talán kiegyensúlyozottnak tűnhetnek, szinte a „törzsi demokráciára” emlékeztető belső rend uralkodik, de az alaposabb körütekintés már jelzi, hogy rejtve maradó konfliktusok, finom elfojtások dominálnak a mechanizmusokban, melyek valójában magában a struktúrában lelik magyarázatukat.

Georges Dumézil hasonló belső struktúrájú rendszerében a *rituálé folyamatában* résztvevő szereplők egyúttal alapvető *társadalmi funkciók* betel-

jesítői is: a rituális aktus összekapcsolja az emberek közösségét a kozmosszal, a teremtés misztériumával, ám egyúttal valóságos kapcsolatot is formál, mert a legfelsőbb kaszt szerepe a „mozdulatlan mozgatóé”, vagyis azé, aki a tudást birtokolja, metafizikai hatalma révén az égi erővel 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 mozgathatatlan szférája, hanem az életerő megtestesüléséé, a horizontális irányultságú mozgásé, a világ katonai és politikai meghódításának feladatát vállalóké. 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 félhangos meditáció. S mert az örök harc olykor tervszerű irányítói ellen is fordulhat, „fönről” 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, ezzel a harcolók számára mintegy a nemesség jogának elnyerését jelképezi. A klántagság változása mindemellett *elhalványítja magát a határt*: 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).

A kasztok közötti határvonalakat, valamint a politikai tagoltság formális elemeit a továbbiakban (szándékosan rövidítve és elnagyolva) hat fontosabb strukturális tényezőben szeretném megragadni. Ezek nem írják le teljességgel a *raygam politikai struktúráját*, de pilléreit, szerkezeti tartóelemeit körvonalazzák. Pontosabb és kevésbé elnagyolt képhez

alighanem több nemzedékre kiterjedő kutatási időtartam kellene, valamint a raygam politikai kultúra történeti források (illetve azok interpretációi) alapján való újraolvasata, másodelemzése is – erre pedig jószerivel egy kutatóintézet is kevés lenne, ismeretése amúgy is inkább csupán a formális jegyek megragadására vállalkozik, mélyebb történeti kontextus megjelenítésére kevés tudás és még kevesebb hely áll itt rendelkezésemre.

A meglehetősen érdekes politikai struktúra egyik izgalmas reprezentációs formája a termelési (termékenység?) szimbólumok használata és a törzsies csoportok általi forgalmazása: a politikai rituálék során használt szimbolikus eszköztár része a jelvény- vagy lobogó-szerű megformáltságú gyümölcs, gabona, sávós földparcella, kereszt, színes virág-jelképek sorakozása. Jellegzetesen a folyóvízi agrártársadalmak jelkép-típusait láthatjuk, jól lehet maga a társadalom az európai vagy egyetemes történeti trendben feltételezett evolucionista felfogással szemben éppen ellentétesen mozog – több szempontból is. Az „egyetemes fejlődés” trendjét a vadság–barbárság–civilizáció folyamatában megnevező elméletek a hordaszintű társadalmak gyűjtögető és/vagy zsákmányoló életmódjáról, lassú évszázadok–évezredek alatt megvalósuló szedanterizációjáról (vagyis állandó lakóhelyre letelepedéséről) szólnak, kiegészítve ezt az állatok domesztikálásának és a táplálkozás éghajlati esetlegességétől az önellátást függetlenné tévő megoldások kikísérletezésének folyamatáig több típussal. A raygam-oknál ez éppen fordítva történik: a fémeszközök, szállítási eszközök, élelmiszerfeldolgozó mechanikák ismerete dacára egyre látványosabban térnek át a dologi termékcserében megszerzett táplálék, a megmunkálástól mentes eszközök, a jószágtartás felhagyása felé. A kollektivistikus munkacsere és termékegyensúly korábbi formájától eltérően egyre erőteljesebb az individualisztikus cseremechanizmusok formálódása, a kisajátítási, eltulajdonítási és nem-kooperatív érdekcsoporttá formálódás; az ezt megelőzően szociális érzékenységet, szolidaritást mutató társadalmi rétegződésre olyan átrétegződés következett, amely immár a zsákmányolási (és kizsákmányolási) stratégiákra épül, ebben pedig sem az alávetettek, sem a vetélytársak vagy partnerek nem kaphatnak balanszírozó szerepet (sőt, jószerivel a Big Man is csak „követő” típusú gyakorlatra merészkedhet, esetenként az „adóterhek” növelésével, sápszedéssel kísérletezhet, de ennek rendszerint a közbizalom megcsappanása a következménye). A társadalmi erőcsoportok szimbolikus eszközei egyes esetekben

például totemisztikussá lesznek, a totemhasználat mögött pedig energikus társadalmi mozgások és aspirációk indulnak meg.

A másik jellegzetes vonás ugyancsak az átmeneti folyamat, a politikai rendszerátalakulás (visszatribalizálódás) része: egyes törzsi csoportok tényleges és szimbolikus térkiszajátítás formájában különítik el léthatáraikat, kivételes ajándékként osztogatva a jogosultságot a hatalmi távolság csökkentésére. Speciális felhatalmazottsággal, vagy az elosztás rendszerében elnyert kivételes-kiváltságot pozícióval lehetővé válik a törzsi hatalom közelébe kerülés, az ilyesfajta kiválasztottsággal nem rendelkezők számára azonban tilos a helyi „lordok házában” megközelítése, melyet fegyveres szolgálat is őriz. Némely hatalmi csoport, vagy jelesen a Big Man kinyilvánított törekvése a földrajzi fekvését tekintve magasan elhelyezkedő új hatalmi központ (Rodnás Atolap) privatizálása, amely helyzet kifejezetten emlékeztet a zsarnokölési históriák ókori mediterrán ürügyeire vagy a kelet-európai szocializmusok diktátorainak pártszékház-szerzési eljárásaira. A túlközpontosított hatalom formális szabályai ugyan ellenkeznek azzal a megfontolással, hogy a törzs népe térbelileg megközelíthesse a főhatalom rezidenciáját, ám kivételes gesztusként maga a főhatalom invitálja uralmi előterébe a zsörtölődő népességet (például az uralkodói palota előtt tömegsportolásra invitáló építmény felállításával, mely egyfajta „demokratizált lovagi torna” képzetét teszi érvényessé). A helyzet hasonló a R.S. Rattrey által az intézményesülő és a szimbolikus, a kommunikatív és az alávetési mechanizmusnak szép példaként leírt ashanti (Gold Coast, Nyugat-Afrika) apo-rítushoz, melynek során a hatalmon levőknek nemcsak lehetőségük, hanem egyenesen kötelességük meghallgatni alattvalóik gúnyolódását, szemrehányásait és ellenvéleményeit az elkövetett igazságtalanságokkal szemben. Az ashanti hit szerint ugyanis ez megvédi a vezetők lelkét a feldühítettek rosszkívánságai miatti szörnyű szenvedésektől, ellenkező esetben ezek az elfojtott rosszkívánságok felgyülemленének, gyengítenék a hatalmon levőket, sőt meg is ölnék azokat... (utalja Herskovits 1988). A hatalmi központ közelébe engedett népesség tehát a hatalmi távolság csökkenésével (vagy látszólagos „közeljutásának” élményével) mintegy képzetesen is „részesévé” lesz a hatalmi központnak, amely pedig ilyen attrakciókkal tartja fenn olykor elbizonytalanodó helyzetét, amely így még erőteljesebb lehet, a „nyilvánosság felé fordulás” szinte a többlet-védelmet is megtestesíti...

Ugyancsak a látszatok és valóságos folyamatok talányos összekeverésének formáját ölti a raygam politikai rendszer egy izgalmas másik rítusa, amely a látszatra intim, közszemléltől korábban tartózkodó familiáris morált teszi átértékelhetővé. Az olyasfajta tabuk, amelyek az anyagi javakkal, nemiséggel, társadalmi szerepekkel, interszubjektív és magán-szférával voltak kapcsolatosak, egy szokatlan „médiatechnikai” megoldás révén hirtelen nyilvánosságot kaptak a *galivolav-rítus* során. Ez egyfajta „performance”, amelyben átnevezik a tiltottat és ünnepit hétköznapivá és szabaddá, szertartásosan eljátszák a rejtett és intim életeseményeket. Teszik mindezt a törzsi hatalom fennmaradásának, kontinuitásának érdekében, mintegy a balinéz udvari táncdráma színházi államának mintájára (Geertz 1994), ám ezenközben a politikai látszatoktól is mentesnek látszó manipuláció a korábbi értékelve olcsó kiadásával és az értékrend bomlasztásával jelentősen többet árt magának, mint enélkül. (A jelenség talán leginkább a nálunk is honossá vált Big Brothers típusú valóság-showra emlékeztet). Lapos analógia: nincs olyan modernitás, amely ne lenne már a „civilizáció-előtti” világban is jelen...

Nem áll módomban minden rítus részletes leírásába belefogni, ezért a vallás rendszerének is csupán vázlatos bemutatást szánhatok. A vallás mint kulturális rendszer itt is, mint más ázsiai, dél-európai vagy számos fekete-afrikai királyság esetében évszázados tekintélyre tett szert, mi több: politikai közhatalmi funkciói ugyancsak jelentősek voltak. A raygam-ok környezetében élő más törzsek – olykor távoli kultúrák maradványai, például a vikingeké vagy a keltáké, lovasnomád türköké, balkáni ortodoxoké – igen vegyes vallási szinkretizmust eredményeztek. A mai raygam politikai rendszerben ennek kiemelt hangsúlya van, a törzsi hatalom képviselői szinte tüntetően vallják a törzs népének (messziről tekintve igen sajátos) kevertségét, majdhogynem „politeizmusát”, amely a politikai közhatalom fenntartásának igen fontos presztízs-tartozéka. A vallási szinkretizmus a politikai szinkretizmus részeként funkcionál, mintha észrevehetetlen volna a politikai szerveződések metafizikus tartalmának és az egyházi hatalom materiális haszonvételének sajátos ötvözte.

Úgyisint a hatalmi közállapotok fennmaradásának és funkcionálásának biztosítását szolgálja a raygam-ok politikai közéletének mindennapos rítusa, amely nélkül sem szertartás, sem hatalmi játszma, sem lovagi viadal nem kezdődhet vagy fejeződhet be. Mint az bizonyos nem ritka sem

a muzulmán országokban, sem a hinduizmusban vagy a vaisnavizmusban, az ünnepi rituálék elmaradhatatlan kísérő jelensége egy himnikus dal, amelynek szövegében a raygam történeti múlt fájdalmai, az ellenségektől elszenvedett vereségek, a hősi halottak áldozatkészsége kap dicsőítő formát, de a bizakodó jövőképpel szemben a rítus lényege inkább egy sérelmi öntudat, gravaminális elszántság megfogalmazása. Érdekes aláhúzni, hogy a mindennapi (nappali) kultúra rendszerében felgyülemelő jövőkép, siker-orientáltság és optimista változásremény az éjszakai kultúrában alapvetően egy múltra orientált, abban élő és érző attitűddé alakul át, majd másnap a folyamat és lírai-instrumentális kifejeződése újból szertartásosan megismétlődik. (A nappali és esti-éjszakai kultúra másságáról, eltéréseik okairól bővebben Boglár Lajos doktori értekezésében és számos más írásában lehet olvasni).

A kultuszhely-változás és politikai töké-feltételei

„Az iakirema kultúrát gazdag természeti környezetben kialakult fejlett piacgazdaság jellemzi. Az emberek idejük jelentékeny részét gazdasági tevékenységre fordítják, ám fáradságos munkájuk gyümölcsét nagyrészt rituális aktusokra költik, sőt napjaik komoly hányadát is effajta tevékenységgel töltik ki” – összegzi a hasonló karakterisztikájú törzsi rendszer alapmechanizmusát Horace Miner a fentebb már említett tanulmányában. A részben eltérő földrajzi és gazdasági feltételek között élő raygam-ok körében ugyanakkor nem redukálható a társas tevékenységek zöme arra a test-technikára, amely a létfenntartás presztízs-jellegű viszonylatai közt valóban lehet centrális szerepű egy törzsi társadalom értékrendjében, de az egyenlőtlen életfeltételek okán erre a raygam-ok esetében nincs mód. Az alábbiakban csupán röviden kívánom megfogalmazni a raygam életmód változásának főbb tendenciáiból fakadó politikai és történeti fejleményeket, különös tekintettel a kultúráváltásra jelen korszakára, melyben az életmód-szervező rítusok új kultuszhelyek kialakulásával jártak együtt, segítve (és részben konfliktusossá téve) a társadalmi rétegződésbe beavatkozó modernizációs folyamatot, melyben a szegényebb vagy szerényebb családok sokkal komolyabb intenzitással hajlandók alávetett szerepbe (vagy alattvalói függéviszonyba) kerülni a törzsi intézményektől, mint azt a történeti hagyomány vagy a hétköznapi ésszerűség diktálná.

Az intézményesített magatartási formák így egyensúlyozzák az egyéniség fejlődésében rejlő egyenetlenségeket – s nemcsak a modern társadalmakban, hanem a törzsi társadalom nyilvános fórumain is ugyanazt a konfliktuskezelési, egyensúlyteremtési gyakorlatot találjuk, imitt-amott kicsit kevesebb fatalizmussal, ám több politikai praktikával. De a kutató bárhol is keresné, csak félve-tartózkodva nevezhetné meg azokat a mechanizmusokat, amelyekről tapasztalatot szerzett ugyan, de értelmezésükben legalább annyi merészségre van szükség, mint fölfedezésük vagy leírásuk során. Ennek fényében merem csupán kijelenteni, hogy a helyi kutatásban egy meglehetősen egzotikus rítus szemtanúja lehettem, melynek jelentősége – úgy fest – némi túlzással a teljes raygam társadalomra érvényesnek tetszik. (A kutató, de talán még az olvasó is biztonnal bele tudja magát képzelni a helyzetembe, s elnézi, ha erősnek tetszik a túlzás, mely az „egész” társadalomra érvényesnek állít valamit. Magam is kételkedtem ebben, az elmúlt másfél évtizedben tanulmányok és kötetek hosszán át kritizáltam azt a szemléletmódot, amely nem képes vagy nem tud „egzakt” lenni legalább annyiban, hogy nem minősít teljesnek egy részletet, nem nevez egységesnek nehézkesen átlátható sokféleséget vagy nem maszatol szürkére finom társadalmi árnyalatokat (lásd A. Gergely 1991). Mindezek ellenére úgy látom, ha egy társadalom változó mivoltában egy fő tendencia érvényesül és különböző formákban, eltérő módokon vagy más-más mértékben, de a java többségre kiterjed, az némi túlzással az egészre érvényes lehet. Lévéen szó itt elsősorban a politikai horizont alakulásáról és részben mentális-morális struktúráváltozásról is, az állítás vállalása nem tűnik túl képtelennek – legfőleg meg kell kérnem az olvasót, mérlegeljen saját belátása szerint, ha túlzásnak minősíthető ki nyilatkoztatásom).

A jelenség páratlannak tetszik, s erős ellentmondásban van a történeti társadalmak gazdasági ésszerűségével kapcsolatos eddigi tudásunknak. Ugye bár a gazdasági és életvezetési ésszerűség azt kívánná, hogy tárgyak értékét és a csereviszonyokat jellemző mértékben fennálljon egy olyan piaci mechanizmus, amelyben a termelés és az elosztás (közösségi szintű vagy makroszintű) folyamatai a lehetséges egyensúlyban vannak – legalább is ez a társadalmi túlélési programok minimuma. A raygam társadalom termelési struktúrája nem egykönnyen átlátható mechanizmusokra épül, de ezek gazdaságosságával is ellentétben áll az a technika, amelyben a termelt (vagy termesztett) javak csereértékkel bír-

nak, vagyis eladhatók, definiálható értékben másra cserélhetők, a fölösleg piaci elosztására pedig külön közvetítő mechanizmusok ügyelnek. Az antropológiai kutatások Bronislaw Malinowski óta ismert, és századunk húszas-negyvenes éveiben több más térségben és más kutatók által is megerősített mechanizmusa az ajándékozás és a viszonzás rendszere (bővebben lásd Mauss 2000; Testart 1993; Pálínkás 2000), amelyben éppoly ésszerű a felgyülemlett vagy rituálisan felhalmozott árucikkek cseréje (s akár megsemmisítése is), mint a szimpla adás-vétel, csupán más a funkciója, mert alapvetően nem a javak cseréjét tartalmazza, hanem a társas kapcsolatok megerősítésének mechanizmusa.

Mármint a raygam termelési és felhalmozási rendszer féktelen pazarlási és ésszerűtlennek tetsző osztozkodási mechanizmusok részeként először repülőgép-hangár méretű épített terekben felhalmozza a köznapi és szakrális-rituális használatra szánt tárgyak áttekinthetetlen tömegét, majd speciális vételezési eljárás során lassan széthordja. A közösen megtermelt, legyártott, fölhalmozott, szállított, raktározott értéket kiscsoportos és egyéni eszközzés során osztják el újra, mégpedig úgy, hogy a nem ritkán messzebb tájaktól jött egyének és csoportok zöme először szertartásosan elvonul a tárgyak oszlopai-kupacai előtt, majd mint egy templomi szertartás, úrvacsoravétel során, itt is „kiérdeklő” a készlet egy csekély hányadát, amelyet megkap, s azzal távozhat. A közös készlet fosztogatásának eme logikája emlékeztet az őskommunizmus marxista interpretációjára, melynek részét képezte az a morális tézis, hogy senki sem visz el többet, mint amennyi szükségleteinek megfelel. A szertartás láthatóan naponta, hetente vagy időszakonként rendszeresen ismétlődik, a raktárak (egyre gyarapodó) száma miatt szinte lehetetlen ugyanazon egyéneket vizsgálatni ugyanazon a helyen, de a raktárépületek lényegében a települések körül állnak, így bármelyikből zsákmányolhat bármely rászoruló. Ez az egész eljárás, mely az amerikai északnyugati indiánok potlach-ére emlékeztet, talán leginkább abban a rituális momentumban tér el a reciprocitás klasszikus fajtájától, hogy egyfelől láthatatlan az a főhatalom, amely (közvetlenül) eldönti, hogy ki és milyen mértékben részesedhet a közjavak ilyen módon felhalmozott mennyiségéből, másrészt a javak elhasználódási folyamatba kerülve megjelennek a másodlagos elosztás helyszínein (piac, árucseré, ajándéktárgyak, alighasznált cikkek, erdőlakó és magányos férfiak privát piacai, szeméttároló helyek stb.), ahol pusztulási folyamatuk végét is ér.

Az új kultuszhelyek leírása talán aránytalannak tűnik itt, de a raygam társadalom gazdasági ideológiája szoros összefüggésben látszik lenni a potlachközpontokban a tárgyi javak előtt elvonuló raygamok hétköznapi rítusként folytatott szertartásaival, s mindennek igen stabilizáló, sőt legitimáló funkciója van a raygam politikai berendezkedés egyensúlyossága, a belső tagoltság tartós konfliktusmentessége és az elosztás látszatra ésszerűtlen érték- és mérték-különbségei szempontjából. Nem könnyen bizonyítható, de úgy fest, hogy ezek a raktár-jellegű templomok lettek a rendszer-legitimáló kultuszközpontok, s a bennük fölhalmozott majd széthordott (s időközben talán szakrifikált?) javak termelik újra azt a politikai tökélet, amelynek kisajátításával (vagy elvonásával) válik lehetővé a fejezet elején Miner által leírt „gazdag természeti környezetben kialakult fejlett piacgazdaság”. Az iakiremák rendszere ezek szerint nem az egyetlen ilyen – s ezt, anélkül, hogy nyíltan érdekemben állna az analógia felfedezésének dícséretét magamnak kiutalni – az antropológiai kutatások történetében eddig még nem ismert egyezést komoly kutatási eredménynek kell tekintenünk, azzal együtt persze, hogy további részletkutatások során még árnyaltabb elemzésére törekszünk majd. (A szakmai korrektséghez tartozik, hogy említsük: az elkülönítő rítusok hétköznapi életben fontosságot nyerő esetei egyre komolyabb kutatási tárgyat képezik az antropológiának, lásd konkrétan Bouvier 1996, Althabe – Fabre – Lencud szerk. 1992, valamint Segalen 2000).

Az elsődleges terepkutatási tapasztalatok feldolgozása során még számos más momentum kaphat fontosabb (vagy más) helyet... – minthogy a kutatás még teljességgel nem zárult le. Egyetlen olyan momentumot azonban még a későbbi elméleti viták elé kell bocsátanom, amely a raygam politikai berendezkedés konzisztenciája, kiegyensúlyozottsága szempontjából igen hangsúlyos. Ez az etnicitás kérdésköre. Sajátos „nemzettudat” jellemzi a raygamokat, amely természetesen nem a földrajzi vagy természeti határokkal kicövekelt „nemzet” területét (vagyis állam és lakosság, nyelv és származás egybeesését) fedi, hanem egyfajta (Benedict Anderson-i értelemben vett) képzelt közösség összetartozástudatát és kulturális univerzumát. Nem tűnik érvényesnek rájuk az „etnopolitika” (Gombár Csaba által részletesen taglalt és szakmai vitára is bocsátott) fogalmi univerzuma, legalább is politikai állam tekintetében semmifajta olyan egység nem mutatható ki, amelyet minden alattvaló magáénak vallana és

hozzátartozását (identitását) fennlen hirdetné. Ami jellemzőnek mondható: korántsem egységes az ez etnikai alapú identitástudat, inkább sokrétegűen osztott és horizontálisan (térben) is tagolt szerkezetnek mondanám. A harmincas évek kutatóinak néhány hangos kiszólásából és az utóbbi évtizedek politikai vagy „etnopolitikai” diskurzusainak egy-egy mondatából azonban úgy tetszik: volt vagy lehetett, s talán részben meg is maradt valamiféle etnikai önazonosság tudata, de ez kevésbé az etnosz értelmében, inkább az etnikai kultúra értelmében veendő (a különbségről lásd Sárkány 2000:89-99; szélesebb értelmezési körben A.Gergely 1997). Két, egymáshoz képest is ellentmondásos kulturális magatartásmód van jelen körükben: az idegen-ellenesség egyfelől, mint önmeghatározási mód, mely a másik leírásával (és persze kizárásával, az exclusio gesztusával) határozza meg az „én”-t és a „mi”-t (bővebben lásd Heller 1996). Ez a természeti népek körében, az állam-alatti szintű politikai szervezetségű társadalmakban ugyanolyan gyakori, mint a modern társadalmak identitásformáló folyamatai között. Mint Heller is aláhúzza: az identitás-csoport meghatározása a távolság-kialakítás és a megismerés eszközével függ össze. Az is nyilvánvaló, hogy az etnikai jellegű identitás formálása csupán merev konstrukció olyan esetben, amelyben a környezettel való kapcsolat szimbiózisban, évezredes kölcsönhatásban van, hiszen az idegen nemcsak kívül, a „határok” túloldalán él, hanem köztünk, sőt bennünk is azok révén, akik másképpen gondolkoznak, mert egyszerűen „mások”. A másik szempont a Brubaker által részletesebben leírt „csoport nélküli etnicitás” jelensége, ez esetben az, hogy nem a „mi-csoport” alkot etnikus identitást, hanem kialakult az etnikus jellegű másságtudat (esetleg csak adott, ezidáig nem ismert okokra visszahatásként), melynek nem okvetlenül feleltetik meg a csoport egészét, sőt, ha közelebbről is megnézzük vagy interjú formájában megkérdezzük, akkor valójában nem is gondolják, hogy mindenki *egyetlen etnikus tömb*-ben lenne összefogható, hiszen a raygam-ok „mixitása”, kevert etnikus históriája – a minden kisebb népcsoportra igen jellemző migrációk, be- és kivándorlások, idegen-befogadások és impériumváltozások okán – mindenki számára lehet evidencia, aki nem tekinti „sértésnek”, kihívó vádnak vagy lekezelő provokációnak. Amúgy az önmeghatározáshoz nincs is szükségük erre a „makro-dimenzióra”, hisz nincs aki vitassa, firtassa, próbára tegye kulturális etnicitásuk teljességét, tartalmát. Ami számukra fontosabbnak tetszik, az a határok kérdése, pontosabban a határok

átjárásának, a fiktív falak átívelésének megoldhatósága (bővebben lásd Balandier 1973; Barth 1996).

A raygam-ok kutatásának ezek csupán a kutatás zárótanulmányának előzetes alapvonalaiból kiragadott részletei. Kíváncsok mind későbbi pontosításuk, mind kellően árnyalt közösségi térbe, idődimenziókba beékelésük, s onnan jelentéseikkel együtt ismételt „megfejtésük”. A mottóként idézett felfogásmód, vagyis az elkerülhetetlen találkozás a mássággal, a szövegeiktől elválasztó mesterkélt értelmezés, az egzotikusságuk „legyőzésére” (vagyis nem-egzotikusként elfogadására) kialakított értelmezési mód is csupán egyik lehet az esélyes interpretációk közül. A mélyebb megértéshez valóban „valamilyen formában részt [kell] vegyünk a másik világában”. Ennek sikerességét és az értelmezés még lehetséges módjait azonban már csak egy következő publikáció tartalmazhatja.

Ajánlott irodalom

- Althabe, Gérard – Fabre, Daniel – Lenclud, Gérard dir. 1992 *Vers une ethnologie du présent. Cahier Ethnologie de la France*, 7. Paris, Ed. de la MSH.
- Balandier, Georges 1973 Fekete-Afrika mai szociológiája. In Kolosi Tamás – Papp Zsolt szerk. *A társadalmi struktúra történeti változásai. Társadalmi struktúra és rétegződés I.* Jegyzet. ELTE BTK – Tankönyvkiadó, Budapest, 365-379.
- Barth, Fredrik 1996 *Régi és új problémák az etnicitás értelmezésében*. Regio, 1:3-25.
- Bettelheim, Bruno 1988 Egy kevésbé tanulmányozott viselkedésmód: az erőszak. In *A végső határ. Tanulmányok*. Európa Kiadó, Budapest, 121-122.
- Bernstejn, B. M. 1987 A hagyomány és a szociokulturális (társadalmi kulturális) struktúrák. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter szerk. *Hagyomány és hagyományalkotás*. MTA Néprajzi Kutató Csoport – OSZK Magyarországi kutató Csoport, Budapest, 115-126.
- Boglár Lajos 1995 Mítosz és kultúra: két eset. In *Vallás és antropológia*. Bevezetés. Szimbiózis, Budapest, 86-89.
- Boglár Lajos 1996 Egy guarani falu élete. In *Mítosz és kultúra*. Szimbiózis, Budapest, 17-25.
- Bouvier, Pierre 1996 Citoyenneté et exclusion. La ritualisation au quotidien. *Ethnologie Française*, No. spécial, XXXVI.2:248-254.
- Brubaker, Roger 2001 Csoportok nélküli etnicitás. *Beszélő*, 7-8:60-66.
- Cohen, Abner 1983 A szimbolikus cselekvés és az én struktúrája. In Hoppál Mihály – Niedermüller Péter szerk. *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 69-76.
- Danforth, Loring 1982 *The Death Rituals of Rural Greece*. New Jersey. 5-7.
- Domenach, Jean-Marie et al. szerk. 1991 *La violence et ses causes*. Unesco, Paris.
- Dumézil, George 1985 *Heur et malheur du guerrier*. Flammarion, Paris.
- Dumont, Louis 1998 *Tanulmányok az individualizmusról*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 13-26, 73-113.
- Durkheim, Émile – Mauss, Marcel 1978 Az osztályozás néhány elemi formája. In Durkheim, É.: *A társadalmi tények meghatározásához*. Gondolat, Budapest, 253-334.
- Ecsedy Csaba 1970 A társadalmi struktúra kutatása a mai angol szociálandropológiában. In *Népi kultúra – Népi társadalom IV.* Akadémiai, Budapest, 357-364.
- Geertz, Clifford 1995 *A tények után*. Magyar Lettre International, 18. sz. (ösz), 26-29.
- Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. / Vál. és szerk. Niedermüller Péter/. Századvég, Budapest, 352-368.
- Geertz, Clifford 1988 Sűrű leírás. In Vári Attila szerk. *Misszionáriusok a csónakban*. Akadémiai, Budapest, 13-61.
- A. Gergely András 1991 *Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom*. Scientia Humana, Budapest.
- A. Gergely András 1997 *Kisebbség – etnikum – regionalizmus*. MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest.
- Hankiss Elemér 1997 *Az emberi kaland. Egy civilizáció-elmélet vázlata*. Helikon, Budapest, 93-127, 203-225.
- Hannerz, Ulf 1988 Elmélet az antropológiában: szép-e a kicsi? A komplex kultúrák problémája. /Kivonat/. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter szerk. *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben*. MTA NKCS – OSZK MKCS, Budapest, 101-106.
- Hart, C. W. M. 1968 Kultúr-antropológia és szociológia. In Balogh József szerk. *Modern polgári szociológia*. Szöveggyűjtemény, V. kötet. ELTE

- BTK – Tankönyvkiadó, Budapest, 222-245.
- Heller Ágnes 1996 Identitások, életterek, hatalmi terek, ismeretlen belvilágok. *Kritika*, 8: 14-17.
- Herskovits, Melville Jean 1998 Kulturális relativizmus és kulturális érték. *Kultúra és Közösség*, 4:52-60.
- Krockow, Christian Graf von 1990 Adalékok az azonosságtudat antropológiájához és szociológiájához. *Szociológiai Figyelő*, 2:63-74.
- Kroeber, Alfred L. – Parsons, Talcott 1994 A kultúra fogalma és a társadalmi rendszer fogalma. *Replika* 15-16. /december/, 236-238.
- Leach, Edmund 1996 *Szociálandropológia*. Osiris, Budapest, 11-46.
- Laburthe-Tolra, Philippe – Warnier, Jean-Pierre 1993 *Ethnologie – Anthropologie*. P.U.F., Paris.
- Lévi-Strauss, Claude 1994 *Szomorú trópusok*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 234-239, 258-307, 388-404.
- Maffesoli, Michel 1995 *La transfiguration du politique*. Grasset, Paris.
- Marschall, Wolfgang 1995 Az idegen forma. *Magyar Lettre Internationale*, 18:20-23.
- Mauss, Marcel 2000 Tanulmány az ajándékról. In *Szociológia és antropológia*. Osiris, Budapest, 195-338.
- Miner, Horace 1995 *Az iakirema törzs testi rítusai*. Magyar Lettre Internationale, 18:6-7.
- Mirleau, Hubert de 1999 *Fatalitás-e a demokrácia?* Stella Maris Kiadó, Budapest.
- Newall, Victoria 1976 A szimbolikus antropológia londoni iskolája. *Ethnographia*, 87:432-437.
- Niedermüller Péter 1994 Paradigmák és esélyek. In Hadas Miklós szerk. *A kultúrakutatás esélyei*. *Replika*, 13-14:89-129.
- Pálincás János 2000 A csere nem-piaci formái a gazdaságantropológiában. *Kultúra és Közösség*, 4:69-76.
- Rattray, R.S. 1923 *Ashanti Law and Constitution*. Clarendon Press, Oxford.
- Rattray, R.S. 1932 *The Tribes of Ashanti Hinterland*. Clarendon Press, Oxford.
- Ricoeur, Paul 2000 Politikai nyelv és retorika. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt szerk. *Szöveggyűjtemény a politikáról*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, Universitas, 53-62.
- Sahlins, Marshall D. 1997 Specifikus és általános evolúció. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 494-495.
- Sárkány Mihály 1970 Megjegyzések a komplex társadalmak szociálandropológiai vizsgálatához. In *Népi kultúra - Népi társadalom* IV., Akadémiai, Budapest, 243-257.
- Sárkány Mihály 2000 Kultúra, etnikum, etnikai csoport. In *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan, Budapest, 89-99.
- Segalen, Martine 2000 *Rites et rituels contemporains*. Nathan, Sciences sociales 128, Paris.
- Sumner, William Graham 1978 Kollektív viselkedési módok (I. fejezet). A viselkedési normák jellemző vonásai (II. fejezet). In *Népszokások*. Gondolat, Budapest, 123-182, 211-224.
- Testart, Alain 1993 *Des dons et des dieux*. Armand Colin, Paris.
- Turner, Victor Witter 1997 Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 675-711.
- 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.
- Virilio, Paul 1992 *Az eltűnés esztétikája*. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest.
- Virilio, Paul – Lotringer, Sylvère 1993 *Tiszta háború*. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest, 23-79.
- White, Leslie 1997 A szimbólum: az emberi viselkedés eredete és alapja. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest.



*Tengerész portréja a Vergniaud francia csatahajóról
Ismeretlen francia vándorfotográfus munkája a XX. század elejéről.*

Korbai Hajnal

SZIMBOLIKUS KUTATÁSOK /VICTOR TURNER/¹

A nyelvészeti, a strukturális, valamint a kognitív antropológia a szimbólumokat, jeleket, jelképeket, ikonokat, indexeket és más hasonló kulturális vagy kommunikációs entitásokat és eszközöket mint absztrakt rendszerek részeit tanulmányozza, melyeket kutatók szövegekből, megfigyelésekből és kontrollált interjúkból csálnak elő. Ez a cikk ezzel ellentétben a társadalmi folyamatok három típusában összpontosítja figyelmét a szimbólumokra: a politikai, a rituális és a gyógyításhoz kapcsolódó folyamatokban. Az elmúlt évek sok antropológiai írása foglalkozott a társadalmi dinamikában rejlő szimbólumokkal. Több is ígérkezik, ha a sok tábla és papír, amit az Amerikai Antropológiai Társaság évenkénti találkozásain 1972–74-ig a szimbolikus kutatásoknak szenteltek, követendő példának bizonyul. Észlelhető tendencia, hogy a gyakorlati és a szimbolikus tevékenységek kutatását újfent kibékítsék. Az összekötő keretet a társadalmi dinamika szolgáltatja. A szimbólumokat úgy tekintik, mint amiket különféle erők – fizikai, erkölcsi, gazdasági, politikai, stb. – eszközül használnak fel működésükhöz a társas kapcsolatok elkülöníthető, változó területein.

Újabban Firth (1973) és Cohen (1974) szentelt figyelmet a szimbólumok instrumentális értékének, különös tekintettel arra, amiről Cohen „a hatalom elosztása, megtartása, és gyakorlása” címén beszél (1974:ix). Firth felismeri, hogy a szimbólum egy eszköz, mely lehetővé teszi számunkra absztrakciók használatát, de kitart amellett, hogy valamiféle végcél belátásával együtt (1973:76). A szimbólumok „a kifejezés, a kommunikáció, a tudás és a hatalom eszközei” (77). Firth különösen hangsúlyozza a „politikai szimbólumok fontosságát a hatalmi kapcsolatokban” (84), azaz mint a köz irányítására szolgáló eszközöket (public control) emeli ki őket. Idézi Deshennnek a vallás és a politika kapcsolatáról szóló, Izraelt tárgyaló tanulmányát (1970), és Friedrich elemzését (1966) arról, hogy Michoacan változó politikai rendszerében a hagyományos rituális fiesta-szimbólumok közvetítő szerepére hogyan

hat a mediatizált politikai nyomás, azt példázva, hogyan irányítható szimbólumok használatával a kivetülő viselkedés a nyilvánosság körében.

Cohen számára a „komplex társadalmakban a hatalmi kapcsolatok és a szimbolikus tevékenységek közötti dinamikus interdependenciák rendszeres tanulmányozása” olyan megfogalmazás, mely elméleti vállalkozásának alapját alkotja. Szerinte a szimbólumokat úgy kell meghatározni, mint „tárgyak, cselekvések, fogalmak vagy nyelvi alakzatokat, melyek *homályosan* (Cohen kiemelése) képviselik össze nem illő jelentések sokféleségét, érzéseket és érzelmeket váltanak ki, és az embereket cselekvésre indítják” (1974:ix). Ilyen definíció kiemeli Firth különbségtételét a szimbólumok „magán és a nyilvános” értelmezési módjai között, valamint a nyilvános gyakorlat és a szimbólum privát (vagy helyi) kezelése között, mivelhogy azonos dolgok különböző dolgokat jelentenek – vagy készültek jelenteni – különböző emberek számára. Ez különösen abban az esetben igaz, mikor a „dolgok”-ban a lehető legtöbb ember osztozik egy adott közösségben. Az nem számít, hogy vallási vagy politikai szimbólumokról van-e szó (különbözőképpen nevezik ezeket: „domináns”, „alap”, „kulcs”, „sarkalatos” vagy „centrális” szimbólumoknak); a lényeg az, hogy az a személy vagy csoport, amelynek hatalmában áll „jelentésük” kijelölése, képes kontrollálni a mozgósítási hatóerőt is, melyet a centrális kulturális helyzet hagyományosan kiutalt számukra. Amit Sally Moore írt a jogi fogalmakról, alapelvekről és szabályokról (1970), az a centrális vallási és politikai szimbólumokra is igaz: „Nem lehet egyszerűen úgy tekinteni őket, mint amik egyértelműen meghatározzák az előírt és a tiltott viselkedést. Fontos használata ezeknek a fogalmaknak, melyet az ügyvédek jól megismernek mindennapi munkájuk során, ám az antropológusok majdnem mindig figyelmen kívül hagynak: a jogi fogalmak manipulálható, értékekkel megrakott nyelvként és fogalmi keretként való működése, amelyen belül a viselkedés tetszés szerinti számú instrumentális szándéknak megfelelően leírható vagy osztályozható” (Moore 1970:294).

A szimbólumok manipulálhatósága a társadalmi tevékenységek során óvatossá teszi Firth-t (1973) abban a kérdésben, hogy elkötelezze magát ama hiedelem mellett, miszerint a „szimbólumrendszerek”

1 Jelen fordítás az Orichalcum Workshop archívum létrehozása alkalmával készült, a szöveggondozás a bibliográfia A.Gergely András munkája. On-line forrásként elérhető: <http://www.o-ws.hu/cikkek/antropologia/victor-turner---szimbolikus-kutatasok.html>

koherensek és logikusak, „mint a fogalmi entitások, vagy mint a gondolatrendszerek” (1973:426). Inkább hiányzó koherenciaként „hézagokkal, módosításokkal, és következtetlenségekkel” szembesítenek minket. Ez „a gyakorlati kérdések állandó betolakodása” miatt történik „az olyanfajta funkciókba, melyeket a szimbólumok szolgálnak”. Firthnek, Cohennek és Moore-nak csak akkor van igaza, ha megmaradnak a kaptafájuknál, mint empirikus társadalomtudósok. A szimbólumok többjelentésűek, manipulálhatóak, és homályosak, pontosan azért, mert kezdetben rendszerekben helyezkednek el, szabályos, pontos formákba rendeződnek, sorolódnak be. A komplex, urbanizált társadalmak osztályokat hoznak létre tanult specialistákból, sokféle szellemi foglalkozást űzőkből, beleértve a kulturális antropológusokat is, akiknek azért fizetnek a munkamegosztás során, hogy logikus terveket eszeljenek ki, a fogalmakat összefüggő sorozatokba rendezzék, taxonómiai hierarchiákat alakítsanak ki, teologizálással denaturálják a rítusokat, a gondolkodást filozófiába fagyasszák, és a szokásokra ráhúzzák a törvények rácsozatát. Az antropológusok szerfölött nagy presztízst tulajdonítottak a számukra ilyen és hasonló szakemberek által felállított modelleknek, és a nyugati iskolázott gondolkodás billogát kényszerítették a dinamikus társadalmi valóság élő szövetére a nem nyugati kultúrákban. Még az „émikus” iskolák is becsapják magukat, ha azt hiszik, hogy „eredeti” premisszákból kiindulva feltárhathják az „implicit” gondolkodás bennszülött rendszerét Descartes, Kant vagy Hegel „explicit” filozófiai rendszereinek analógiájára. Ha kimutatnak is egy ilyen rendszert, ez a sajátjuk lesz, és nem a bennszülöttké. Valójában, ha feladjuk a komplex, posztindusztriális kultúrákban az ilyen rendszerek megtalálásának lehetőségét, az ösztönző lehet arra, hogy a „primitívek között” induljunk keresésükre. Ez nem a „vissza a természethez”, hanem a „vissza a kulturális rendszerhez” című kérdés. De az ilyen kognitív „pasztorálizmus” (irodalmi értelemben) meggondolatlan. Nincs olyan konkrét társadalom, melyben „rendszer” valósulna meg. „A földön törött körívek, a mennyben a tökéletes kör”. De a szimbólumok a „törött körívek” között működnek, és segítenek pótolni a „tökéletes kört”.

Geertz (1973) jellegzetes szűkszavú eleganciájával mostanában erősen vitatja jelentős antropológusok munkáit, akik a kultúrát úgy tanulmányozzák, mint „szimbolikus rendszert – izolálják az elemeit, meghatározzák a belső kapcsolatokat az elemek között, és aztán az egész rendszert valamilyen általános

szempont alapján jellemezik – a „mag”-szimbólumnak megfelelően, ami köré szerveződik, az alapját alkotó struktúrák szerint, aminek ez egy felszíni kifejeződése, vagy ideológiai alapelveknek megfelelően, amin az egész alapul” (Geertz 1973:17). Elismeri – és e helyütt magam is úgy vélem –, hogy ez a megközelítés „a jelenkori antropológia legnagyobb hatással bíró elméleti kérdéseinek kiindulópontja”; azzal is egyetértek, hogy „hermetikus”, amennyiben elzárja a kulturális elemzést „saját tárgyától, a valódi élet informális logikájától” (Geertz i.m. 17). Firth „hézagai, módosításai és következtetlenségei”, Cohen „homályos” szimbólumai, Moore „manipulálható, értékekkel megrakott nyelve” formulák, melyek összezsengenek azzal, amit Geertz is hangsúlyoz, hogy „a viselkedés áramlásán keresztül – vagy még pontosabban szociális tevékenységeken keresztül – fejeződnek ki a kulturális formák” (u.o.). Az a nézete, miszerint a kulturális elemzés rossz hírbe keveredett a jó nevű kutatók között az antropológia berkein kívül „a formális rend kifogástalan leírásainak konstrukciói miatt, melyeknek valódi létezésében senki sem hihet egészen” (Deshen – Shokeid 1974), aligha szorul túlzott helyeslésre. Áttekintve Géneviève Calame-Griaule *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogon* (1965) című írását, hasonló szkepticizmussal éltem: „Hajlamos volnék a rendszert, mint elsősorban konkrét érdekek és egymásra ható szándékok eredményét tekinteni inkább, mint „ott kinn” a hiedelmek, normák és értékek világában létezőt” (Turner 1974:60). A rend elhatárolásból születne, nem *connaissance* (ismeret)-ből.

Mielőtt közvetlenül a szimbolikus tevékenység dinamikájára térnék, figyelmet szeretnék szentelni a Geertz által említett „szimbolikus rendszer” irányzatnak. A mozgalom vezérlő szelleme és hajtóereje David Schneider, aki az elmúlt hét évben felülmúlta figyelemreméltó tanári eredményeit a chicagói egyetemen két hatásos könyvével (1968; 1973, a másodikban Raymond T. Smith is közreműködött), és egy meggyőző cikkével (1969). Megközelítése a kulturális szimbólumokról az amerikai rokoni kapcsolatok kulturális aspektusainak hosszú távú empirikus kutatásából fejlődött ki. Azt találta, hogy az „rendszert” képez, mely függ egyrészt a különbségtételtől a „tisztá” *rokonsági terület* (mely a koitusz szimbólum fogalmaival határozható meg, és két fő aspektusba választható szét – rokoni kapcsolatokra mint természetes szubsztanciákra, és kötelékekre mint viselkedésszabályozókra) –, másrészt egy „összetett” *rokonsági terület*től, mely egyrésztől „a család”-ra, másrésztől egy tagolt rendszerre oszlik

személyi (genealógiai) státuszok szerint (Schneider 1969:123).

Talán a legfontosabb elméleti meglátás ezekben a tanulmányokban, hogy a magszimbólumok „tisza” kulturális „területek”-en biztosítják az ellentétek koincidenenciáit: a szubsztancia vagy a természeti rend ellentétben áll, mégis egyesül a viselkedés szabályozásával, ami maga is példa a törvények rendjének nagyobb osztályában. Így az amerikai rokonsági kapcsolatokban a „szeretet” szimbóluma összekapcsolja a házastársi és a rokoni szeretetet, és összefűzi őket a koitusz szimbólumán keresztül (Schneider – Smith 1973:13). Minden egyes kulturális terület tartalmazza a szimbólumok hierarchiáját, egy jelentésanalízis bipoláris magszimbólumból kiindulva. „A személy a főszereplő kulturális definíciójának tekinthető egy szociális helyzetben” (u.o. 16). De a „személy különböző kulturális területekről származó szimbólumok és definíciók konstrukciója..., melyek speciális kontextusokra és rendszerekre vonatkoznak” (u.o. 17). Schneider úgy tűnik, azt tételezi fel, hogy a rokonság, a nemzetiség és a vallás, legalábbis az amerikai kultúrában, „azonos fogalmak által meghatározott és strukturált, mégpedig a kapcsolatok kettős szemléletének terminusaiban érvényesül, mely szerint a rokoni kapcsolatok vagy mint természetes szubsztanciák, vagy mint viselkedésszabályozó kódok hatnak; így a legtöbb, ha nem valamennyi diakritikus jegy, amit a rokonság esetében találtak, a nemzetiség és a vallás tekintetében is érvényes” (u.o. 123-124). Ez csak a „tisza terület” esetében áll fenn; a különbségek ezek között a kulturális vagy szimbólumrendszerek között úgy keletkeznek, hogy „kombináció és permutáció útján érintkezésbe kerülnek más 'vegyítetlen, tiszta' rokonsági területekkel, és az 'összetett' rokonsági terület szintjére lépnek”.

A „kiterjedt, tartós összetartozás” magszimbólumairól (mint kulturális rendszerek szerveződési központjairól), és a szimbólumok alrendszereiről szóló kutatás változatlan erővel folytatódott Schneider óta (1968, 1969). A következő lista nem törekszik teljességre, de mindegyik könyvre vagy esszére erősen hatott Schneider megközelítése: Barnett (1975); Basso (1970, 1972); Boon (1972, 1974, et al 1971); Carroll (1970); Chock (1974); Marriott és Inden (1972); Newton (1974); Silverman (1967, 1969, 1970, 1971); Wagner (1967, 1972, 1972a); Witherspoon (1970, 1970a, 1971). Sok újabb munkájuk és másoké kéziratban vagy nyomtatás alatt van. Nyilvánvaló azonban, hogy a „szimbolikus rendszer” elemzési módszere virágzik.

Ez a gazdag irodalom, azzal a feltevéssel, hogy a kulturális rendszerek a koherencia magas fokával rendelkeznek, nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy megértsük a normatív modelleket. De Geertz (1973) az antropológiai hagyomány szívéből szól, mikor az „antropológiai értelmezést” úgy tekinti, mint ami „egy olvasat megkonstruálása arról, ami történik” (18). Hogy megkülönböztesse ezt attól, ami történik, így folytatja: „attól, amit meghatározott emberek ebben az időben és ezen a helyen mondanak, tesznek, vagy nekik tesznek, a világ egész hatalmas ügymenetétől el kell választani, a használatától függetlenül kell szemlélni, szabaddá kell tenni”. Az „eseményekben” láthatjuk a legjobban, hogyan választhatók le a szimbólumok a szimbólumok absztrakt rendszereiről (Lévi-Strauss a szerepviselkedésről), melyekkel korábban kapcsolatban álltak, és „akadhatnak bele” szimbólumok új, ad hoc kombinációiba, hogy kollektív tevékenységek számára programokat és jegyzőkönyveket hozzanak létre, legitimáljanak vagy aláaknázzanak. A *Dramas, Fields, and Metaphors*-ban (1974) felhozok néhány példát a szimbólumok ilyen jellegzetességeire (leválaszthatóság, kombinálhatóság). Például az 1810-es mexikói Hidalgo-lázadásról szóló tanulmányban bemutatom, hogy a spanyol felkelés elleni felkelés egyre szélesedő folyamatában, mikor Guadalupe Miasszonyunk zászlóját magához ragadta Hidalgo (az első caudillo, egy *criollo*, vagy spanyol származású, akit más radikális fehérek is támogatottak), ez hogyan vált nemcsak egy mozgatható középponttá meszticek és indiánok ezrei számára, de bekebelezte szemantikai mezejébe a *criollo*-t éppúgy, mint a bennszülötteket. Mint ahogy Eric Wolf (1958) kimutatta: a guadalupe-i Szűz Mária jelentését prekolumbián vallási forrásokból nyerte, nevezetesen az azték istenanya jellegzetességeiből és funkcióiból. Tonantzin ennek tetejében még hagyományosan az Isten Anyja is a katolikus teológiában és népi gyakorlatban. A *criollo*-k szabadság, testvériség, egyenlőség eszméi közül néhány elég ironikusan a francia felvilágosodás és forradalom ateista gondolkodóitól került átvételre, és beleépült a jelentésrendszerbe Guadalupe ikonszerű közvetítő eszközéhez kapcsolódva – ami szintén tartalmaz bennszülött elképzeléseket a földről, a termékenységről, a szoptatásról, az anyaságról, a szülőföldről, stb. A felkelés folyamata gerjesztette a tűzpróbát, melyben ezek az új szemantikai kombinációk készültek. A szimbólumok „használatuk” során elváltak az absztrakt vagy normatív „szimbólumrendszerektől” és egyesültek, vagy szembehelyezkedtek más

rendszerekből származó szimbólumokkal. A rituális, politikai, jogi és „rokonsági” fogalmakat nem mint valamilyen absztrakt, időben állandó komplexumok alkotóelemeit, esszenciális részeit kellene tekinteni, hanem mint jelölők és jelzettek dinamikus rendszerét, és mint jelentések átmeneti szociokulturális folyamatokban változó alakjait. Guadalupe-i Missziónyunk a cselekmények terében él, legyen szó akár különböző vallású, hivatású, eltérő vallásos gyülekezetből származó emberek rendszeres, éves, ciklikus imádságáról, vagy a népi erők többjelentésű szimbólumáról, osztályokat és származási helyeket vágva át nagy társadalmi krízisek idején. Jelentésében nyer és veszít a politikai küzdelmek során minden egyes siker vagy kudarc esetén. És fordítva Hidalgo, Morelos, Guerrero, Juarez, Zapata, Villa valamint a reformok és a forradalom más hősei haláluk után szimbólumokká válnak (aminek érzékek által észlelhető közvetítő eszközei vagy jelentéshordozói szobrok, festmények, énekek, varázsigék, és ereklyék formájában) a nagymérvű politikai tevékenységek „elemi folyamatainak” révén, melyek történelmi szempontból „láthatóvá” teszik őket, mintha élő emberek lennének.

A folyamat-szimbolika, melyet itt felületesen érintettem, nemcsak a manchesteri iskola által kidolgozott „szituáció-elemzéssel” cseng össze (Epstein 1967; Gluckman 1958; van Velsen 1967), és nemcsak példaként hozzák fel Kapferer (1972), Long (1968), Mitchell (1956), Turner (1957), van Velsen (1964), és mások monográfiáikban, valamint Turner a „szociális dráma” elemzésében (1957, 1967, 1974), de ott van Abrahams (1967, 1968, 1972), Goffman (1959, 1960, 1974), Hymes (1974) és Singer (1972:70-75) megközelítéseiben is. Itt a „szituáció” és az „előadás” fogalmak a döntőek. Hymes (1974) úgy tárgyalja Chomsky helyettesítését a „kompetencia” és az „előadás” fogalmakról F. de Saussure *la langue* és *la parole* terminusaival, mint „fontos előrelépést”, mivel a „kompetencia” és az „előadás” kifejezések „képességeket és tevékenységeket” implikálnak, noha „a nyelv egy olyan kutatási tárgyat sugall, mely elvonatkoztatott az emberi lénytől és annak viselkedésétől” (1974:130). De finoman a szemére veti Chomskynak, hogy „kevés figyelmet fordít azokra a szakmai ismeretekre, melyek feltárnák használatuk során a szintaxis, a szemantika és a fonológia szociális tulajdonságait...: nincs adekvát nyelvi koncepció, szerveződés a mondatok mögött – sőt a szöveg mögött – a nyelvi tevékenységek és nyelvi események terminusaiban” (u.o. 131). Hymes szerint „Chomsky

hozzáállása inkább neoplatonikus. A kompetencia egy ideális nyelvészeti ismeret, az előadás, a nyelv használata viszont jórészt egy tökéletlen hanyatlás”. Ha így áll a helyzet, Chomsky attitűdjét osztják a „gondolkodás-strukturalisták” (Cohen 1974), az etnotudósok, a komponenselemzők, és a kognitív antropológusok, akik mintha úgy tekintenének a konkrét szociális helyzetek kutatására, mint egy „a bukott ember”-ről szóló tanulmányra, akinek kristálytiszta gondolkodási struktúráin repedések és törések mutatkoznak a szenvedélyek és az akarat következtében. Valójában Lévi-Strauss (1971:597) újabban bírálta a kortárs írókat, mivel hogy a rituális előadásokat azok hatékonysága alapján a vizsgálódás középpontjába helyezi, inkább, mint a mítoszok kognitív struktúráit (a kognitív „kompetencia” bizonyos irányadói hozzák működésbe a cselekményeket). Még ha az explicit mítosz kevés is van és részlegesek is, vagy nem közvetlenül kapcsolódnak rítusokhoz a kultúrában, azt javasolná Lévi-Strauss, hogy keressük a „mythologie implicite” (1971:598) maradék-töredék elemeit, melyekre méltónak bizonyulunk, avagy a programot, mely egyedül képes arra, hogy az általunk megfigyelt rituális előadást akkor is ért(elvez)hetővé tegye, ha az elrendezetlen.

Hymes álláspontja, hogy Chomsky fogalma a „nyelvhasználat kreatív aspektusát”-ról megújulásra kényszeríti a „kreativitást” (1974:132), fontos ebben a tekintetben. Chomsky szerint, írja Hymes, az általa idealizált „folyékonyan beszélő nyelvhasználó” csak egy homogén közösségben működhet, a lingvisztika tárgyát így implicite egy absztrakt egyénné téve. Figyelmen kívül hagyta mind a néprajzi, mind az akcióantropológiai megközelítéseket az „előadásról”, melyek nemcsak a „mondatok” (vagy a kommunikáció nonverbális alakjainak egységei) „újszerűségét” érintik, de helyénvalóságukat is. Egy absztrakt egyén nem használhat megfelelően mondatokat – mert a helyénvalóság „egy kapcsolat a mondatok és a környezetek között” –, melyet szintén elemezni kell. Csak konkrét egyének, „társadalmi helyzetekben”, „társadalmi drámákban”, „kulturális előadásokban”, vagy más társas folyamatokban egymáshoz kapcsolódva, törvények és szokások, avagy érdekek vagy pusztán vonzalmak által szabályozva, képesek kreatívan kezelni a mondatokat, régi mondatokat új környezetben éppúgy, mint új mondatokat régi környezetben használva.

Folkloristák, mint Abrahams (1967, 1968, 1972) és Ben-Amos (1971), tudatában vannak a stílus ezen kérdéseinek a megjelenítésben, ahol a

stílus elkülönül a stilizálástól. Az előadás tanulmányozása nem valamely töredezett terv tanulmányozása; inkább az események tanulmányozása, melyek létrehozhatnak új kulturális eszközöket (szimbólumokat, metaforákat, irányultságokat, stílusokat, értékeket, még akár paradigmákat is) éppúgy, mint divatos, újfajta mintázatokat a társadalmi kapcsolatokban a hagyományos kulturális eszközök felhasználásával. Az újdonság a dinamika gyümölcse, mely az ember társas életében éppoly gyakran jelent összecsapásokat, ellentéteket, konfliktusokat, mint amilyen gyakran baráti viszonyokat, kapcsolatokat és közösséget. Nem minden folyamat ölt testet, de a statikus mintákról való elmélkedés ritkábban kap érvényt.

A szimbolikus tevékenység és a szimbolikus jelenség modern kutatása mintha az ezidáig nem, vagy csupán gyengén kapcsolódó diszciplínák határterületén fejlődne: társadalom- és kulturális antropológia, mikroszociológia á la Goffman, szociolingvisztika, néprajz, irodalmi kritika (nevezetesen ahogy Kenneth Burke gyakorolja), és szemiotika (szemiológia). A fogalmak szójegyzéke ezen a „határ” területen alakul ki, és magába foglal olyan terminusokat, mint kontextus, szituáció, esemény, a szituáció definíciója, kiterjesztett esettanulmány módszere, előadás, kommunikatív események, stílus.

A performance- és esemény-elemzők a szimbólumokat mint közvetítő eszközöket és a társadalmi mobilitás, az interakció, valamint a viselkedési stílus tünetényeit használják. Néhány antropológus megkülönböztetést tesz a szimbólum és a jel között (Cohen 1974; Sapir 1934; Turner 1957). Így a „jelölő” és a „jelölt” szétválasztódik, vagy a „közvetítő eszköz” és a „*designatum* (megjelölt)” a modern szóhasználat úttörője, Morris megfogalmazása szerint (1938), és követői Langer (1958), valamint Geertz (1966) után. A „közlés” a szimbólum vagy jel „jelölő”-je (az érzékszervek által felfogható közvetítő eszköz vagy „külső forma”) és „jelölt”-je (a „jelentés”, az „értelem”, a „megjelölés”, a „megnevezés”, a „konnotáció”) közötti kapcsolat. A szimbólum elválik a jeltől mind a *signata* (jelzet) többértelműsége miatt, mind jelzésének természete következtében. A szimbólumokban van valamiféle hasonlóság a jelölő és a jelzett között; a jelek esetében nincs szükség hasonlóságra. Így elfogadnám az Oxford English Dictionary meghatározását a szimbólumról, nevezetesen „egy dolog, mely közmegegyezés révén jön létre mint természetes ábrázolása, bemutatása vagy felidézése valaminek hasonló minőségek birtok-

lása, avagy tényleges illetve gondolati asszociációk alapján”. Természetesen az antropológusok számára a „közmegegyezés” behatárolt arra a kultúrára, melyben a figyelemre méltított szimbólum elhelyezkedik, és az „analóg” minőségek valamint az „asszociáció” hasonlóan kultúrához kötöttek. Egy kultúra analógiája egy másik kultúrában rejtvény. Mindazonáltal adott kulturális kontextusban egy szimbólum közlés módjai semmilyen értelemben nem „önkényesek és konvencionálisak”, bár létrejöhetnek elfogadott és speciális jelentések. A közvetítő eszköznek metaforikus (valamivel összehasonlítást implikáló), vagy metonimikus (valaminek nevét használó-fellevő) kapcsolatai vannak a megjelöltjével, mely jól ismert egy adott nyelvközösség vagy kultúra tagjai számára. Ily módon a ndembuk között Zambiában egy fa, mely ragadós vörös gumit (*mukula*) választ ki, így egy metafora révén kapcsolódik a denotatum-ához, a „megalvadt vér”-hez, és metonímiailag (a pontos lexikai értelemben; túl gyakran a „metaforikus” kifejezést erőltetik rá a mai strukturalista irodalomban, hogy szinonimájává váljon Sir James Frazer „szimpátiájának” és „metonímiájának”, a „fertőzés”-nek, nem csak a frazer-i „mágikus hitek és gyakorlatok” területén, hanem az emberi gondolkodás általános jellemzőinek terén is) az „érés”-hez (*kukula*= „átésni az érésen”, speciális utalással arra az időpontra, amikor a nők elkezdnek menstruálni). A nyugati kultúra szemzőgéből mi valószínűleg képesek vagyunk megérteni a metaforát, mert nekünk meg itt vannak a magyal és a vörösbegy, Krisztus vérének karácsonyi, ünnepi szimbólumai (utalva egyben a kereszténység előtti karácsonyi áldozásokra). De mi általában nem alkalmazunk vörös növényi szubsztanciákat az „érés” jel- vagy szimbólumhordozójaként, legyen szó akár férfi vagy női éréstől. A ndembuk a *mukula* fa törzsét kollektív ülőhelynek használják az éppen körülmetélt fiúk számára – összehasonlítják őket explicit és implicit módon is a menstruáló lányokkal. Nekünk itt nyugaton nincs vörös körülmetélési szimbolikánk, és valójában a körülmetélés egy az „érés”-től elkülönült fogalom. Mindamellet az analógiák és az asszociációk a *mukula* vörös köré szerveződő szemantikus mezejében, az általánosságban a vérrel összeálló gumi, név szerint az első menesszel és a körülmetéléssel, valamint a szociális éréssel, a gyógyulással, az „összetartozás”-sal (és más *signata*-kkal, melyeket a könyvemben tárgyalok), nem esnek kívül a nyugati antropológusok láthatatlan vizsgálódási körén. Ahogy Needham mostanában emlékeztet minket rá (1972:136), vannak olyan

„tapasztalaton alapuló megkülönböztetések... melyeket az emberek egyetemesen a lelki állapotaikból hoznak létre”, némelyik az emberi testre lokalizálható, mely „az egyetlen dolog a természetben, amit belsőleg megtapasztalunk, az egyetlen tárgy, melyről szubjektív ismeretünk van” (u.o. 139). Esetleg ezért van, hogy a vörös, a fehér és a fekete színek olyan „egyetemesnek” tűnnek *signata*-juk, a vér, a tej (vagy az ondó), és a fekáliák (vagy a bomló vér) tekintetében, mindenesetre a további „jelöltek” mindegyike tekinthető bitorlónak, vagy akármilyen szépített, helyettesítő „jelentések” kiutalhatók nekik, hogy csillapítsák durvaságukat vagy „alacsony státuszú” energiájukat.

A jelek ezenfelül hajlamosak az egyjelentésűsége (bár néha még a logikai és a matematikai jelek sem képesek megszabadulni a többértelműségtől és a többjelentésűségtől; pl. a „mínuszjel” = kivonás és negatív minőség), a jelölt a jelölthöz önkényes, tetszés szerinti, konvencionális kapcsolatok alapján kötik. Ez nem holmi szeszély eredménye, hanem a racionális gondolkodásé, és az idő, az energia és a kulturális források gazdasági hasznosításának célja vezérli. A jelek főképpen jelzőrendszerekben (a „szignált” a kultúrán belül határoznám meg – az etológusok használatával ellentétben – mint kulturális jelet, fontos minőségében, dinamikájában, jelzőszerepében) és az információ-feldolgozásban vesznek részt. Az előbb említett minőségükben magukba foglalnának a média által meghatározott helyettesítőket (betűk, számjegyek stb. számára), arra használva őket, hogy gyors és egyértelmű üzeneteket küldjenek, mint a távírónál használatos morzejelekként ismert pont-vonás, a rövid és hosszú hangok, vagy felvillanások rendszere, vagy az ezt megelőző heliografikus kódok. Mintha az információs eszközök jelentésének önkényessége arra éppúgy szolgálhatna, hogy elrejtse, mint gyors továbbításra, különösen a titkos kódok esetében, ahol a *signans* nyilvános, de a *signatum* titkos. „Feltörni egy kódot” annyi, mint átlátni az ellenfél szándékain; háborúban és ellenségeskedésben ez hadi értékre tesz szert. Ez az extrém eset alátámasztja a jelek kulturálisan relatív és kognitív sajátosságait; a jelek gyakran szándékos konstrukciók pontos kommunikatív céllal. Mint ilyenek, fontos szerepet játszanak szociális – legkimagaslóbban talán műszaki, politikai és gazdasági – tevékenységekben. De nagyon gyakran eredményesen elemezhetők mint absztrakt rendszerek. Az egyéni jelek tevékenységek kontextusában történő használata közvetlenül korrelál a jelek rendszerének (melyből jelentésüket származ-

tatják) szókinccsével és nyelvtanával. Az egyjelentésű jelek megkönnyítik a közvetlen ok-okozati kapcsolatokat, gyakran azok egy tranzakciós típusát. Néhány tudós (pl. Firth 1973; Weinreich 1968) inkább általános kategóriának tekinti a jelet, aminek például az index, az ikon, a szignál, és a szimbólum alkategóriái (Firth 1973:75).

A szimbólumok hajlanak az ikonszerűségre, „ahol az érzékelési hasonlóságon alapuló kapcsolat szándékos és értelmezett” (Firth 1973:75). Magam a „szimbólum” terminust jobban kedvelem az „ikon”-nál, mivel az „ikon” („egy faragott képmás vagy festmény Jézusról, Máriáról vagy a szentekről”) túl sok pontos történelmi asszociációval rendelkezik a keresztény kulturális hagyományban ahhoz, hogy könnyen kezelhető legyen egy szemiotikai kontextusban. Egy szimbólumnak szintén van egy egyszerű *signans*-a, és gyakran egy összetett *signata*-ja. Más szavakkal: a „közvetítő eszköz” rengeteg „jelentést” hordoz. Még pontosabban: néhány különféleképpen nevezett szimbólum, úgy mint „domináns”, „mag”, „kulcs”, „alap”, „fokális”, „sarkalatos”, vagy „centrális” szimbólum, saját jogán hoz létre szemantikus rendszereket. Mindegyiknek van egy komplex és elágazó sorozata asszociációkból (Firth u.o. 75), mint jelentésmódokból. Gyakran a *signata* maga válik másodlagos szemantikai rendszerek jelölőjévé. Így például kimutattam (Turner 1967), hogy a ndembuk között a *chishing`a*, egy három vagy négyágú, lehántott kérgű és a végén kihegyezett faág, melyet gyakran használtak ideiglenes oltárnak a vadászösök emlékére, és aggtattak rá ételadományokat, hogyan működött jelölőként, melyhez néhány szemantikai rendszert hozzacsatoltak (291-298). Ez három alapzaton nyugodott: egy *névleges*, egy *valódi*, és egy *mesterséges* alapon. A névleges alap a fa számára kijelölt név volt, a valódi alap a kulturálisan kiválasztott „természetes jellegzetességek” és alak, míg a mesterséges az elkészült *chishing`a*, a szándékos tevékenység eredménye (a kéreg lehántása, az ágvégek kihegyesítése, a földbe ültetés stb.). Adatközlők a *chishing`a* főnevet a *kushing`ana* igéből származtatták, ami azt jelenti, hogy „megátkozni”, és úgy magyarázták, hogy ez azért van így, mert az emberek mindig veszekednek a vadászok által elosztott hús felett. Ez az irigységet is jelképezi, amit a nem vadászok éreznek a vadászok iránt. Végül jelent még „büszkeséget”, „méltóságot”, vagy „öndicséretet” (*kudilemesha* vagy *kudivumbika*, visszaható igenevek, jelentésük „dicsérteti magát”), amit a vadász érez amiatt, hogy ténylegesen ő az oka mások irigységének. A

chishing'a rendelkezik néhány szinonimával (talán „allelonimával”?): *muchanka*, szó szerint „a menekülő vad mozgása”, a vadászhoz mint ragadozóhoz kapcsolódik (aki mint ilyen egy osztályba sorolódik az oroszánokkal, leopárdokkal, és vadászkutyákkal); és *mwima*, ami szó szerint azt jelenti, hogy „termő gyümölcs”, a villás ágra utalva – aminek ágait elejtett antilopok és más trófeák szarvaival ékesítik, és aminek elágazásain húsdarabok díszelnek, míg a törzse és alapja megölt állatok vérével van bekenve – mint „gyümölcs-termő fára” (egyenlőségjelet tesz a vadak megölésének maszkulin tevékenysége és a gyermekszülés feminin tevékenysége közé, és valójában gyakran ugyanazokat a szimbólumokat használják a vadászat és az utódokkal kapcsolatos jelenségekre). Jelentésének valódi alapja szerint ötfajta fát használhatnak fel hozzá (gyakran egy javasember döntésétől függően). Valamennyi osztozik három jellemzőben: háncskötelet nem lehet készíteni belőle, mert ez „megkötné, megbénítaná” a vadásztudományt; kemény, természetnek ellenálló fája van, mert a vadásznak keményen kellene átvészelnie a nehézségeket; a fa tiszta fehér a kéreg alatt, a fehérség ugyanis, ahogy azt néhány könyvemben bemutattam, a ndembuk számára pozitív kvalitások széles tartományát öleli fel, mint a jó szerencsét, az egészséget, a jóakaratot mások irányában, és így tovább (Turner 1967:69-70). De mindegyik fajtának megvan a maga megkülönböztető sajátossága. Mindegyik a valóságban egy külön szemantikai alrendszer alkot, névleges és valódi szemantikai alapokkal. Például a *musoli* fa – ahogy valójában fogalmak egy egész családja – a *kusolola* kifejezésből származik, „láthatóvá tenni, szemlére bocsátani, feltárni”. Itt a név összeegyeztethető a fa természetes sajátosságaival. Mivel sok gyümölcsöt terem, ami lehullva előcsalja az antilopokat és más vadakat rejtekhelyükről, így láthatóvá válnak a vadászok számára, hogy lelőhessék vagy lándzsával elejthessék őket. Ahogy a gyümölcs vonzza az állatokat, úgy fogja a vadász vonzani az embereket, és saját hírneve (*mpuhu*) is megnő (pozitív aspektusa annak, amit negatívan állít be a *chishing'a* a rituális szimbólumok nonverbális nyelvén, ahol a hírnévről a többiek irigykedése tanúskodik). Egy másik szent fafajta a *kuseng'uka*-ból (jelentése „szaporodni, növekedni”) származó *museng'u*. A fa számtalan apró gyümölcsöt hoz – a vadász, aki ebből készíti *chishing'a*-ját, hasonlóképpen sok állatot fog ejteni, s bátorságánál fogva sok embert vonzani, élvezni fogja a hírnevet. Mindemellett mindkét fajta kiemelkedő szerepet játszik a nők

termékenységgel kapcsolatos rítusokban, hangsúlyozva az egyenértékűséget a vadász és az anya termékenysége között; az ellentéte is kifejezésre kerül például abban a tabuban, mely szerint a nők nem közelíthetik meg a *chishing'a*-t, csak vajúdas vagy menstruáció idején súlyos vérzés büntetésének terhe alatt. Helyszűke miatt eltekintek a további fajták alaposabb elemzésétől; mindegyik egy külön szemantikai alrendszer.

Mint műtermék, egy természeti objektum, melynek struktúráját vagy külső megjelenését művileg megváltoztatták, a *chishing'a* három fő jellemzővel bír, mindhárom egyaránt fontos. A megélesített hegyek vagy ágak reprezentálják a „ravaszsgot” vagy az „éleseszsűséget” (*kuwambuka*) a vadásztudományok terén, és a fogalom a kés „élesítéséhez” is kapcsolódik. A vadásznak kifinomult érzékekre van szüksége (bizonyos szimbólumok a javasembert azonosítják a vadással), és „éles” észről kell bizonyosságot tennie a változó körülmények ellenében is. Másodsorban a kérget lehántják a *chishing'a*-ról, hogy „feltárják” (megint itt a *kusolola*) fehér, kedvező belső tulajdonságait (*chisemwa*, veleszületettség, a *kusema*, „nemzeni” szóból). Végül egy *kaswamang'wadyi* fűből (szóösszetétel a *kuswama*, „elrejtőzni”, és a *ng'wadyi*, „csupasz-torkú frankolin-fajd” kifejezésekből – azt a füves bozótot jelenti, melyben a vadász és zsákmánya elrejtőzik) készült fonatot a legalsó elágazás alá kötnek. A villák, melyre a trófeákat helyezik, reprezentálják az „állatokat” (*anyama*), az elágazások közötti fő szár pedig az „ősök árnyékait” (*akishi*) jelenti. Ők a „vörös sírból” (*kalung'a kachinana*) jönnek elő, hogy elfogyassák a nekik felajánlott vért, mint a vadászok „kifinomult” képességeinek gyümölcset.

Mindezek a magyarázatok nem egyéni spekulációk, hanem különböző vadászoktól származnak. Részét képezik egy komplex, verbális szövegmagyarázatnak, mely beleszővi a ndembu kultúra számtalan nonverbális szimbólumát, Geertz szavaival (1973:5), „[explicit] jelentéshálókba”. Ez kiemeli a Firth által (1973) felvetett fontos problémát: mi a kapcsolat a szimbólumok nyilvános és magán-értelmezése között? Firth beleépítette a kérdést saját meghatározásába a „szimbólum”-ról: ahol egy jel komplex, gyakran érzelmi természetű asszociációsorokkal rendelkezik, és nehéz (egyesek szerint egyenesen lehetetlen) körülírni más fogalmakkal, mint részleges reprezentációkkal. A személyes vagy a szociális konstrukció nézőpontja a jelentésben feltűnően eltérő lehet, így nincs érzékelésen alapuló, a

megfigyelő számára szemmel látható hasonlóság a szimbólum és a tárgy között, és a kapcsolat tulajdonítása kettejük közt önkényesnek tűnhet (Firth 1973:75).

Firth szerint az „önkényesség” épp annyira lehet egyéni, sajátos beállítottságból származó asszociáció, mint szociális konvenció vagy megkötés tárgya. A pszichoanalitikus „gondolatmenet” módszerben, melyben az alany kap egy szóingert, aztán folyamatosan beszámol a gondolatairól, ahogy azok az eszébe jutnak annak a szónak, vagy az általa felidézett szavaknak sugallatára, ez csak akkor valósul meg, ha az analitikus képes volt feltárni mindenféle klinikai adat segítségével a páciens tudattalanjának „mélystruktúráját”, hogy megragadhassa az asszociatív alakzatok alapjául szolgáló „logikát”.

Válaszolva Firth kérdésére, javasolnék néhány megfontolnivalót. Az egyik, hogy a jelek szinte mindig „zárt” rendszerekbe szerveződnek, és „jelentésüket” helyzeti kapcsolatoknak köszönhetik, míg a szimbólumok maguk, mint a *chishing`a* is, szemantikailag „nyitottak”. Ez egy „kétirányú” nyitottság: új jelölteket *kollektív megegyezés* alapján hozzákapcsolhatnak régi jelölökhöz. Másrészt egyének személyes jelentést adhatnak hozzá a szimbólum nyilvános értelméhez: vagy úgy, hogy felhasználják az asszociáció egyik vagy másik hitelesített módját (mondjuk a színt, az anyagot, az alakot, a magatartást stb.), hogy új fogalmakat vigyenek bele szemantikai hatókörébe, vagy úgy, hogy a szimbólumot tisztán egyéni fantáziák komplexumába vonják be. Az ilyen kezdetben egyedi „konstrukció” részévé válhat a nyilvános hermeneutikának vagy a standard értelmezésnek, ha a szövegmagyarázónak elegendő hatalma, tekintélye, vagy presztízse van ahhoz, hogy nézetei „megtapadjanak”. Néha például elismert sámánok, transzba vagy extatikus állapotba – nem ritkán hallucinogén anyagok által előidézett állapotokba – esett médiumok kijelentései, miszerint régi szimbólumoknak új jelentést kellene adni, képezik a jelölökhöz jelöltek kapcsolásának legitim útját.

A szimbólumok ezen tulajdonságai – többértelműsége, az asszociációk komplexitása, homályossága, nyitott-végűsége, az érzelmek és az akarat előtérbe helyezése a gondolkodáshoz képesti szemantikájában – kapcsolatban állnak dinamikus minőségével. A szimbólumok a szociális tevékenységek – és a nyilvános arénában zajló személyes cselekvések – kioldói. Többértelműségük lehetővé teszi csoportok és egyének széles tartománya számára, hogy ugyanahhoz a jelölő-eszközhöz változatos

módokon kapcsolódjanak. Máskülönbé ellenséges csoportok koalíciót alkothatnak a politikai mezőben, kihangsúlyozva különböző *signata*-it ugyanannak a *signans*-nak. Minél több az ember, annál komplexebb a munkamegosztás; minél magasabb a „pluralitás” egy társadalomban, annál nagyobb a valószínűsége, hogy domináns szimbólumai egyszerűek a *signans* szintjén, összetettek a *signata* szintjén, és változatosak a *közlés* módjai. Antropológusoknak, vallástörténészeknek, politikatudománnyal foglalkozóknak, ikonográfusoknak, és sok más tudományterület művelőinek érdemes lenne a javasolt fogalmak alapján megújuló figyelmet fordítani az ilyen domináns vallási szimbólumok tanulmányozására, mint pl. a keresztény kereszt, a buddhista lótuusz, a zsidó törvénytekercek vagy a mohamedán Korán.

A domináns szimbólumok *signata*-t veszítenek és nyernek az idők során. Ez nem önkényesen megy végbe, hanem a társadalmi dinamika terméke. A változás főbb pontjain a *signans* maga is változhat, habár csak kismértékben. Így a keleti ortodox üres kereszt a Krisztus feltámadásának doktrínájára nehezedő nyomásra utal (a neoplatonizmus befolyása), a katolikus feszület (Krisztus testével) Krisztus emberi természetét és áldozatát emeli ki, míg a protestáns üres kereszt implicite tagadja az úrvacsora folyamatos áldozati jellegét. Ebben a szöveggörnyezetben az ikon terminus valóban megfelel, és mesélhet nekünk valamit a *signans*, a *signatum*, és a *közlés* szociális és politikai dinamikájáról. Az ikonbarátok egymáshoz viszonyítva őket a *signans*-t a *signatum* fölé helyezik, a képrombolók a *signans*-t szükségtelennek, sőt mi több károsnak ítélik. Az ikonkedvelő vallások gyakran fejlesztenek ki összetett és bonyolult rítusrendszereket; a szimbólumok általában vizuálisak, és a szövegmagyarázat szorosan kötődik a rituális körhöz. A képromboló vallásokhoz a radikális reformok képzete társul, ezek igyekeznek megtisztítani az „alapjelentést”, eltörölve a *signantia*-t, a képi szimbólumokat, melyek számukra „bálványoknak” tűnnek, mivel az egyéni hívők és a vallásalapítók által kihirdetett igazság közé álltak, ami így képi hordozó eszközök pusztá *signata*-jává vált. A szóbeli szövegmagyarázat, a műveltség fejlődése, az „Igé”-re nehezedő nyomás legalább annyira, mint a hangsúly eltolódása a „Szentlélek” („mely az életet adá”), a belső átalakulás, az imán és érintésen keresztüli gyógyítás felé, jellemzik a vizuális ikonok megsemmisülésének ezt a folyamatát, és helyettesítésüket verbális, taktilis és auditív szimbólumokkal. Az ikonok hajlamosak szociális mobilizációs köz-

pontokat alakítani, a szavak segítenek elválasztani az egyéneket hagyományos korporális csoportjuktól. Újabb, megegyezés és választás útján megalakult társulások létrehoznak egy közösséget a „megmentett” egyéni „lelek”-ből. Itt lenne helyénvaló megemlíteni Douglas megkülönböztetését (1970) a vallásos viselkedés „csoportos” és „hálózati” fajtái között, mely előbbi inkább ikonikus, az utóbbi pedig inkább „kép nélküli”. Az ikonikus szimbólumok inkább „test”-et öltenek, míg a verbálisak inkább „lélek”-kel rendelkeznek. Ez egy másik aspektusát emeli ki a szimbólumok szemantikájának. Lehetséges úgy tekinteni egy domináns szimbólum szemantikai mezejére, mint „polarizált” mezőre. Ellenben valaki úgy beszélhet *signata*-ról, mint ami két mag köré csoportosul. Az egyik csoport testi élményekre és jelenségekre utal, különösen azokra, melyek erős érzelmi élményeket jeleznek (gyakran korai életkorban, serdülőkorban, és fiatal felnőttkorban szerettek). A másik erkölcsi értékeket és alapelveket, vallási doktrínákat, politikai elképzeléseket, családi értékeket, a törvények morális komponenseit, a társadalmi szerveződés szabályait foglalja magába – röviden azokat, amik a leghatékonyabbak annak érdekében, hogy a rend, a kontinuitás, és a harmónia fennmaradjon egy társadalomban. Az első „kielégülést kereső (orektikus)” pólusnak neveztem el (az orexis szóból: az élmény akarati és érzelmi aspektusai után – impulzus, kedv, vágy, érzelm). A másodikat „ideológiai” vagy „normatív pólusnak”. Világos, hogy közelebbi asszociatív kapcsolat van a *signans* (vagy közvetítő eszköz) és a *signata* között az orektikus pólus körül csoportosuló klaszterben, mint ami az előbbi és a normatív pólus között van, mivel a testi élmények jóval konkrétabbak, és egyetemesen osztoznak benne a homo sapiens fajának tagjai, míg a kultúra alapelvei és szabályai egyszerre absztraktabbak és változatosabbak. De itt nem két elemzési dimenzió vagy absztrakciós szint kérdéséről van szó. A saját birtokukon belül az orektikus *signata* és a normatív *signata* hatnak egymásra, nem valamilyen tárgyiasult értelemben, hanem az ember cselekvésein keresztül, aki azokból a szimbólumokból és azokkal a szimbólumokkal él, melyeket részben a *signata* alkot. A *signata* kategóriái közötti kapcsolat metaforikus, a metafora „interakció” értelmében, melyért Richards szállt síkra (1936). Különböző dolgok két ideája „együtt hatékony”, és ezt „egy egyszerű szó vagy frázis tartja fenn, aminek jelentése az interakció eredménye” (1936:93). A metafora „egy kölcsönzés és érintkezés a *gondolatok* között, egy kontextusok közötti tranzakció”. Richards

egy interakciót feltételezett a „tenor” (=signatum) és a „közvetítő eszköz” (=signans) között. De mivel a domináns szimbólumban egy egyszerű közvetítő eszköznek összetett „tenorjai” vannak, az orektikus és a normatív *signata*-k között interakciók egy teljes komplex sorozatát kioldhatják helyzeti ingerek éppúgy, ahogy a „pólusok” között is, durván tekintve és sűrítve (egy hasonló kartézianus dichotómiát alkalmazva: mint a „test” és a „lélek” ideái között). A nem dualisztikus rendszerekben, mint a hinduizmus bizonyos befolyásos iskoláiban, a *signans* és a *signatum* közti megkülönböztetés eltűnik. A rituális gyakorlat során (úgy tűnik) valamilyen megkülönböztetést mégis tesznek.

Magam inkább arra a nézetre hajlok, hogy a „jelölők” és a „jelöltek” megkülönböztetés „jelentésteli”, minden kultúrában megtalálható, és függetlenül variálódik, különböző szemiotikai „birodalmakat” hozva létre. Mert bár a domináns szimbólumoknak sok *signata*-ja és *signantia*-ja van (különösen olyan tréfás és liminális helyzetekben, mint a fesztiválok, karneválok, és sok törzsi beavatás elkülönülési fázisa), mintha egyáltalán nem lenne *signata*-ja, vagy legalábbis inkongruens *signata*-ja. Amit Barbara Babcock-Abrahams (1975) „a jelölők feleslegének” nevez, tartózkodhat ugyanazon a szemiotikai mezőn, mint többjelentésű szimbólum (ahol lehet a jelöltekből is felesleg). Verbális szinten a glosszológia, nonverbális szinten a produkció (olyan technikák esetén, mint a böjt, a meditáció, vagy a hallucinogének fogyasztása) nagy számú, látszólag „értelmetlen” mintái, alakzatai, színkombinációi, stb. jól reprezentálhatják *signata* nélküli, tiszta „közvetítő eszközök” medencéjének létrehozását, „formák” egy tömegének előállítását a „jelentések” keresésének folyamatában! Néhány híres író, mint Rabelais és James Joyce, akik munkái nagy kulturális változásokra felelnek, úgy tűnik szintén pazarlóan bánt a *signantia*-val; a *Pantagruel* és a *Finnegan ébredése* a „lélektelen” jelölők szintjén él, a „testetlen” jelentésektől való megcsömörlésre adott válaszként. Más időkben és más helyeken néhány domináns szimbólum mintha elszakadna a jelentéstől való elteltségtől; a kioldott *signata* új közvetítő eszközökben testesül meg – rituális és mitikus rendszerek fejlődnek, ahogy az új szimbólumok egymáshoz kapcsolódnak a szociális érdekek és az intézményesülés folyamatának hatására.

Politikai folyamatok során a szimbólumok manipulációja feltűnő; rituális folyamatokban a szimbólumok bemutatása a főszereplőknek, sőt még a szimbolikus tevékenységek törvényerőre emelése is,

a kultúra alapeszméje. A szimbólumok itt vannak a legnagyobb koncentrációban, a jelek csak szórványosak. Az egyjelentésű szimbólumok gyakran a rituális folyamat közreműködői lehetnek. Ezek nem jelek, mivel nincsenek szisztematikusan összekapcsolódva egy absztrakt rendszeren belül, hanem inkább arra szolgálnak, hogy előmozdítsanak egy folyamatot, mely nagyrészt a többjelentésű szimbólumok létrejöttéért felelős. Itt az egyjelentésűség a multivokális szolgálóleánya. Így az ember találhat tárgyakat, tetteket, gesztusokat, szavakat, melyeket nem egyéb célból használnak, mint hogy támogatásuk a történéseket, vagy összekapcsolják az időben és térben többjelentésű szimbólumokat és epizódokat, amikre a teljes rítus oszlik. A rituális folyamatoknak megjelent néhány gazdag etnográfia mostanában, melyek példákat hoznak fel ezekre az absztrakt állításokra. Néhány munkát idéznék az angol nyelvű körön kívülről: da Matta (1973:121-168) a karneválról mint *rite de passage* (átmeneti rítus)-ról; Lima (1971) és Rodrigues de Areia (1973) a jóslási folyamatokról és szimbólumokról az angolai chokwe-k között; J.P.Vernant (1974), aki egy kötetet szerkesztett a jövődőlés és a racionalitás kapcsolatáról néhány kultúrában és a történelem különböző időszakaiban – egy szemiotikai búvárszmutatvány; és Dan Sperber (1974), akinek neostrukturista megközelítése szerint a szimbolizmusról (Lacan munkája hatott rá) a jelentés alapján véve a signifiants szintjén helyezkedik el, amit magam „helyzeti jelentésnek” hívtam (1967:50), bár főként úgy tekintettem a helyezkedésre, beleértve a „bináris oppozíciót” is, mint egy performatív stratégiára, ami kiválaszt a *signata*-k sokaságából egy egyszerű *signatum*-ot.

Újabban néhány a rituális folyamatokról és a szimbólumokról szóló kiváló könyvet publikáltak Amerikában és Nagy-Britanniában is. Legesse (1973) az etiópiai gallák Gada rendszerét vizsgálja, melyben az életkori csoportok „egymást követően minden nyolc évben, katonai, gazdasági, politikai és rituális kötelezettségeket vállalva” (1973:8), ahogy az évszázadok során változásokon estek át, úgy jelenlegi struktúrájukban is folyamatosan változnak. Egy etiópiai, európai vagy amerikai hazafias önző célok nélkül, maga kutató objektív felvilágosítás után tekintélyes „gondolkodási irányzatoknál”, Franciaország, Amerika és Nagy-Britannia „strukturista”, „empirikus” és „dinamikai” megközelítéseiben. Mindegyik irányzat, amit talált, hiányos volt valamilyen tekintetben, mert egyik sem volt képes „feltárni a dialektikus folyamat természe-

tét... a változás alapvető és tudattalan folyamatait” (1973:271). A francia strukturista antropológia hibás, „mert nincs belépése az empirikus variabilitás területére”. Az amerikai empirikus antropológia ott hibázza el, hogy „nincsenek eszközei a struktúra kognitív alapjainak megértéséhez”. Kíváncsi vagyok, hogy kognitív antropológusaink és etnotudósaink, mit kezdenének ezzel! A brit dinamikus antropológia pedig (amelyen ő főként a Manchesteri Iskolát érti) abba a hibába esik, hogy megkísérli integrálni az adatok két típusát, inkább mint hogy külön elemezné őket, és megfontolná annak a lehetőségét, hogy azok esetleg ellentétei lehetnek egymásnak, és ennél fogva „generatívak”. Ő az „aszimmetrikus dialektika” módszerét ajánlja (u.o. 259), mely felismeri, hogy a struktúra és a tapasztalati variabilitás két külön realitás, melyeknek nincs közös mércéje (Legesse kiemelése), azaz aszimmetrikusak, ugyanabban az értelemben, ahogy a matematikusok használják a fogalmat. Az ember azonban csodálkozhat Adam Kuperrel együtt (1974:10) Cohen *Two-Dimensional Man – A két dimenziós ember* (1974) c. könyvére írt kritikájában, hogy egy könyv, mely „egy dialektikus interdependenciát” tételez fel a hatalmi kapcsolatok és a szimbolikus tevékenységek között (akár Legesse, akár Cohen írásáról legyen szó, akik nézeteit nagymértékben magam is osztom), azt „sugalmazza, hogy két elemzési dimenzió (Kuper kiemelése) dialektikusan vagy egyéb módon interakcióba léphet egymással”. Mindkét könyv nagyon kreatív és izgalmas. Én személy szerint Legesse nézeteit is hasonló beállítottságúnak találom, miszerint „ugyanaz a társadalom, amely egy általánosan egyjelentésű kommunikációs módot használt normál körülmények között, elkezdene segítségül hívni kétértelmű osztályozó és rokon kifejezéseket konfliktus esetén. Gyakran előfordult, hogy a szerepekre és a státuszokra vonatkozó ugyanazon fogalmak, melyek egyjelentésű hangsúlyokat kaptak az egyik részről, többjelentésű nyomatékot szereztek egy másik értelemben” (Legesse 1973:246). Ez rokon Cohen nézetével: „Egy szimbólum nem fogja tenni a dolgát, ha nem rendelkezik kétértelműséggel és komplexitással” (1974:37) konfliktusok és változások esetén.

A szimbolikus folyamatok és struktúrák iránti megújuló érdeklődésre utaló jeleket találhatunk az 1970 óta megjelenő néhány új folyóirat feltűnésében, melyek a jól ismert *Semiotica* című, T.A.Sebeok (1969-) által szerkesztett újsághoz csatlakoztak: az E.G.Schwimmer (1973-) szerkesztette *The Journal of Symbolic Anthropology*-tól, mely főként

a neostrukturista és szimbolikus rendszer elemző megközelítésekhez hű, a kiváló *Journal of the Anthropological Society of Oxford*-ig (Ardener 1970-), melynek ötlete az oxfordi antropológia szakon végzett hallgatók fejéből pattant ki, és amely sok cikket tartalmaz a „szimbolikus” karakterről, végzett hallgatók és elismert szakemberek tollából. Egy, a Cornell University Press gondozásában megjelent, „szimbólum, mítosz és rítus” háromszöge által behatárolt szélesebb tartományról szóló könyvsorozat főszerkesztőjeként meg kellene említenem a következő szerzőket is: Deshen és Shokeid (1974), Eliade (1973), Errington (1974), Firth (1973), Manning (1973), Munn (1973), Myerhoff (1974) és Turner (1974). Nyomtatás alatt vannak a továbbiakban felsorolt cikkek: Babcock-Abrahams (1975), Hiltebeitel (1975), Jules-Rosette (1975), Moore és Myerhoff (1975), és Turner (1975). Illetlen lenne kihasználni a lehetőséget arra, hogy magamat ajánljam itt, egy áttekintést a mostani szimbolikus irodalomról az *Annual Review of Anthropology* oldalain, reklámot kínálva a sorozatnak, de hogy méltányosak legyünk a nem szerkesztőségi szerzőkhöz, jótállhatok minden egyes cikk magas elméleti minőségéért éppúgy, mint a kiváló olvashatóságért.

Nem tudom befejezni anélkül, hogy meg ne említeném Kleinman egy termékenyítő cikkét, „Medicine's Symbolic Reality – Az orvoslás szimbolikus valósága” (1974) címmel, mely antropológusok (Geertz, Ingham, Tambiah, Yalman, Turner, Frake, Lévi-Strauss és mások) munkáiból merít, hogy az orvoslásra alkalmazott szimbolikus és strukturális elemzés szintézisét elkészítse, a modern lingvisztikai fejlődés kapcsolatát a gyógyászati rendszerek tanulmányozásával, valamint a történeti és a kultúrközi összehasonlításokat az orvoslási rendszerek elemei között, megemlítve többek közt Mary Douglas *Purity and Danger – Tisztaság és veszély* (1966), valamint Foucault *Madness and Civilization – Elmebaj és civilizáció* (1965) c. írásait. Kleinman arra szólít fel, hogy „értékeljük a gyógyítást a szimbolikus valóság egy formájaként”. Az antropológusok sokáig figyelmet fordítottak a törzsi rítus és a terápia közötti kapcsolatra, midőn a rítusra és a terápiára vonatkozó szimbólumok közötti dinamikus interakció, és a rítus alanyainak vagy a „pácienseknek” az erkölcsi fejlődése végbemegy. Amikor úgy tekintették, mint szociokulturális rendszert, mint egy adott kulturális kontextusba beágyazódott gyakorlatot és emberi valóságot egy adott kulturális kontextusban, melyből jelentése származik... – az orvoslás rendszere egy felbonthatatlan és hierarchikus egésznek képezett,

melyben a gyógyító tevékenységek szorosan kapcsolódnak a betegségek okairól szóló elképzelésekhez és a betegségeket osztályozó modellekhez. Az egész arra a problémára irányul, hogy hatékonyan szembeszálljanak a betegséggel. Ebből a nézőpontból [eltérően a modern orvoslás elméleteitől] a gyógyulás nem a diagnosztikus tevékenység eredménye, hanem a gyógyító funkció onnan kezdve aktív, hogy a betegséget milyen úton veszik észre, és a betegség kialakult eredményéig (1974:207-208).

A gyógyító rítus a „népi” vagy „törzsi” gyógyászatban – úgy tűnik – több mint betegségek és szimptómák osztályozása, címkézése, és az egészség helyreállítása. Inkább a hatóerő szimbolikus tevékenységeken keresztüli mobilizációja, annak érdekében, hogy visszaálljon a belső integritás a páciensben, és a rend a közösségben. A személyiségről felállított elméletek erősen eltérhetnek a mi nyugati, főként kartézianus feltevéseinktől, a test (kiterjedt szubsztancia) és a lélek (gondolkodó szubsztancia) dualizmusáról, amelyek uniója legfeljebb is csak esetleges, ha posztuláljuk az összetevők sokféleségét, melyek különböző módokon egyesülnek alapvető és esetleges, valamint változó, az élethez szükséges és a halál utáni pályákkal. Itt az egészség mind a személy, mind a csoport számára a teljesség visszaállítását reprezentálja: *mens sana in societate sana* (ép társadalomban ép ember).

Egyszerűen szólva: a világon jelek segítségével uralkodunk, magunkon szimbólumok által. A szimbolikus tevékenység a rítusban, a politikában és a gyógyászatban érzékeny erre a megkülönböztetésre.

Hivatkozások

- Abrahams, R.D. 1968 Introductory remarks to a rhetorical theory of folklore. *J. Am. Folklore* 81:143-158.
- Abrahams, R.D. 1970 Rapping and capping: black talk as art. In *Black America*, ed. J.F. Szwed. New York: Basic Books.
- Abrahams, R.D. 1972 The training of the man of words in talking sweet. *Lang. Soc.* 1:15-30.
- Ardener, E. ed. 1970-. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*. Inst. Soc. Anthropol., Oxford.
- Babcock-Abrahams, B. ed. 1975 *The Reversible World: Essays in Symbolic Inversion*. Ithaca: Cornell Univ. Press.

- Ben-Amos, D. 1971 Towards a definition of folklore in context. *J. Am. Folklore* 84:3-15.
- Barnett, S. 1975 Urban is as urban does: two incidents on one street in Madras City. In *Urban Sociocultural Systems*, ed. D. Jacobson – L. Keiser. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Basso, E.B. 1970 Xingu Carib kinship terminology and marriage: another view. *Southwest J. Anthropol.* 26:402-416.
- Basso, E.B. 1972 The use of Portuguese in Kalapalo (Xingu Carib) relationship terminology. *Ling. Soc.* 2:1-21.
- Boon, J.A. 1972 Further operations of „culture” in anthropology: a synthesis of and for debate. *Soc. Sci. Quart.* 53, 2:221-252.
- Boon, J.A. 1974 Anthropology and nannies. *Man* 9, 1:137-139.
- Boon, J.A. – Schneider, D.M. 1974a Kinship vis-a-vis myth: contrasts in Levi-Strauss' approaches to cross-cultural comparison. *Am. Anthropol.* 76, 4:799-814.
- Calame-Griaule, G. 1965 *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon*. Paris: Gallimard.
- Carroll, V. 1970 Adoption in Nukuoro. In *Adoption in Eastern Oceania*, ed. V. Carroll. Honolulu: Univ. Hawaii Press.
- Chock, P.P. 1974 Time, nature and spirit: a symbolic analysis of Greek-American spiritual kinship. *Am. Ethnol.* 1:33-47.
- Cohen, A. 1974 *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Deshen, S. 1970 On religious change: the situational analysis of symbolic action. *Comp. Stud. Soc. Hist.* 12:260-274.
- Deshen, S. – Shokeid, M. 1974 *The Predicament of Homecoming: Cultural and Social Life of North African Immigrants in Israel*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Douglas, M. 1966 *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Douglas, M. 1970 *Natural Symbols*. London: Cresset.
- Eliade, M. 1973 *Australian Religions: An Introduction*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Epstein, A.L. 1967 The case method in the field of law. In *The Craft of Social Anthropology*, ed. A.L. Epstein, 205-230. London: Tavistock.
- Errington, F. 1974 *Karavar: Masks and Power in a Melanesian Ritual*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Firth, R. 1973 *Symbols: Public and Private*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Foucault, M. 1965 *Madness and Civilization*. New York: Mentor Books.
- Friedrich, P. 1966 Revolutionary politics and communal ritual. In *Political Anthropology*, ed. M.J. Swartz et al, Chicago: Aldine. 191-220.
- Geertz, C. 1966 Religion as a cultural system. In *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. M. Banton, London: Tavistock. 1-46.
- Geertz, C. 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gluckman, M. 1958 *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Rhodes-Livingstone Paper No. 28, Manchester Univ. Press. Reprinted 1940 in *Bantu Studies* and 1942 in *African Studies*.
- Goffman, E. 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Goffman, E. 1961 *Encounters*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Goffman, E. 1974 *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper.
- Hiltebeitel, A. 1975 *The Ritual of Battle: Kṛṣṇa and the Mahabharata*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Hymes, D. 1974 *Foundations in Sociolinguistics*. Univ. Philadelphia Press.
- Jules-Rosette, B. 1975 *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Kapferer, B. 1972 *Strategy and Transaction in an African Factory*. Manchester Univ. Press.
- Kleinman, A.M. 1974 Medicine's symbolic realtive on a central model in the philosophy of medicine. *Inquiry* 16:206-213.
- Kuper, A. 1974 Review of Abner Cohen's Two-Dimensional Man. *Roy. Anthropol. Inst. News* 5:10.
- Langer S. 1958 *Philosophy in a New Key*. New York: Mentor Books.
- Legesse, A. 1973 *Gada: Three Approaches to the Study of African Society*. London: Collier-Macmillan.
- Lévi-Strauss, C. 1971 *L'homme nu*. Paris: Plon.
- Lima, M. 1971 *Fonctions Sociologiques des Figurines de Culte Hama dans la Culture Tshokwé (Angola)*. Instituto de Investigacao Cientifica de Angola, Luanda.
- Long, N. 1968 *Social Change and the Individual*. Manchester Univ. Press.

- Manning, F.E. 1973 *Black Clubs in Bermuda: Ethnography of a Play World*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Marriott, M. – Inden, R. 1974 Caste. *Encyclopedia Britannica*.
- Matta, R. da 1973 *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petropolis: Editora Vozes.
- Mitchell, J.C. 1956 *The Yao Village*. Manchester Univ. Press.
- Moore, S.F. 1970 Law and anthropology. *Bien. Rev. Anthropol.* 1969, 252-300.
- Moore, S.F. – Myerhoff, B. 1975 *Symbol and Politics in Communal Ideology*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Morris, C.W. 1938 *Foundations of the Theory of Signs*. Univ. Chicago Press.
- Munn, N. 1973 *Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian Society*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Myerhoff, B.A. 1974 *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Needham, R. 1972 *Belief, Language, and Experience*. Univ. Chicago Press.
- Newton, E. 1972 *Mother Camp: Female Impersonators in America*. New York: Prentice-Hall.
- Richards, I.A. 1936 *The Philosophy of Rhetoric*. London: Oxford Univ. Press.
- Rodrigues de Areia, M.L. 1973 *Figures Antropomorficas dos Cestos de Adwinhacao dos Quiocos*. Coimbra: Tipografia da Atlantida.
- Sapir, E. 1934 Symbolism. *Encycl. Soc. Sci.* 492-495.
- Saussure, F. de 1916 *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot. 4th ed. 1949.
- Schneider, D.M. 1968 *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall.
- Schneider, D.M. 1969 Kinship, nationality and religion in American culture. In *Forms of Symbolic Action*, ed. R.F. Spencer, Seattle: Univ. Washington Press. 116-125.
- Schneider, D.M. – Smith, R.T. 1973 *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Schwimmer, E.G. ed. 1973-. *Journal of Symbolic Anthropology*. The Hague: Mouton.
- Sebeok, T.A. ed. 1969-. *Semiotica*. J. Int. Semiotics Soc. The Hague: Mouton.
- Silverman, M. 1967 The historiographic implications of social and cultural change: some Banaban examples. *J. Pac. Hist.* 2:137-147.
- Silverman, M. 1969 Maximize your options: a study in values, symbols, and social structure. In *Forms of Symbolic Actions*, ed. R.F. Spencer, Seattle: Univ. Washington Press. 97-115.
- Silverman, M. 1970 Banaban adoption. In *Adoption in Eastern Oceania*, ed. V. Carroll. Honolulu: Univ. Hawaii Press.
- Silverman, M. 1971 *Disconcerting Issues*. Univ. Chicago Press.
- Singer, M. 1972 *When a Great Tradition Modernizes*. New York: Praeger.
- Sperber, D. 1974 *Le symbolisme en général*. Paris: Hermann.
- Turner, V. 1957 *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester Univ. Press.
- Turner, V. 1967 *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Turner, V. 1974 *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Turner, V. 1975 *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell Univ. Press.
- Velsen, J. van 1964 *The Politics of Kinship*. Manchester Univ. Press.
- Velsen, J. van 1967 The extended case method and situational analysis. In *The Craft of Social Anthropology*, ed. A.L. Epstein, London: Tavistock. 129-140.
- Vernant, J. P. ed. 1974 *Divination et rationalité*. Paris: Editions du Seuil.
- Wagner, R. 1967 *The Curse of Souw*. Univ. Chicago Press.
- Wagner, R. 1972 *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Univ. Chicago Press.
- Wagner, R. 1972a Incest and identity: a critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition. *Man* 7:601-613.
- Weinreich, U. 1968 Semantics and semiotics. In *Encycl. Soc. Sci.* 14:164-169.
- Witherspoon, A. 1970 A new look at Navajo social organization. *Am. Anthropol.* 72, 1:55-165.
- Witherspoon, A. 1970a Sheep in Navajo culture and social organization. *Am. Anthropol.* 72, 5: 144-147.
- Witherspoon, A. 1971 *Navajo categories of objects at rest*. *Am. Anthropol.* 73:11-27.
- Wolf, E. R. 1958 The Virgin of Guadalupe: Mexican national symbol. *J. Am. Folklore* 71:34-39.



*Elsőáldozók
Edith Pezdika osztrák fotográfus munkája.*

MENYHÁRT KRISZTINA – GULYÁS JUDIT

„MONDOM ISTEN HATALMÁBÓL, BOLDOGASSZONY PARANCSOLATJÁBÓL”:
RÉGI IDŐK SZÖVEGEINEK INTERDISZCIPLINÁRIS VIZSGÁLATA

Bevezetés

A 20. század elején, a hangrögzítés terjedésével felmerült a magyar nyelv különböző nyelvjárásainak addig szubjektív, lejegyzés útján történő adatolása helyett, illetve mellett, az objektív hangrögzítés igénye is. Ebben végez úttörő munkát Hegedűs Lajos, a Nyelvtudományi Intézet Fonetikai Laboratóriumának első vezetője, aki a mai Magyarország szinte teljes területén készít nyelvjárási hangfelvételeket. Az általa és munkatársai által 1940 és 1957 között rögzített hanganyag 1700 felvételt tartalmaz mintegy 100 órányi időtartamban. Az eredetileg lakk- és decilith lemezek (összesen 840 db) 2003 és 2006 között lettek átmásolva és digitalizálva, így egy 120 cd-ből álló, kutatható hangarchívum jött létre.

Európában a 18. században indult meg az a szellemtörténeti folyamat, amelyet a „népi kultúra felfedezésével” szoktak azonosítani, és amelynek lényege, hogy az elit kultúra képviselői egyre erőteljesebb figyelemmel fordulnak a társadalom alsóbb osztályainak, általában a vidéki-falusi agrárnépesség kultúrája felé. Idővel a népi kultúra (elsősorban szellemi és művészeti) termékeit egyre hangsúlyosabban pozitív értéktársítással ruházták fel, amelyek egyrészt a közösség múltjának kulturális hordozói és így a nemzeti önismeret zálogai, másrészt azonban sérülékenyek is, ezért azokat menteni és archiválni kell (Burke 1991). Magyar nyelvterületen a kulturális elit részéről a 19. század elején indult meg az az intellektuális folyamat, amely már a hagyománymentés szándékával rögzítette írásban az alapvetően (de nem kizárólagosan) szóbeli természetű folklór alkotásait (Horváth 1927). Az írásbeli rögzítés, a hagyománymentés ugyanakkor csak bizonyos szövegtípusokra terjedt ki, a gyűjtés módja és a gyűjtés tárgya is folyamatosan módosult. A magyar néprajztudomány az 1880-as évektől intézményesült, de már ezt megelőzően, 1872-től megindult az a reprezentatív népköltési forráskiadvány-sorozat (*Magyar Népköltési Gyűjtemény*), amely 14 kötetben a magyar nyelvterület változatos pontjairól közölt gyűjtéseket, a szöveganyagot főként regionálisan vagy pedig műfajok szerint (például regösének, mese) rendezve el. A népköltészeti szövegek rögzítésében ekkor igen fontos szerepe volt a nyelvészeti,

különösen a dialektológiai érdeklődésnek, ennek egyik legvilágosabb bizonyága az, hogy a Magyar Nyelvőrben igen jelentős folklóranyag látott napvilágot vegyes műfajokban. Ami a Hegedűs Lajos 1940–1950-es évekbeli hangrögzítéssel gyűjtéséig megvalósult 20. századi néprajzi szövegközléseket illeti, jelentős változás a prózaepika gyűjtése és közlése terén éppen Hegedűs Lajos első felvételeinek idején, az 1940-es évektől figyelhető meg. Ekkor indult meg az *Új Magyar Népköltési Gyűjtemény* című sorozat, amelynek legszembetűnőbb sajátossága, hogy kötetekben a korábban domináns regionális repertoárok mellett egy-egy előadó repertoárját mutatják be, s a folklóranyagot olyan tanulmányok kísérik, amelyek az előadó személyiségének, életútjának, világnézetének, továbbá a folklórkutatásokat használó szociokulturális közegnek leírására nagy hangsúlyt fektetnek. A szemléletváltást a terepmunka-módszerek azonban csak némi időbeli lemaradással követték: a hangrögzítéssel való folklórgyűjtés a technikai lehetőségek bővülése révén majd csak az 1960-as évektől válik általánossá. Éppen ezért Hegedűs Lajos népnyelvi gyűjtései kiemelkedő forrásértéket képviselnek nem csupán nyelvészeti, de folklórisztikai szempontból is.

Hegedűs Lajos újítása nemcsak a technikai eszközök alkalmazásában, hanem a kutatási módszerben is tetten érhető: egyrészt módszeresen térképezett fel kisebb, jól körülhatárolható nyelvjárási területeket, amelyekről nagyszámú beszélővel készített felvételeket; másrészt a kutatók által kreált példamondatok ismételtetése helyett a spontán beszéd gyűjtésére helyezte a hangsúlyt. Erről így ír 1946-ban: „Az ily módon nyert szövegek nemcsak azért jelentősek, mert hangtani-, alaktani- és mondattani vizsgálódásokra megbízható alapot nyújtanak, hanem azért is, mert fényt vetnek a nép spontán, gátlás nélküli gondolkozásmódjára, jellemére, erkölcsi felfogására, társadalmi magatartására, nyelvkifejezési készségére, sajátos stílusára, veleszületett humorára és vérmérsékletére is” (Hegedűs 1946:5).

Milyen szövegeket gyűjtött Hegedűs Lajos? Gyakorlatilag mindent, ami a parasztok hétköznapi és ünnepi életéhez tartozott: élettörténeteket, családi események leírásait, a munkafolyamatok részletes bemutatásait, babonás történeteket, az ünnepi

szertartások leírásait, meséket, dalokat stb. Mivel életében csak két kisebb terület (Ormánság és az áttelepített moldvai csángók) anyagát sikerült közreadnia (Hegedűs 1946, 1952), az utókorra vár az a feladat, hogy Hegedűs hagyatékát a teljességre való törekvés mellett feldolgozza.

A jelen tanulmány témája a Hegedűs-archívum különböző műfajú szövegeinek – rituális szövegek és spontán beszéd – fonetikai (temporális) és folklorisztikai vizsgálata. Elemezzük e szövegek beszédsebességét és szünetezését, vizsgáljuk a szöveget elmondó beszélők előadásmódját, illetve leírjuk a folklorisztikai műfaji sajátosságokat is. A kutatás újszerűségét adja egyrészt az, hogy rituális szövegeket még nem elemeztek ilyen szempontok alapján, másrészt pedig a vizsgálat interdiszciplináris jellege, vagyis nyelvészeti és a folklorisztikai vizsgálati módszerek egyidejű alkalmazása.

Az eltérő műfajú szövegek szupraszegmentumainak akusztikai-fonetikai, illetve percepciós szempontú vizsgálatával foglalkoznak többek között Elekfi–Wacha (2003), Olaszy (2005) és Imre (2005) munkái, azonban az egyetlen olyan műfaj, amely a jelen tanulmányhoz valamennyire is kapcsolható, a meseszöveg. Olaszy rádióadásból felvett meseszövegek esetében vizsgálta az időszervezetet, az alapfrekvenciát, az intenzitást és a hangszínezetet. A köznyelvi átlagnál lassúbb artikulációs tempót, tagoltabb beszédet, magasabb alapfrekvenciát, nagyobb intenzitáskülönbségeket tapasztalt, ami azt mutatta, hogy a mesemondáskor a beszélő igyekszik a beszédkelető rendszere által biztosított lehetőségeket jobban kihasználni. A percepciós szempontú kutatásban (Imre 2005) a hallgató feladata 50 és 500 Hz közötti tartományban megszűrt szövegek eredeti műfajának felismerése volt, meseszöveg esetében ezt átlagosan 77–90%-ban tudták teljesíteni a kísérleti személyek. Itt is jellemző volt az átlagosnál lassúbb artikulációs tempó.

A spontán beszéd jellemzőiről az elmúlt évtizedben sokkal nagyobb ismeretanyag halmozódott fel, amely kiterjedt a beszédtervezésre, az akusztikum és a percepció területére is (például Gósy 2000, 2003, 2004; Markó 2005; Bóna 2006 stb.). A spontán, vagyis nem előre megfogalmazott szöveg kiejtésénél az artikuláció általában pontatlanabb, a magánhangzók gyakran semleges ejtésűek (Gósy 2004). A beszéd megvalósulását számos megakadásjelenség kíséri, mint például a szünetek, hezitálások, ismétlések, tölteléksszavak, ritkábban nyelvbottlások. A temporális sajátosságok beszélőnként, helyzetenként és témánként változhatnak. A spontán beszéd rögzítésének és vizsgálatának jelentősége folklorisztikai

szemszögből is igen nagy, ugyanis a folklorisztika 19. században kanonizálódott és egy évszázadon át érvényben lévő szöveg-fogalmának átalakulásához vezetett el. A kezdetekben a néprajzi szöveggyűjtés figyelmének homlokterébe elsősorban a poétikai karakterű, esztétikai értékkel felruházott szövegtípusok kerültek. A spontán beszéd rögzítésével azonban egyfelől e kötöttebb struktúrájú szövegtípusok kommunikációs beágyazottsága, a szövegek aktiválódásának dialogikus jellege vált világossá, másfelől pedig elkerülhetetlenné vált annak felismerése, hogy a szóbeliség szövegtípusai jóval gazdagabbak a korábbi műfaji kánonba felvett anyagnál. Így a 20. század második felében olyan szövegtípusok is vizsgálat tárgyává váltak, amelyeket a korábbi kutatás elhanyagolt (pl. élménytörténetek, igaztörténetek, önéletrajzi elbeszélések stb.).

A jelen tanulmányban a rituális szövegek és a spontán beszéd tekintetében fonetikai szempontból a következő kérdésekre kerestük a választ: (a) tükröződnek-e a rituális szövegek műfaji sajátosságai a temporális szerkezetben; (b) hogyan használják a naiv beszélők a rendelkezésükre álló prozódiai leltár bizonyos részeit a szöveg tartalmának kifejezésére, és (c) miben tér el a spontán beszéd a rituális szövegektől a tempó és a szünettartás tekintetében. Folklorisztikai szemszögből a ráolvasások, az emberi élet fordulóihoz, illetve a jeles napok szokásaihoz kötődő szövegek kapcsán azt próbáltuk meg bemutatni, hogy az adott műfaj eddig ismert szöveganyagához miként illeszkednek vagy éppen térnek el a Hegedűs Lajos rögzítette anyagok. Ennek kapcsán igyekeztünk azokat a kiegészítő információkat is felhasználni, amelyek a spontán beszédből – azaz jelen esetben a gyűjtő és az adatközlő párbeszédéből – rendelkezésünkre állnak.

Anyag és módszer

Vizsgálatunkhoz a Hegedűs-archívumból ugyanazon beszélőktől két, egymástól jól elkülönülő szövegtípust választottuk ki: a) rituális szövegeket és b) spontán beszédet. A rituális szövegek olyan, állandó szövegelemekből felépülő egységek, amelyek a szó-mágia egyetemes eszközeiként adott szertartás keretein belül hangzanak el egy előre meghatározott cél elérésének érdekében (vö. Menyhárt 1998; Pócs 1986). A vizsgált hanganyagból összesen 22 ilyen szöveget emeltünk ki, amelyeket műfajuk szerint három csoportba lehetett sorolni: 1. ráolvasások

(különböző betegségeket gyógyító szövegek); 2. az esküvői szokáskör szövegei (vőfélyek köszöntői, menyasszonysíratók, asztali áldások stb.) és 3. a naptári ünnepekhez kapcsolható rítusszövegek (például locsolóvers, regölés stb.). A spontán beszéd témái között találtunk életútinterjúkat, történeteket, a hétköznapi élet eseményeit, továbbá a szertartások leírását. A teljes feldolgozott anyag időtartama mintegy 2 óra, ebből a rituális szövegek megközelítőleg 30 percet tesznek ki (1. táblázat).

A beszélő személyekről viszonylag keveset tudunk. Összesen 16 személytől választottunk ki rituális szöveget és spontán beszédet, 10 nőtől és 6 férfitől. Életkoruk 21 és 79 év között mozgott, álta-

variancia-analízist és korrelációs számítást végeztünk. A folklorisztikai vizsgálat kiterjedt a szövegek műfaji sajátosságainak és főbb szimbolikus jellemzőinek bemutatására, illetve a tágabb szövegi és társadalmi összefüggések feltárására.

Eredmények

A szövegek temporális elemzése

A rituális szövegek és a spontán beszéd artikulációs- és beszédtempó-értékeit az 1. ábra mutatja. Látható, hogy az artikulációs sebesség (az artikulá-

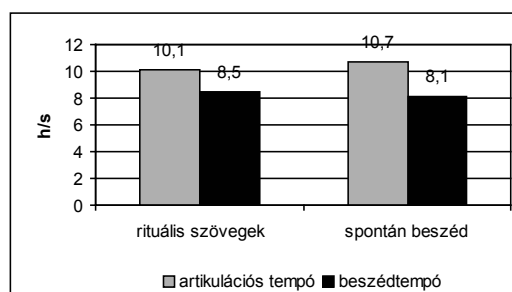
1. táblázat: A különböző szövegek főbb adatai

Szövegtípus	Beszélők száma	Szövegek száma	Időtartam	Hangfelvétel ideje
ráolvasás	6	7	30–60 s	1942–1957
esküvői szöveg	7	9	30–120 s	1941–1952
ünnepi szöveg	6	6	15–180 s	1941–1954
spontán beszéd	16	16	90 s – 8 perc	1941–1957

gosan 52 év volt, végzettségük 4–6 elemi, míg foglalkozásuk földműves-állattartó, illetve háztartásbeli. Többségük a mai Magyarország falusi területeiről származott (Baranya, Hajdú-Bihar, Tolna, illetve Zala megyéből), kivételt ez alól egy Moldvából áttelepített csángó és egy Nyitra megyei női beszélő képezett. Két adatközlőről más néprajzi forrásokból bővebb ismereteink is vannak. Jakab Istvánné Fazekas Anna az áttelepített moldvai csángók egyik legjelesebb énekes volt (Domokos–Rajeczky 1956:142–143, 147.), a bukovinai székely Palkó Józsefné Zaicz Zsuzsanna (1880–1962) pedig az egyik legnevesebb 20. századi magyar mesemondó, a kevés felgyűjtött női mesemondó között az egyik legkitűnőbb elbeszélő (vö. Dégh 1955).

Az akusztikai-fonetikai vizsgálatához a hangarchívumból kiválasztott anyagokat számítógépre rögzítettük, különválasztottuk a rituális szövegeket és a spontán beszédet, majd a szövegeket hangzáshűen lejegyeztük. A méréseket Praat 4.3 digitális jellemző program segítségével végeztük. Mértük a beszédszakaszok és a szünetek (jelkimaradások) időtartamát, és kiszámítottuk a különböző műfajokra lebontva a beszélők artikulációs és beszédtempóját (hang/másodpercben), a szünetek átlagos időtartamát, a szünet/jel arányt, meghatároztuk a szünetek előfordulási helyét (szerkezeten belül vagy szerkezethatáron) és az értékek megoszlását. A statisztikai elemzésekhez leíró statisztikát, egytényezős

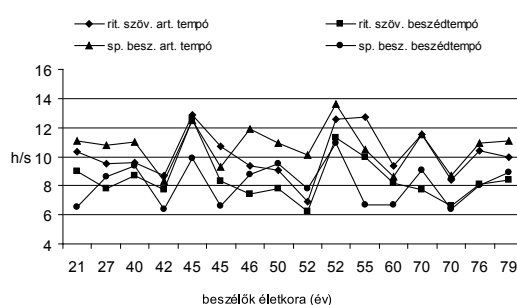
cióra fordított idő a szünetek nélkül) a rituális szövegek esetében valamivel lassúbb, mint a spontán beszédnél, a beszédtempó értékeinél viszont ez a tendencia megfordul. Az eltérések azonban egészen minimálisak – 0,6 és 0,4 h/s, ami még szó/percben kifejezve is csak 2–3 szavas különbséget eredményez egy hosszabb közlésben, és statisztikailag sem szignifikánsak. Ha a lehetséges okokat vizsgáljuk, feltételezhető, hogy az artikulációs sebesség lassúbb volt a rituális szövegeknél a beszélők tudatos igyekezetét tükrözi a kifejezőbb, érthetőbb szöveginterpretációra. A spontán beszéd lassúbb beszédtempója (ami hosszabb szünetidőket takar) a produktív folyamatok tervezése és kivitelezése közötti összehangolatlanság (Gósy 1998) következménye, ami az emlékezetből mondott rituális szövegeknél nem jelentkezik.



1. ábra Az artikulációs és a beszédtempó átlagai

Mivel a kísérleti korpuszban három, egymástól eltérő műfajú szövegtípus is szerepelt, megvizsgáltuk az artikulációs és a beszédtempó alakulását műfajonkénti bontásban is, összevetve a kísérleti személyek spontán beszédének adataival (2. táblázat). Ha megnézzük a három rituálisszöveg-típus artikulációs tempóját, láthatjuk, hogy (bár a különbségek nem nagyok) leglassúbb az ünnepi szövegek tempója volt, míg a leggyorsabb az esküvői köszöntőké, míg a beszédtempónál a ráolvasásokat mondták leglassabban, vagyis ott tartották a leghosszabb szüneteket. Az okokat valószínűleg a műfaji sajátosságokban kell keresnünk (az esküvői szertartás felfokozott hangulata megkívánja a gyorsabb tempót, míg a gyógyítás folyamata több szünet beiktatására kényszerítheti a beszélőt), azonban a hanganyag korlátozott mennyisége miatt ez csak feltételezés.

A spontán beszédre kapott értékek szintén más sorrendet állítanak fel: leglassabban az esküvői szövegeket mondók beszéltek, míg a leggyorsabban a ráolvasások előadói. Ez a tény is a műfajok közötti különbségeket támasztja alá, ugyanis a spontán beszédben a résztvevők a rájuk egyébként jellemző, hétköznapi tempóban beszélnek, anélkül, hogy valamilyen „művészi” előadásmódra törekednének. A szórásértékek alakulása mind a műfajok, mind a beszélők között viszonylag kis eltéréseket mutatott, vagyis a tempó variabilitása csak korlátozottan érvényesült.



2. ábra Az artikulációs és a beszédtempó alakulása az életkor függvényében

különbség közöttük 58 év), megállapíthatjuk, hogy mind a rituális szöveg, mind a spontán beszéd tekintetében a tempók hasonló tartományban mozognak, sőt a fiatal beszélő spontánbeszéd-tempója jóval lassúbb (6,5 h/s), mint a 79 éves adatközlő (8,9 h/s). Leggyorsabban az egyik 45, illetve 52 éves adatközlő beszélt, míg a leglassúbbak között szintén velük egykorú beszélőket találunk. Ezt a megfigyélést a korrelációvizsgálat eredményei is alátámasztották, egyik esetben sem találtunk összefüggést a beszédsebesség és az életkor között.

A beszédsebességre kapott adatokat tovább árnyalhatja a szünettartási sajátosságok vizsgálata. A beszédszünet funkciója a beszédprodukciónban többre: a levegő-utánpótlás biztosítása, az értelmi tagolás elősegítése, a beszédtervezés és kivitelezés

2. táblázat: Az artikulációs és a beszédtempó értékei műfajonként

	Artikulációs tempó (h/s)			Beszédtempó (h/s)		
	átlag	határérték	szórás	átlag	határérték	szórás
ráolvasás	10,2	9,1–11,6	0,88	7,8	7,4–9,1	0,34
sp. beszéd	10,9	9,3–11,9	0,88	8,5	6,6–9,5	1,05
esküvői szöveg	10,5	8,4–12,6	1,78	8,8	6,6–11,3	1,66
sp. beszéd	10,1	8,6–13,6	1,5	7,9	6,4–10,9	1,5
ünnepi szöveg	9,5	6,9–12,9	1,94	8,5	6,2–12,6	1,88
sp. beszéd	10,6	8,3–12,5	1,84	7,9	6,4–9,9	1,8

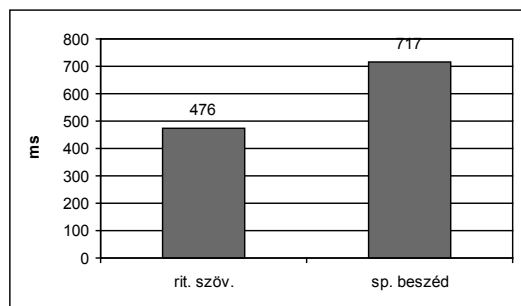
Miután a három eltérő műfajú szöveg egyben a beszélők életkorát és nemét is meghatározza – ráolvasásokat csak 45 év feletti nők, míg esküvői köszöntőket főleg 20 és 50 év közötti férfiak mondanak – ezért megvizsgáltuk az artikulációs és beszédtempók egyéni értékeit életkori bontásban is (2. ábra).

A grafikonon azonban jól látható, hogy az életkor a jelen kísérletben nem befolyásolta a beszéd temporális megvalósulásait. Ha összevetjük a legfiatalabb és a legidősebb beszélő adatait (az életkori

összehangolatlanságainak feloldása, a mentális lexikonban történő kereséshez szükséges idő biztosítása, illetve lehetőség a nyelvi kódolás módosítására (Gósy 2004). A jelen vizsgálatban a szünetek átlagaira, megjelenési helyére és a szünet/jel arányra kapott értékeket a 3., 4. és 5. ábra mutatja.

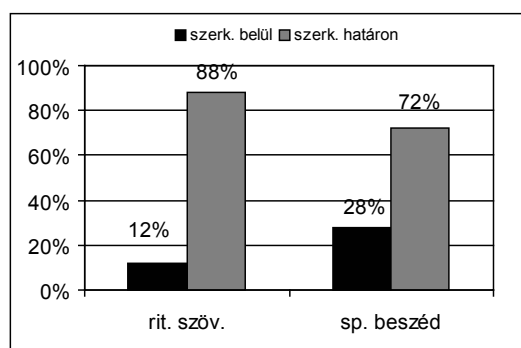
A teljes hanganyagban összesen 1722 db szünetet regisztráltunk, szövegtípustól függetlenül beszélőnként ez 108 db szünetet jelent. Érdekesség, hogy fajtájukat tekintve a szünetek, kettő kivételével, zárólag némák, vagyis a 16 beszélőnél gyakorlatilag

hezitációs szünet nem fordult elő, ami alátámasztja Vallent (2005) esettanulmányának megállapítását.



3. ábra A szünetek átlagos időtartama a rituális szövegeknél és a spontán beszédben

A szünetek átlagos időtartamában igen jelentős eltérést regisztráltunk a rituális szövegek és a spontán beszéd között: a szünetek átlagértékei 241 ms-mal rövidebbek voltak a rituális szövegek esetében. Ez a különbség statisztikailag is szignifikáns ($F=11,074$; $p<0,002$). Ennek oka egyértelműen a spontán beszéd tervezéséhez és kivitelezéséhez szükséges hosszabb időben keresendő, amire az emlékezetből mondott versszerű szövegeknél nem volt szükség. A rituális szövegek szüneteinek beszélőnkénti átlaga is rövidebb értékekben valósult meg, a legrövidebb átlagos szünettartás 175 ms, míg a leghosszabb 1002 ms volt (átlagos eltérés 200,2 ms), míg a spontán beszédben ez 525 ms-tól 1277 ms-ig mozgott, közel azonos szórásérték mellett (208,4 ms).

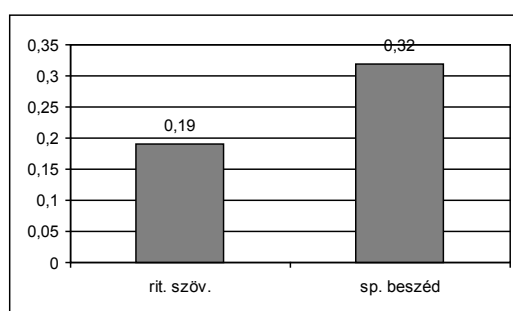


4. ábra A szünetek megjelenési helye a szövegeken belül

Szintén jelentősebb különbség figyelhető meg a szünetek megjelenési helyénél (4. ábra), a rituális szövegekben a szünetek döntő többsége – 88% – szerkezethatáron jelent meg, és, bár a spontán be-

szédre is nagy arányban – 72%-ban – ez a jellemző, a két műfaj között az eltérés statisztikailag mégis szignifikáns ($F=10,55$; $p<0,003$). Feltételezhető a tudatos beszélői stratégia megléte – a szerkezethatáron használt, néma szünetekkel kihangsúlyozható a rituális szöveg fontos tartalmi elemei, jobban megvalósítható értelmi tagolása, ezáltal a hallgató számára is érthetőbbé, befogadhatóvá tehető jelentése. Ezt az alábbi újévi áldásban is megfigyelhetjük, zárójelben a szünetidőtartamot adtuk meg: „Áldot Jézus, dicsőü Krisztus kedvez népednek (652 ms), áldásoddal (512 ms) bor búzával látogazsd őket (545 ms). Hajcsad hozzád szent életre az őü szívüket (306 ms), hogy élhessünk víg örömmel több esztendőüket” (Orbán Jánosné, Tésenfa, 1941, a szöveget átírta Hegedűs, 1946). A spontán beszéd szüneteivel ezzel szemben bárhol megjelenhetnek, szélsőséges esetben akár szinte minden szó előtt és után: „... és a templom előtt (118) az volt a szokás (585) hogy a mazsikások (496) mazsikáltak ety pár (375) táncot (760) és ott körben (671) táncoltak (1591) a templom előtt (275)...” (70 éves női beszélő).

A szünet/jel arány mutatója (5. ábra) a beszélőnkénti teljes szünetidőtartam és az artikulációra fordított idő hányadosát jelenti. Itt is szignifikáns az eltérés a két műfaj között ($F=8,107$; $p<0,008$), vagyis a rituális szövegek mondásakor a szünetidő kisebb hányadot foglal el, mint a spontán beszédnél, aminek újra a beszéd tervezési és kivitelezési folyamataiban kell keresnünk az okát. Ha a beszélőnkénti határértékeket nézzük meg, a rituális szövegek szünet/jel arányai 0,03 és 0,5 között mozognak (szórás: 0,11), míg a spontán beszédé 0,15 és 0,71 között (szórás: 0,14).



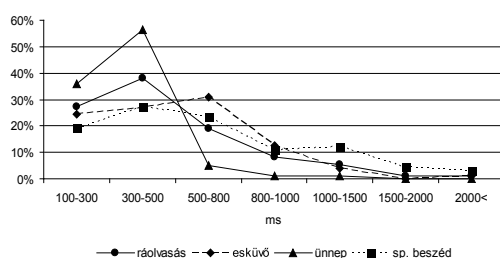
5. ábra A szünet/jel arány átlagértékei

3. táblázat: A szünetek jellemzői a három rituális szövegen belül

Szöveg típusa	Szünetek átlaga (ms)	Szünetek helye (%)		Szünet/jel arány
		szerk. határon	szerk. belül	
ráolvasás	484	92	8	0,3
ünnepi szöv.	344	82	18	0,1
esküvői szöv.	579	80	20	0,18

A szünetjellemzők tekintetében a rituális szövegeken belüli műfaji eltéréseket a 3. táblázat szemlélteti. A leghosszabb szünetátlagokat az esküvői köszöntőknél regisztráltuk, a legrövidebbeket pedig az ünnepi mondókáknál. Ez a két műfaj a szünetek megjelenési helyét és a szünet/jel arányt tekintve is közel áll egymáshoz. A ráolvasásoknál, bár a szünetek átlagos időtartama nem a leghosszabb, mégis a legmagasabb szünet/jel arányt mértük, ami megközelítette a spontán beszédre kapott adatot (0,32). Másik érdekesség, hogy a szerkezeten belüli szünetek a ráolvasások esetében csak két beszélőtől származtak. Egyikőjük nem emlékezett pontosan a szövegre: „...szállj bé az oroszánasszonyoknak a testibe □ az □ annak □ juj hogy is □ annak □ idd meg piros vérit □ s azt □ szállj bé.”, míg a másik esetben a felvételkészítés szituációja okozott nehézséget: „...öncsünk önyát □ erre a □ Sándor nevű □ fíjúra...” (a gyermek nincsen a szeme előtt, ugyanis nem a gyógyítás folyamatában készült a felvétel).

között értékekben valósultak meg, míg a spontán beszédnél 106 és 4749 ms közé estek. Jellemző még, hogy míg a 2000 ms feletti maximális szünetértékek a rituális szövegeknél két beszélőtől származtak, a többi 1500 ms alatti volt, addig a spontán beszédnél egy kivétellel minden esetben 1500 ms feletti maximális szünetértékeket mértünk. A szünetekre kapott eredmények összefoglalásaként elmondható, hogy azokat a beszélők igyekeznek tudatosan használni a rituális szövegek elmondásakor, segítségükkel tagoltabbá, érthetőbbé és kifejezőbbé teszik a ráolvasást, a köszöntőt vagy a mondókát. Ezzel szemben a spontán beszédben a szünetek őrzik a már ismertetett funkcióikat, talán azzal az eltéréssel, hogy 50-60 évvel mai korunk előtt még a spontán szövegekben is több volt (72%) a szerkezethatárra eső szünetek aránya (Gósy 2000), spontán beszélgetésekben 50-50%-ban talált szünetet szerkezeten belül és annak határán).



6. ábra A szünetek időtartam-megoszlása a három rituális szöveg és a spontán beszéd esetében

A szünetidőtartamok százalékos megoszlását a 6. ábra mutatja. Műfajtól függetlenül a szünetek többsége 100 és 800 ms közötti értékben valósult meg, a rituális szövegeknél a 800 ms alatti szünetek aránya 88%, míg a spontán beszédnél 70%. A spontán beszédben tehát a kísérleti személyek több mint kétszer annyi (30%), a hosszabb tartományba eső (800 ms feletti) szünetet tartottak, összevetve a rituális szövegekkel (12%), vagyis sokkal bizonytalanabbak voltak, mint a „kész” szövegek mondásakor. Ha a beszélőnkénti határértékeket vizsgáljuk, a szünetek a rituális szövegeknél 103 és 2069 ms

A szövegek folklorisztikai elemzése

Az elemzendő korpuszban a rituális szövegek egyik műfaji csoportját a ráolvasások alkotják. A ráolvasás definíciója: „A ráolvasás a mágia szöveges eszköze; funkciója valaminek a befolyásolása, valamilyen konkrét, egyéni szükséglet által determinált cél elérése. Egy olyan A → B viszony harmadik tényezője, ahol A hat B-re. A a ráolvasó személy, B lehet élőlény, tárgy, földöntúli hatalom, a megszemélyesített betegség stb.” (Pócs 1985:13).

A Hegedűs-archívum anyagából hat ráolvasás-szöveget és egy imádságot (amely ugyan nem ráolvasás, azonban műfajilag mégis ezekhez áll legközelebb) elemeztünk, ezeket Hegedűs Lajos 1942 és 1957 között gyűjtötte Hajdú-Bihar, Tolna, Baranya, és Nyitra megye hat településén, szintén hat adatközlőtől. Amint e felsorolásból is látható, a szövegek között sem regionális, sem repertoár-szintű összefüggés nincsen (azaz a hat szöveg nem ugyanarról a településről, lokális közösségből vagy adatközlőtől származik).

A ráolvasásokat tartalmi szempontból négy csoportba lehet sorolni: (i) *epikus ráolvasások*, (ii)

számláló ráolvasások, (iii) imádságos ráolvasás és az ima, illetve (iv) féreggűző ráolvasás. A Palkó Józsefné elmondta, orbánc elleni, Szent Antal vándorlását és Szűz Máriával való találkozását elbeszélő epikus ráolvasás híven tükrözi a bukovinai székely hiedelemvilág szöveggyűjteményét: a magyar ráolvasások 8000 szöveget tartalmazó katalógusában (Pócs 1985–1986) a szövegnek négy bukovinai székely variánsa (XV. 2. 14. 1.–XV. 2. 14. 4. szám alatt) található meg, amelyeket az 1970-es években Erdélyi Zsuzsanna gyűjtött Tolna megyébe telepített, eredetileg Istensegítről és Hadikfalvából származó bukovinai székelyek körében (v.ö. Erdélyi 1976:112–116). A Palkó Józsefné-féle szöveg olyan epikus ráolvasás, amely a mágikus kívánságot-parancsot a szent és a gonosz találkozásának történetével támasztja alá (ezen belül pedig a *gonosz vándorlása* megnevezésű tematikus alcsoportba tartozik). A másik epikus szöveg, a ráolvasások közül a legkorábbi, melyet 1942-ben Hajdúnánáson vett fel Hegedűs Lajos Reszegi Lászlónétól, négy variánssal szerepel a *Magyar ráolvasások katalógusában* (XV. 3. 14. 1–4.), ráadásul mindegyik szintén Hajdúnánásról származik (ahonnan egyébként is igen gazdag ráolvasás-anyag ismeretes). Ezeket a ráolvasásokat ijedség (vagyis a csecsemő hirtelen heves sírása és kapcsolódó betegségei) ellen használták. A Hegedűs Lajos gyűjtötte szöveghez a ráolvasás-katalógusban megtalálható anyagból legközelebb a XV. 3. 14. 2. számú szöveg áll, amelynek a *találkozás a gonosszal* típusba tartozik (ezen belül a *kis Jézust megigézik / külön gyógyító (nem Szűz Mária)* alcsoportba).

A számláló ráolvasások alapelve az ismétlés mágikus eszköze, állítások, parancsok vagy óhajtasok olyan sorozata, amely egyre kisebb mennyiségek felsorolásával a jelenlegi állapotból a kívánt állapotig jut el, azzal a céllal, hogy valami úgy műljön el, ahogy a számok csökkennek (Pócs 1986). A Hegedűs-archívumban két ráolvasás alkalmazza ezt a módszert, más szövegi eszközök mellett. Az egyik ilyen ráolvasást *gilka* (torokgyík, mandulagyulladás, fültőmirigy-daganat) ellen Jakab Istvánné (Mekényes, Baranya megye) mondta el. Ezt a ráolvasást Hegedűs Lajos a *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések* című kötetben (1952:44) közölte, így az bekerült a *Magyar ráolvasások katalógusába* is, XV. 11. 7. szám alatt. Ez a szöveg, a csökkenő számlálás megoldása mellett, epikus elemet is tartalmaz, azon belül a *jó ember / gonosz asszony* (gyékényágy, kőpárna) tematikus alcsoportba tartozik. A katalógusban még két, a Jakab Istvánné elmondta szöveghez képest redukáltabb szövegváltozat is található

ugyanazon funkcióban használva, *gilka* ellen (XV. 11. 8.1 és 8.2, ezek pusztinai eredetűek).

A másik szöveg, amelyet Pasztér Angéla (1957, Nyitragerencsér, Nyitra megye) mondott el, szemmelverés ellen volt használatos, ez kiderül magából a szövegből is, amely utalást tartalmaz a rítuselemre is („*le mosom az igézetet*”). A ráolvasás a csökkenő számlálás formájával kezdődik („*Félkilenc, félnyolc, félhét, félhat*” stb.), amelynek lényege az, hogy analógiás alapon a fennálló negatív állapotot a számsor csökkenésével párhuzamosan szünteti meg. Ezután következik a rítuselem verbalizálása, majd a megszüntetni kívánt betegségállapot lehetséges okozóinak felsorolás-szerű azonosítása („*ember igézet, asszony igézet, leány igézet, legény igézet, gyerek igézet, cigány igézet*”). A ráolvasást végül a felhatalmazás zárja („*mondom Isten hatalmából, Boldogasszony parancsolatjából*”), illetve a konkrét közbenjáróhoz folyamodás: „*Jézusom, segíts rajta!*”.

A Jakab Istvánné elmondta *imádságos ráolvasás* (Hegedűs 1952:47) szerkezetét tekintve inkább ima, hiszen nem közvetlenül a negatív állapot okozóját szólítja meg és arra hat, hanem közbenjárók (Szent Lélek Isten, Páduai Szent Antal, Szűz Mária) segítségét kéri a beszélő beteg édesanyja gyógyításához. A szöveg hármas felépítésű, ismétlésen alapuló szerkezetű (az alapszerkezet: „*Jöjj el vigasztaló Szent Lélek Isten, / Vigasztal meg édesanyjamat, / Fejfájástól, igézettől, mindenféle nehéz betegségektől*”).

A hangarchívumban található egy archaikus imádság is (elmondta a bukovinai származású Bíró Bertalanné, a felvétel Cikón, Tolna megyében készült, 1952-ben), amelynek közvetlen funkciója, továbbá az elmondás alkalmá a szövegből és azt tartalmazó spontán beszédből nem derül ki. Az ima középpontjában Jézus golgotai szenvedéstörténete áll. Első része redukált formában a magyar archaikus ima-anyagban központi jelentőségű Grál-motívumot tartalmazza (Erdélyi 1976:163–167). Az ima sajátos vonása (az Erdélyi Zsuzsanna közölte változatokhoz képest) az, hogy a vércseppek összegyűjtésének motívumát a második részben mindvégig a keresztfán haldokló Jézus közvetlen megszólalása követi. Jézus vérét angyali közbenjáróval küldi atyjának, majd közelgő halálát vizionálva a híveket imádkozásra szólítja fel. A szöveg az archaikus imádságok elmondásának fő funkcióját explicít módon foglalja össze: „*Boruljatok le előtte, Szent Atyámhoz könyörögve, / Soha el ne felejtetek, hogy én meghóttam értetek*”, vagyis azt, hogy a krisztusi szenvedéstörténetre való emlékezés, annak átélése, ima formájában való elmondása bűnbocsánati ér-

demszerzés is. A szöveg dallammal ismert variánsát Moldvából jegyezték fel (Vargyas 1981).

A főegűzés mágikus eljárásaihoz (például körülfutás, zajkeltéssel történő elküldés, meztelenség, ráolvasás, vízbe küldés) sorolható patkányűző ráolvasásszöveg (a menyétasszony hívogatása patkány- és egérűzéshez: „*Csá-csá menyétasszony, gyere bé mi hozzánk...*”) a magyar ráolvasások rendszerében a feladat hiedelemként, lehetetlen feltétel párhuzamos kívánság és parancs formában altípushoz tartozik. A Hegedűs-archívumban rögzített szöveg (elmondta Tulok Rozália, 79 éves, Zalahárhágy, Zala megye, 1953) nem szerepel a ráolvasás-katalógusban, a hozzá leginkább hasonlító variánst (V. 13. sz.) 1914-ben közölte Gönczi Ferenc göcseji gyűjtésében (Gönczi 1914:214).

A mágikus praxisban a verbális mágia (ráolvasás) és a rituális cselekedet gyakorta (ám nem mindig) összekapcsolódnak (például szemmelverés gyógyítása szenes vizes eljárással, amelyet ráolvasás kísért). Az archívumban található felvételeken a ráolvasások textuálisan utalhatnak a rituális cselekedetre („*le mosom az igézetet*”), más esetben a ráolvasásszöveg elhangzását megelőző vagy követő irányított beszélgetésben, a spontán beszéd részeként, ismerteti az adatközlő a rituális eljárás kelleit, a rítuscselekvések sorrendjét, és az alkalmazott egyéb szövegeket (pl. imák). Az adatközlők kérdésre válaszolva ismertetik a szöveg hagyományozását (kitől tanulták a ráolvasást, rokon, specialista vagy maguk használták-e), a mágikus szöveg használatának alkalmát, okát és célját (pl. anya, gyermek vagy éppen a kisbaj volt-e beteg, milyen betegség megszüntetésére használták a ráolvasást, hogyan diagnosztizálták a betegséget). Emellett tapasztalataik alapján értékelik az alkalmazás hatékonyságát, s az értékelésnek általában részét képezi az eredményesnek bizonyult mágikus gyakorlat szembeállítása az orvostudomány eljárásaival.

A rituális szövegek másik csoportja a *naptári ünnepek* alkalmából elmondott köszöntőkből áll, a Hegedűs-archívumban összesen 6 ilyen szöveget találtunk. A hanganyag igen heterogén, locsolóversből, mátkáló/komáló versekből, Luca-napi kotyoló szövegből, regösénekből, és újévi köszöntőből tevődik össze, amelyek Baranya, Tolna és Zala megyéből származnak.

A *húsvéthétfői locsolóversek* országos elterjedésűek, azonban nem népi eredetűek, amint a szagosított vízzel való locsolkodás is újabb fejlemény (a hangarchívumban őrzött szöveg kitétele szerint „*megöntözlek rózsavízzel*”; „*nesze friss rózsavíz gyön-*

gyöm, gyöngyvirágom”). A húsvéthétfőn (vízbevető, vízbehányó hétfő) megvalósuló termékenységváró jellegű locsolás szokása eredeti formájában egyrészt nélkülözte az adománykérés elemét (esetünkben a „*hol a tojás, piros tojás, tarisznyámba várom*”), másrészt szimmetrikus szokás volt: húsvét keddjén a lányok öntözték meg kútvízzel a legényeket. A jelen szöveg (elmondta Györffy János, Hidas, Baranya megye, 1950) általánosan ismert formulából építkezik, például „*kerek erdőn jártam, piros tojást láttam*”.

A Hegedűs-archívum zalai *komáló*, illetve moldvai csángó *mátkáló* szövege (elmondták: Belső József, Kerkakutas, Zala megye, 1954; Jakab Istvánné, 1954) ugyanazt a funkciót töltik be: a műrokonság (választott rokonság) egyik formájaként legények és lányok is választhattak maguknak komát, és ezt a – legtöbbször élethosszig megmaradó – társadalmi kapcsolatot általában az ún. komatál-küldés szokásával intézményesítették és tették nyilvánossá a tavaszi egyházi ünnepek (pl. húsvéthétfő, fehérvasárnap, pünkösöd) valamelyikén (Dömötör 1964:99; Domokos–Rajeczky 1956:110). Jakab Istvánné a csángó szöveg használatára vonatkozó magyarázata szerint a húsvétot követő vasárnapon (tehát fehérvasárnapon) volt a *mátkaváltás*, amikor két lány keresztanyát választott magának, aki megfogta kezüket, majd az „*Ezen a világon voltunk barátok, virisorák, / Másik világon legyünk mátkások*” szavak elmondása után elvágta a kézfogást. (A virisorá Jakab Istvánné kommentárja szerint a lány-unokatestvérek megnevezése). A korpusz két komáló/mátkáló szövege az életre szóló barátság és kölcsönös elköteleződés motívumát emeli ki.

A *Luca-napi kotyolás* a télközépi szerencse- és termékenységkiváló, valamint adománygyűjtő rítusénekekhez sorolható, a komplex Luca-napi szokások (női munkatilalom, állatgondozáshoz kapcsolódó mágikus szokások, termés- és időjósítás stb.) közül az egyetlen, amely énekelte forma. A hangarchívum kotyolás-szövege Egeracsáról (Zala megye) származik, érdekessége, hogy bár ezt a köszöntő szokást serdülő fiúk végzik, ez esetben középkorú asszony mondta el (Bősze Istvánné, 40 éves). Ez lehet az oka annak, hogy a dallam elmaradt a felvétel során a szöveg mellől, és annak is, hogy a szöveg meglehetősen rövid, mindössze négy tipikus motívumot tartalmaz: 1. „*Luca, Luca kity-kity*”; 2. „*gelegenye három, a pálinkát várom*”; 3. „*tietek tyúkja tojjon, a másé csatázzék*”; 4. „*ha nem adnak szalonnát, elvágom a gerendát*”. Ennek a kotyolónak a legfeltűnőbb hiányossága a szövegtípus általános

jellemzőit illetően, hogy hiányoznak belőle a valódi, illetve a tréfás-erotikus termékenységkívánságok (a baromfi termékenységére utaló sortól eltekintve). A regionális korpuszt tekintve a Hangarchívumban őrzött kotyolás-szöveg redukált formájában meglévő mindhárom fő motívum (a beköszöntő motívum mellett: „Luca-Luca kity-koty”) a zalai szövegekben igen népszerű, gyakori elem; az összes zalai szöveg vonatkozásában a leggyakoribb az első, majd a harmadik, végül a második motívum előfordulása. A szöveg a hat magyar kotyolászöveg-típus közül az elsőbe tartozik (vö. Diószegi 1963).

A legarchaikusabb télközepe (általában dec. 26.) termékenységvárászló rítusának, a regölés szerkezetét tekintve három fő egységre osztható: 1. *beköszöntő*, 2. (a gazdának és gazdasszonynak címzett szerencse- és termékenységkívánságokat tartalmazó, valamint a csodaszarvas-fiúról szóló) *ének* és az azt kísérő (legényt és leányt összepárosító) ún. összeregölés, valamint 3. *záradék*. A Hegedűs-archívumban őrzött regölés-felvétel (Bösze István, 52 éves, Egeracs, Zala megye, 1952) e legrégebbi, feljegyzett regölésének motívumvariánsaiból épül fel, azonban két helyen tér el jelentősebben attól. Egyrészt a konkrét köszöntésben hiányzik a „*Rök ökö, régi törvény*” felsor, másrészt a gazdának és a gazdasszonynak címezett szerencsekívánságok redukáltabb formát képviselnek, ám a beköszöntő, az összeregölés és a csodaszarvas-fiúról szóló ének igen közel áll a legkorábbi ismert szövegváltozathoz (MNT II, 811).

Az Orbán Jánosné elmondta újévi köszöntő (Hegedűs 1946:162) országosan az egyik legelterjedtebb újévi kántáló szövegtípushoz tartozik („*Új esztendő, vígságszerző, most kezd újulni...*”), a hangfelvételen azonban dallam nélkül hangzik el.

A szövegek harmadik csoportja az *esküvő (lakodalom)* bizonyos momentumaihoz kapcsolódik, illetve hasonló jellege miatt ide soroltunk egy tréfás vendégköszöntő szöveget is. A Hegedűs-archívum hangfelvételei között a lakodalom komplex ünnepi szokásköréhez tartozó szöveghagyomány hat szövegtípusa (esetenként több variánssal) található meg. Az ünnepi szokáselemekhez kötődő szövegek közül az első kettő a *hívogatás* funkcióját tölti be. A hívogatás során az ifjú pár által felkért specialista, a lakodalom egyik vezető tisztségviselője, a vőfély, a megfelelő attribútumokkal (bot, bokréta, kalap, vőfélyvirág stb.) felruházva, kísérőivel ünnepi öltözetben járja sorra a lakodalomba meghívott családokat (MNT III/A. XXI–XXIII). A Hangarchívumban őrzött két (dallam nélküli) versezet (adatközlők

Csepres Gyula, 21 éves, Décs, Baranya megye, 1941 és Berényi József, 52 éves, Hosszúpályi, Hajdú-Bihar-megye, 1952), azonos tematikus felépítésű. A háziak köszöntésével és a szerencsekívánságokkal kezdődik: „*Szerencsés jó napot adjon az ég ura, szálljon ezen házra a szent áldása!*”, majd következik a vőlegény családja részéről a meghívás – a vőfély közvetítői szerepének kiemelésével –, versbe szedett konkrét adatokkal (a vőlegény neve, a lakodalom napja, ideje), végül a mulatságra vonatkozó jókívánságok zárják a szöveget újabb tiszteleti formák közepette.

Az archívum egy *menyasszony-kikérő* szöveget őriz (elmondta Lőrincz Antalné, 70 éves, Majos, Tolna megye, 1952). A menyasszonykikérésre a (templomi) esküvő után került sor, amikor a vőlegény – különböző tréfás próbatételek után – a menyasszonyt a vőlegényes házba viszi, ami a házasság nyilvános és teljes elismertetésének egyik nélkülözhetetlen eleme. A szöveg ótestamentumi utalásrendszerével (Ádám és Éva, párkeresés) a menyasszonykikérés bevezető részéhez társul.

A *menyasszonysírató* a lakodalmi szokáskör része, amelynek során a menyasszony, mielőtt átvinnék a vőlegény házához, rituális formában, nyilvánosság előtt elbúcsúzik szüleitől (főként édesanyjától), továbbá hozzátartozóitól és leánypajtásaitól (MNT V.). A Hegedűs-archívumban található két menyasszonysírató a szövegtípus variánsainak ismeretében töredékes, illetve redukált formának tekinthető. Mindkét szöveget Szabényi Imréné (60 éves, Szabény, Baranya megye, 1951) mondta el, érezhetően bizonytalanul emlékezve. A szövegek felidézését keretező spontán beszéd során az adatközlő a menyasszony-síratásnak két alkalmát különítette el: az első szöveg a lakodalom előestéjén hangzott el, amikor a menyasszony édesanyjától és leánypajtásaitól, mátkájától búcsúzott el, akik szintén elbúcsúztak a menyasszonytól. (A lakodalom előestéje a párhuzamos legény-, illetve leánybúcsú alkalma volt.) A második szöveg az adatközlő visszaemlékezése szerint a lakodalmi asztalnál hangzott el, amikor elsősorban szüleitől búcsúzott a menyasszony (menyasszonysírató). Jellemzője, hogy metafora-sorokból épül fel („*Búval terítették az én asztalomat, bánattal töltötték az én poharamat...*”), poétikai szervezettsége sokkal magasabb szintű, mint a leánybúcsún elhangzott szövegé. A gyűjtés értékét töredékessége ellenére az biztosítja, hogy amikor a menyasszonysírató mint önálló műfaj lehetősége felvetődött a honi folklorisztikai műfajelméletben (Voigt 1983), mindössze négy adatközlőtől összesen hét szöveg

volt ismert. A négy adatközlő mindegyike moldvai csángó származású asszony volt (közülük az egyik éppen úgy szebényi lakhelyű, mint a Hangarchívumban rögzített variáns adatközlője, másikuk viszont az a Jakab Istvánné, akitől Hegedűs Lajos az egyik epikus ráolvasást gyűjtött). Az 1951-ből származó sirató-részlet, illetve az adatközlőnek ezt kísérő értelmező leírása fontos adalékot nyújthat a műfaj kutatása számára.

A következő szöveg a menyasszonynak a vőlegényes házhoz való megérkezéséhez kapcsolódik. A rítus szerint ilyenkor a vőlegény szüleinek beleegyezését kéri a menyasszony befogadásához. A vőfély által elmondott szöveg (felidézte Szekeres József, 27 éves, Bisse, Baranya megye, 1948) szintén ótestamentumi képekkel él (*„megjött a vőlegény szerelemes párjával, mely kedvesebb lesz itt a Noé galambjánál és a szájában hozott olajfaággnál”*). A lakodalmi vacsora kezdetét megelőző esküvői áldást a vőfély mondotta el (adatközlő: Lőrincz Antalné), amelyben egyrészt a házasság ténye feletti hálaadás, másrészt a fiatal pár közös jövőjére vonatkozó szerencsekívánatok hangzottak el újból.

A lakodalmi szertartássor csúcsát jelentő *lakodalmi vacsorát* a versezetek, rigmusok, énekek, táncok, dramatikus játékok sora kísérte. A Mónus János (Sárpilis, Tolna megye, 1952) elmondta rímes, évődő versezet a fiatal pár kifigurázásaként a vőlegény családfenntartói és gazdálkodó képességén, illetve a menyasszony gazdasszonyi kvalitásain gúnyolódik játékos formában: *„Kakasnak taraja sincs, s kukurikul immár, gyerekszájú a legény, de az esze a lányokon jár”*. Végül, a lakodalmi étkezéshez kapcsolódóan a vőfélyek szövegrepertoárjának tipikus elemét képezték az ételköszöntő versek. A lakodalomban az ünnepi étkezés egyes fogásait tállalás előtt a vőfély hagyományos (gyakorta tréfás) versezetekkel kínálta: *„Itt a jó töltött káposzta friss disznóhúsból, jól megeszkábáltam a szekérrúdból”*. A Hegedűs-archívumban őrzött négy étel- és italköszöntő – melyeket Berényi József, 1900-ban született hosszúpályi lakos mondott el 1952-ben – mindegyike visszavezethető 18–19. századi kéziratot vagy ponnyván megjelent vőfélyversekre, például az *Újdonnan új vőfény köteleesség* című 19. századi ponnyvakiadványban, a Pacséri vőfélykönyvben (19. század első fele), továbbá a *Pántzél János-féle énekeskönyvben* is 1839-ből (a szövegek legkorábbi ismert variánsai a XVIII. századi közköltészeti alkotások kritikai kiadásában, *Közköltészet 2. Társasági és lakodalmi költészet*, RMKT – XVIII/VIII. 276, 287, 290, 313. szám alatt található).

A rímes-ritmikus *vendégköszöntő szöveg* a közköltészeti mulattató szövegek hagyományához kapcsolódik. E mulattató szövegek előadásának egyik legfőbb alkalmá a legkomplexebb, leginkább strukturált, dramatizált és a legjelentősebb terjedelmű szövegháttérrel rendelkező népszokás, azaz a lakodalom volt, ám más társas, ünnepi jellegű étkezéssel kibővített összejöveteleken (pl. disznótör) is elhangozhattak. A Hangarchívumban rögzített szöveg (az adatközlő ismeretlen férfi, Sárpilis, Tolna megye, 1952) egyrészt újtestamentumi keresztény (*„Kánaán menyegzőből jöttem”, „midőn Krisztus urunk lakodalmat tartott”* stb.), másrészt a popularizált hun (szitty) eredetmondákra való utalásokat variál (*„követet küldtettem hozzátok Szittyából”, „én fia vagyok híres Átillának”*). Ezeket azonban a szöveg második fele – az ételek megnevezése – abszurd-parodisztikus szövegkörnyezetbe illeszti be: *„Az első tál étel a bagolygyerítés, ezt fogja követni a kemencenyögés, csirkeordítás és borjúköhögés, negyedik tál lesz en üres kocsi-zörgés”* stb.). A szöveg így a lakodalmi ételköszöntők paródiájaként funkcionál és a nép- és közköltészet számos műfajában (pl. hazugságmese) megtalálható groteszk világlátás tükröződése (Küllös 2006).

Összefoglalás

A Hegedűs-archívumban talált rituális és spontánbeszéd-szövegek összehasonlításával, *fonetikai szempontból*, célunk egyrészt a rítusszöveg temporális szerkezetének leírása volt, másrészt pedig olyan sajátosságokat igyekeztünk kimutatni, amelyek megkülönböztetik egymástól az eltérő műfajokat. A beszédsebesség vizsgálatánál megállapítottuk, hogy a rituális szövegekre lassúbb artikulációs sebesség, viszont valamivel gyorsabb beszédtempó jellemző, mint az ugyanazon beszélők spontán beszédére. A szünetek esetében szignifikánsan rövidebb átlagos időtartamot találtunk a rituális szövegeknél, és ugyanúgy szignifikánsan több volt a szerkezethatáron tartott szünetek aránya is (88%), a spontán beszédnél mért 72%-hoz képest. A szünetidőtartamok megoszlásában is volt különbség: a spontán beszédet több, a 800 ms feletti tartományba eső szünet jellemezte. A szünet/jel arány is szignifikáns különbséget mutatott, a rítusszövegeknél lényegesen kisebb volt ez a mutató. Emellett kimutattuk, hogy a beszélő személyek életkora nem befolyásolta a beszédsebesség értékeit.

A tanulmány elején három kérdést tettünk fel, amelyek a rituális szövegek temporális szerkezeté-

nek feltárhatóságára, a naiv beszélők által használt prozódiai kelléktárra, illetve a rítusszöveg és a spontán beszéd közötti eltérések kimutathatóságára vonatkoztak. Megállapítottuk, hogy a rítusszövegek műfaji sajátosságait jól tükrözi a temporális szerkezetük, azonban a hanganyag korlátozott mennyisége miatt nehéz átfogó következtetéseket levonni, tulajdonképpen mindegyik szöveget egyedi esetként kellene kezelni. A naiv beszélők igyekeznek a prozódiai eszközöket tudatosan használni, érthetőbb, kifejezőbb előadásmódra és a tartalmi súlypontok kiemelésére törekednek a rituális szövegek elmondásakor. Emellett tetten érhető a kísérleti személy viszonya is a tartalomhoz: ha a beszélő úgy érzi, az adott szöveg elmondása nem „való” neki (idősebb asszony nem szívesen mond gyermekmondókát vagy menyasszonynak való szöveget), akkor valamilyen módon igyekszik elhatárolódni tőle, például nevet vagy semleges, monoton hangon szaval. Ha a rituális szövegek és spontán beszéd közötti különbségeket próbáljuk megfogalmazni, akkor a temporális szerkezet és a megakadások (szünetek) szintjén ez a beszédtervezési szakasz hiányában vagy meglétében ragadható meg. A spontán beszédet kevésbé tudatos beszédmód is jellemzi. A kis különbségek oka pedig leginkább abban keresendő, hogy a naiv beszélő csak korlátozottan képes változtatni beszédének ezen paramétereit, de a tendencia azt mutatja, hogy törekszik rá.

A kiválasztott szövegek *folklorisztikai elemzése* során figyelembe kellett venni azt a körülményt, hogy a tanulmány tárgyát képező heterogén szövegegyüttes folklorisztikai szempontból nem tekinthető koherensnek, a változatos műfajokból összeálló korpuszt ugyanis sem az adatközlői repertoár, sem a lokalitás aspektusai mentén nem lehet egységes és reprezentatív anyagként értelmezni, ezért e szövegek elemzésének lehetőségei is korlátozottak. A kutatás következő fázisában ezért érdemes lenne olyan szövegcsoporthoz folklorisztikai értelmezés tárgyává tenni, amely a) vagy ugyanazon műfajt, b) ugyanazon adatközlőt, vagy c) ugyanazon település adott etnikai csoportjának hagyományát reprezentálja. Mivel a hangfelvételek nem a szertartások alkalmával készültek, ezért a spontán beszéd vizsgálata nem tud a szövegek természetes kontextusának vizsgálatára építeni, ugyanakkor esetenként az adatközlők értékes információkat nyújtanak a szöveg használatának körülményeire vonatkozólag. A kiválasztott szövegek a kizárólag változatokban élő szóbeli néphagyomány már ismert szövegtípusainak elterjedtségéhez nyújtanak adalékokat, amelyek ez-

által az egyes műfajok további vizsgálatát segíthetik elő. Mindenképpen kiemelendő, hogy szórványos előzményektől eltekintve ilyen nagy terjedelmű és ennyire változatos szövegtípusokat reprezentáló, a hangrögzítés révén minden korábbi gyűjtésnél magasabb szövegHITELESSÉGI fokot képviselő korpusz Hegedűs Lajos gyűjtéseit megelőzően nem áll rendelkezésünkre, különösen a prózai szövegek esetében. A Hegedűs-archívumban talált rituális szövegek korlátozott száma miatt a jelen kutatásban csak igen óvatos következtetéseket lehetett levonni, azonban az ott található spontánbeszéd- és mese-szövegek lehetőséget adnak a további kutatásokra, amelyekkel jobban megismerhető az 50-60 évvel ezelőtti magyar falu szóbeli kultúrája.

Irodalom

- Bóna Judit 2006 *A beszédtempó sajátosságai*. Acta Academiae Pedagogicae Agensis. Nova Series Tom. XXXIII. Eger, 79-87.
- Burke, Peter 1991 *Népi kultúra a korai újkori Európában*. Századvég Kiadó – Hajnal István Kör: Budapest.
- Dégh Linda 1955 *Kakasdi népmesék I. Palkó Józsefné meséi. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény VIII*. Akadémiai Kiadó: Budapest.
- Diószegi Vilmos 1963 Luca napi kotyolós szövegek. *Néprajzi Közlemények VIII*. 2–4. Néprajzi Múzeum – Néprajzi Kutatócsoport: Budapest, 3-360.
- Domokos Pál Péter – Rajeczky Benjámin 1956 *Csángó Népzene I*. Zeneműkiadó Vállalat: Budapest.
- Dömötör Tekla 1964 *Naptári ünnepek – népi színjátás*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Elekfi László – Wacha Imre 2003 *Az értelmes beszéd hangzása*. Semimpex: Budapest.
- Erdélyi Zsuzsanna 1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok*. Budapest: Magvető.
- Gósy Mária 1998 *A beszédtervezés és a beszédkivitelezés paradoxona*. Magyar Nyelvőr 122:3-15.
- Gósy Mária 2000 *A beszédsszünetek kettős funkciója*. Beszédkutatás 2000:1-14.
- Gósy Mária 2003 *Virtuális mondatok a spontán beszédben*. Beszédkutatás 2003:19-43.
- Gósy Mária 2004 *Fonetika, a beszéd tudománya*. Osiris Kiadó: Budapest.

- Gönczi Ferenc 1914 *Göcsej s kapcsolatosan Hetés vidékének és népének összevontabb ismertetése*. Kaposvár.
- Hegedűs Lajos 1946 *Népi beszélgetések az Ormánságból*. Szabadság Pécsi Nyomda és Könyvkiadó K.F.T.: Pécs.
- Hegedűs Lajos 1952 *Moldvai csángó népmesék és beszélgetések*. Közoktatásügyi Kiadóvállalat: Budapest.
- Horváth János 1927 *A magyar irodalmi népiesség Faludtól Petőfig*. MTA: Budapest.
- Imre Angéla 2005 *Különböző műfajú szövegek szupraszegmentális jellemzői*. Magyar Nyelvőr 129/4:510-520.
- Közköltészet 2. Társasági és lakodalmi költészet*. (2006) S. a. r. Csörsz Rumen István – Küllös Imola. Budapest, Universitas. (Régi Magyar Költők Tára XVIII. század VIII.)
- Küllös Imola 2006 Paródiák, groteszkek, halandzsák versben és prózában a 18–19. század populáris kultúrájában. In Ekler Andrea – Mikos Éva – Vargyas Gábor szerk. *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. L'Harmattan: Budapest, 408-425.
- Magyar Néprajzi Lexikon* (1977–1982). Főszerk.: Ortutay Gyula. Akadémiai Kiadó: Budapest.
- Magyar Népzene Tára III/A. Lakodalom* 1955 Szerk. Bartók Béla – Kodály Zoltán. S. a. r. Kiss Lajos. Akadémiai Kiadó: Budapest.
- Magyar Népzene Tára V. Siratók*. 1966 Szerk. Bartók Béla – Kodály Zoltán. S. a. r. Kiss Lajos – Rajeczky Benjámin. Akadémiai Kiadó: Budapest.
- Markó Alexandra 2005 *A temporális szerkezet jellegzetességei eltérő kommunikációs helyzetekben*. Beszédkutatás 2005:63-77.
- Menyhárt Krisztina 1998 A bolgár rontó varázsigék stilisztikai sajátosságai. In Zoltán András szerk. *Nyelv, stílus, irodalom*. ELTE – BTK, Budapest, 402-407.
- Olaszy Gábor 2005 Prozódiai szerkezetek jellemzése a hírfelolvasásban, a mesemondásban, a novella és a reklámok felolvasásában. *Beszédkutatás* 2005:21-50.
- Pócs Éva 1985, 1986 *Magyar ráolvasások. I–II*. MTA Könyvtára: Budapest.
- Pócs Éva 1986 *Szem meglátott, szív megvert. Magyar Ráolvasások*. Helikon Kiadó: Budapest.
- Vallent Brigitta 2005 A spontán beszéd ötven éve és ma (Esettanulmány). *Beszédkutatás* 2005:99-111.
- Vargyas Lajos 1981 *A magyarság népzeneje*. Zeneműkiadó: Budapest.
- Voigt Vilmos 1983 Az érzelmek és a fájdalom eltávolítása (menyasszonysírató). In Novák László – Ujváry Zoltán szerk. *Lakodalom*. Folklor és Etnográfia 9. KLTE: Debrecen, 397-407.

Szentágotay Rita

MAGYARORSZÁGI SZUNNITA MUSZLIM KÖZÖSSÉGEK AZ IDEOLÓGIA, INTEGRÁCIÓS

POLITIKA, ÉS A RADIKALIZÁCIÓ MEGELŐZÉSÉNEK TÜKRÉBEN

2008-ban kezdtem interjúkat készíteni a magyarországi három szunnita Iszlám közösség vezetőivel, hogy megtudjam, melyek az egyes közösségek közti hasonlóságok, és különbségek, mind ideológiai, politikai, valamint a sikeres integrációhoz vezető út értelmezésének szempontjából. Az egyes közösségek jellemzését megelőzően megkísérlem felvázolni a Magyarországon élő muszlim kisebbség összetételét, vallási magatartását, valamint azokat a kihívásokat, melyeket az integráció szempontjából kell leküzdeniük.

A három szunnita Iszlám közösség ideológiája számos pontban különbözik: a legfőbb eltérés az ideológiai különbségeken kívül a vallás és az identitás, valamint a vallás gyakorlása egy európai társadalomban – legkivált e témakörökben mutatható ki.

Interjúalanyok:

IE: Dr. Saleh Tayseer, az Iszlám Egyház elnöke, a Dar Al-Salam mecset közösségének vezetője, palesztin származású fogorvos, aki 1985-óta él Magyarországon.

MME: Dr. Abdul Fattah Munif, jemeni-magyar származású, 2003 óta tagja a Magyarországi Muszlimok Egyházának [MME], ahol adminisztrátorként, tolmács-fordítóként, valamint az egyház által kiadott Új Gondolat Magazin főszerkesztő-helyetteseként dolgozik, továbbá képviseli az egyházat különböző konferenciákon, vallási párbeszédken, vallási találkozókön, valamint a médiában is. Részt vesz az egyház programjainak [tábor, tanfolyamok] szervezésében, és lebonyolításában.

Dr. Sulok Szultán, az MME elnöke egy közel-keleti út során ismerkedett meg az Iszlámmal, melyet fel is vett. 2001-ben választották meg az MME elnökévé, majd négy év múlva újraválasztották.

Sejk Ali Al-Futaini, az MME sejkje, aki Jemenből költözött Magyarországra családjával az MME meghívására 2003-ban. Rendszeresen tart vallási témájú előadásokat, vezeti az imát, valamint hagyományosan ő tartja az Áldozati Ünnepe utáni beszédet.

MIK: Bolek Zoltán (1959. november 12., Tiszalök) Mihályfa és Kisvásárhely zalai kisközségek

körjegyzője, a Magyar Iszlám Közösség [MIK] elnöke, a Magyar iszlám története című könyv szerzője. Az 1970-es években tért át az iszlám hitre többek között Germanus Gyula írásainak hatására. 1996-ban választották meg először a Magyar Iszlám Közösség elnökének.

A Magyarországon élő muszlimok

A Magyarországon élő muszlimok két nagy csoportra oszthatók:

1. Magyarok, akik felvették az Iszlám vallást, illetve magyar muszlim szülők gyermekei, vagy egyes házasságból születtek
2. Muszlim bevándorlók.

A magyar muszlimok száma az MME becslései szerint 1000-1500 fő [MME: 7000 muszlim él Magyarországon]. Az MME adatai szerint a legtöbb magyar, aki felveszi az Iszlámot, nő, aki vagy a vallás iránti érdeklődés, szimpátia, illetve házasságkötés, továbbá az Iszlám életmód helyeslése végett veszi fel a vallást. Dr. Abdul Fattah Munif elmondása szerint azok a magyar férfiak, akik az Iszlámot választják, főleg az Iszlám életmóddal szimpatizálnak, csalódtak a „nyugati” értékrendekben, vonzódnak az Iszlám kultúrához, illetve muszlim ismerőseik hatására veszik fel a vallást. Tapasztalatai szerint a magyar társadalomba való beilleszkedéssel nincs problémájuk a magyar muszlimoknak, mivel ők már a vallás felvétele előtt is a társadalom részei voltak, nemzeti identitástudatuk nem sérül, csupán a vallási identitás változott meg az ő esetükben. Megemlíti, hogy magyar muszlim nők több kihívással szembesülnek, amennyiben felveszik az Iszlám által előírt fejkendőt, melynek viselésével munkavállalási nehézségekkel találkozhatnak.

A bevándorlók Magyarországon az 50-es évektől jelentek meg. Fontos leszögezni, hogy a Magyarországra érkező muszlim bevándorlók diákok voltak, és nem országépítéssel foglalkoztak [ahogyan pl.: Németországban]. A 80-as évek végétől, a rendszerváltás után jelentek meg a gazdasági bevándorlók, valamint továbbra is érkeztek diákok, illetőleg megjelentek a menekültek is.

A Magyarországon élő muszlim bevándorlók tehát három csoportra oszthatók:

1. Diákok
2. Gazdasági bevándorlók
3. Menekültek.

A bevándorlók számára a kulturális háttér adott, ez pedig hatással van a személyiségükre. A három csoport számára az integrációs kihívások teljesen különbözőek.

1. *A diákok:* számukra a legkönnyebb a társadalomba való beilleszkedés. Ők fiatalok, nyitottak, valamint értelmiségiek, Magyarországon válnak értelmiségivé, többen még egyetemi tanulmányaik megkezdése előtt megtanulják a magyar nyelvet, barátokat, tapasztalatokat szereznek, megismerkednek a magyar társadalom értékrendszerével, a magyar gondolkodásmóddal, így őket fenyegeti a legkevésbé az integrációt hátráltató elszigetelődés. A társadalom szemében elismert munkát végeznek [legtöbbjük orvosi, illetve mérnöki diplomával rendelkezik]. Számukra általában nem okoz problémát a beilleszkedés. A Magyarországon tanuló diákok egy része visszatér otthonába a diploma megszerzése után, mások pedig Magyarországon telepednek le. Közülük csak kevesen asszimilálódnak [vagyis veszítik el identitásukat, és épülnek be a társadalomba], legtöbbjük azonban a vallását, és hagyományait megtartva integrálódik. Az utóbbiak számára a vallási identitás megtartása fontos, személyiségük részét képezi, Dr. Abdul Fattah Munif elmondása szerint ez segíti őket a sikeres integrációban is, mivel az Iszlám értékrendje összhangba hozható a magyar társadalom normarendszerével.

2. *A gazdasági bevándorlók:* két további alcsoportra oszthatók:

1. Konkrét céllal, és tőkével érkező üzletemberek, vállalkozók, illetve diplomás szakemberek.
2. Képzetlen munkakeresők. Magyarországra jönnek munkát keresni, a legtöbben azért, hogy támogassák a háttér-országban élő családjukat.

2/1. Azok, akik diplomásan, tőkével, konkrét elképzeléssel érkeznek Magyarországra, Dr. Abdul Fattah Munif szerint nem küzdenek komoly problémákkal az integráció terén, ám hátráltató tényező lehet az, hogy a diákokkal ellentétben már nem a húszas éveik elején járnak, ezáltal kevésbé nyitottak, valamint nehezebben sajátítják el a nyelvet, mivel azt nem intézményes keretek között tanulják. A

diplomás bevándorlók az integráció szempontjából két csoportra oszthatók: azokra, akik megtanulják a nyelvet és beilleszkednek, és azokra, akik kevésbé nyitottak és befogadóak, és ennél fogva bezárkóznak, és elszigetelődnek.

2/2. A képzetlen munkakeresők nem tartoznak az értelmiségi rétegbe, ám ők általában hamar közvetlen kapcsolatba kerülnek a magyar társadalommal, és az „utcáról”, barátoktól, ismerősöktől kezdik el tanulni a nyelvet, amely az előző diplomás csoporttal ellentétben munkavállalásuk szempontjából alapvető fontosságú. Dr. Abdul Fattah Munif elmondása szerint ennek a csoportnak számos problémája van a társadalomba való beilleszkedéssel, melynek gyökere a magukkal hozott társadalmi problémákban keresendő, amely gyakran izolációhoz, zárkózottsághoz vezethet.

3. *A harmadik nagy csoport a menekültek.* Ők politikai menekültek, háborús helyzet, illetve gazdasági okok miatt hagyták el otthonukat. Dr. Abdul Fattah Munif szerint számukra okoz legtöbb gondot a beilleszkedés, a hátráltató tényezőket pedig a tőkehiány, a kényszerhelyzet révén kialakult nyomás, a beszűkült élettér [menekülttáborok], a magyar nyelv ismeretének hiánya, valamint a lelki problémák alkotják, mivel a menekültek között sok a sérült személyiség. Magyarország nem tartozik a menekülteket nagy számban befogadó országok közé, a rendszerváltás, valamint az EU-csatlakozás óta legtöbb ideérkező tranzit-országgént tekint Magyarországra.

Vallási magatartás és integráció

Dr. Abdul Fattah Munif elmondása szerint a diákok, gazdasági bevándorlók, és a menekültek csoportjainak jellemzői közé sorolhatjuk a vallási magatartást, mely befolyásolja az integráció mértékét. A diákok, és a gazdasági bevándorlók többsége szigorú vallásos közösségből jön, ez a vallási háttér azonban nem vezet elszigetelődéshez, épp ellenkezőleg: vallási ideológiájukat követve integrálódnak, és toleránsabbak lesznek. Az asszimiláció okozója a vallási dolgok terén való tudatlanság, mely az identitástudat megváltozásához vezet. A bűnözés gyökerei a hozott társadalmi problémákban, valamint a vallási tudás hiányában gyökereznek, valamint okozója lehet anyagi kényszerhelyzet is.

A radikalizálódás veszélye

Számos muszlim bevándorló, akik korábban nem gyakorolták a vallást, Magyarországon kezdi el komolyabban tanulni, és gyakorolni az Iszlámot, ezt azonban Dr. Abdul Fattah Munif szerint semmiképp sem szabad radikalizálódásként értelmezni, mivel a vallásgyakorlás az alapvető emberi jogok egyike, és nem szabad a közösségbe járó, vallásos embert a szélsőségekkel azonosítani. Az Iszlám vallás gyakorlása – melynek része az ima, a mecsetlátogatás, a böjtölés, valamint a nők részéről a fejkendő viselése – nem radikalizálódás eredménye, hanem a muszlimok vallásgyakorlásának, hagyományainak, és kulturális örökségének szerves része. A valódi radikalizálódás szerintépp a vallási dolgokban való tudatlanságból, az Iszlám félreismeréséből, valamint szemléletbeli hibákból ered, és jellemzői az elszigetelődés, és a társadalomba való integráció visszautasítása.

Az Iszlám Egyház

Az Iszlám Egyház [IE] 2003-ban alakult meg és elsősorban hitéleti tevékenységet folytat. Mecsetet üzemeltetnek a XI. kerület Bartók Béla út 29. szám alatt, Dar Assalam mecset néven, amely éjjelnappal nyitva áll. *„Létre akartunk hozni egy olyan szervezetet Magyarországon, ami a magyar törvények alapján képviseli a magyarországi muszlimokat, csak ezek hatálya alá esik, és nincs semmi összeköttetése külföldi szervezetekkel. Ezzel a céllal alapítottuk az Iszlám Egyházat, 2003-ban”* – mondja Dr. Saleh Tayseer, az IE vezetője. *„Az Iszlám Egyház alapításakor 138 személy írta alá az alapítási okiratot, de ez a szám mindig változik, mert vannak sokan, akik Magyarországon tanulnak, és utána visszamennek, vagy menekültek, és tovább mennek az országunkból. Most körülbelül 250 tagja van az Iszlám Egyháznak”* – folytatja. Az Iszlám Egyház a legnagyobb muszlim közösség Magyarországon. A legtöbb budapesti muszlim itt imádkozza a pénteki imát.

Az Iszlám Egyház a közösség vezetőjének elmondása szerint mentes a politikai ideológiáktól, és nem tagjai egyetlen külföldi szervezetnek, illetve nem követnek egyetlen meghatározott irányzatot szem. Definíciója szerint *„A Próféta – béke legyen vele – életkivételét, a Szunnát követjük, és igyekezünk betartani”*. Az Iszlám Egyháznak így nincsenek politikai indíttatású tervei, illetve meghatározott politikai álláspontja sem, nem kívánnak részt venni a

politizálásban, ez megkülönbözteti az IE-t a többi magyarországi szunnita közösségtől.

Az Iszlám Egyház fő céljai Dr. Saleh Tayseer elmondása szerint az, hogy a Magyarországon élő muszlimok számára biztosítsák vallásuk gyakorlását: helyet a közös imára [Dar Al-Salam mecset], Ramadan hónapban közös böjtmegtörés, valamint szorgalmi imák elvégzésére van lehetőség, továbbá a zarándoklat, a Haddzs elvégzését is bonyolítja az IE [közös az MME-vel]. Az IE szombatonként előadásokat tart az Iszlámról, muszlimoknak és a vallás iránt érdeklődőknek egyaránt, valamint szintén szombatonként ingyenes arab nyelvtanítást biztosít az érdeklődőknek, illetve Korán-oktatást a gyermekek részére. Az egyház vezetője gyakran jelenik meg a sajtóban, a magyarországi muszlimokat képviselve.

Az IE fő céljaként a közösség vezetője egy központi imahely megépítését tartja a legfontosabbnak: *„Szeretnénk egy imahelyet biztosítani, ami nem csak lakásokban, kis házakban, üzleti irodákban van, hanem hogy legyen egy iszlám központ, egy imahelység, ami képes befogadni az összes imádkozni vágyó muszlimot, valamint be tudja vonni a működésébe az embereket nem csak vallási, de kulturális szempontból is. Az anyagi nehézségek miatt ez nagyon lassan halad csak”* – mondja.

Az Iszlám Egyház, mivel fő céljának a Magyarországon élő muszlimok vallásgyakorlásának biztosítását tartja, számos könyvet adott ki. *„Istennek hála sikerült létrehoznunk kilenc iszlámot ismertető könyvet, amik segítik a Magyarországon élő, nem muszlim emberek iszlám megismerését. Elkezdtük a Korán magyar nyelvű fordítását, sikerült a Korán első három szűráját, valamint az utolsó két részét a Koránnak magyar nyelvre lefordítani, azonban anyagi támogatások hiányában sajnálatos módon nem sikerült ezt továbbvinnünk”* – idézem Dr. Saleh Tayseert.

Magyarországi Muszlimok Egyháza

[MME]: ideológia, célok és tervek

A Magyarországi Muszlimok Egyházát [MME] 2000. szeptember 22.-én alapították. Eleinte az Iszlám Egyház [IE] mai központjában, a Bartók Béla út 29. szám alatt működött, 2004-óta mai központja a budapesti Sáfrány utcában található. Az egyház működteti a szegedi Mekka mecsetet és a pécsi Jakováli Hasszán dzsámit, illetve a 2004-ben átadott Iszlám Kulturális Központot a XI. kerületi Sáfrány utcai központjában. Az egyház hivatalosan

kiadott lapja az *Új Gondolat*. Az MME bejegyzett tagjainak száma Dr. Abdul Fattah Munif elmondása szerint megközelítőleg 150 fő, ám ehhez még hozzáadódik a tagok családja is, akik papíron nem szerepelnek, ám a rendezvényeken rendszeresen képviseltetik magukat.

Az MME központjában [XI. ker. Sáfrány utca] szombatonként előadásokat tartanak muszlimoknak, valamint az egyház rendszeresen szervez tanfolyamokat, illetve nyaranta Muszlim Gyermektábort, illetve az egyház képviselői rendszeresen vesznek részt konferenciákon és kultúrák közötti párbeszéd rendezvényeken. Az MME szorosan kötődik európai Iszlám szervezetekhez, melyekkel szoros kapcsolatot ápol: az MME tagjai gyakran vesznek részt ezen külföldi társ-szervezetek rendezvényein. Az MME felépítése, és irányítása bizottságokra oszlik, melyeknek külön vezetőik, és meghatározott taglétszámuk van. Az MME határozott integrációs politikát folytat: az Európában élő muszlimok társadalomba való integrációját kívánják elősegíteni, a muszlim identitás megtartásával, és fejlesztésével.

„Magyarországon olyannak kell nevelni a muszlimokat, hogy a legközelebb legyenek a nyugati értékrendszerhez, hogy ne érezzék idegennek magukat a társadalomban, és a társadalom se tartsa őket idegeneknek” – idézem Dr. Abdul Fattah Munif-ot, aki a Magyarországon élő muszlimok sikeres integrációjának kulcsát az Iszlám vallás és a nyugati értékrendszer közelítésében látja, melynek fő célja a muszlimok, és a nem muszlim társadalom közelítése egymáshoz. *„A muszlimoknak meg kell érteniük, hogy a hit, és az állampolgárság nem összeférhetetlen. Mi azt valljuk, hogy ha egy muszlim helyesen gyakorolja a vallását, az a társadalom szempontjából csak jó lehet, mert az Iszlám tanításai alapvetően szociálisak. Az Iszlám a társadalmi szolidaritás ősi tradíciójával rendelkezik, így egy muszlimnak van társadalmi programja”* – mondja. Az ő értelmezésében a muszlimok, ha tanulják, és követik az Iszlám előírásait, akkor jó állampolgárokká válnak, mivel az Iszlám tanításai alapvetően szociálisak, és a társadalmi szolidaritás elvén alapulnak. *„Mindenkinek többféle identitása van. Ezek hierarchiában állnak egymással. Az Iszlám identitás része, a Föld tisztelete, a haza szeretete. Az Iszlám szerint nincs ellentét az Iszlám, és a magyar identitás között”* – mondja Dr. Sulok Szultán, az MME elnöke. *„Többet kell beszélünk arról az interkulturális párbeszéd során arról, hogy mik a közös értékeink, mint arról, hogy miben különbözünk. Oda kell figyelni a közös értékeinkre, és*

az Iszlám rugalmasabb tanítását kell választanunk. Mi nyitottak vagyunk, de a másik félnek is nyitottnak kell lennie, jó lenne, ha nem kezelnének minket előítéletekkel” – folytatja Dr. Abdul Fattah Munif. A fenti idézet alátámasztja, hogy az MME nyitott a kultúrák közti párbeszédre, és a különbségek hangsúlyozása helyett a közös vonásokat igyekszik kiemelni, valamint az Iszlám „*rugalmasabb*” tanítására ösztönzi a közösség tagjait. Dr. Abdul Fattah Munif továbbá rávilágít, hogy a másik félnek is nyitottnak kell lennie a párbeszédre, valamint nem szabad, hogy a muszlimokkal kapcsolatos előítéletek befolyásolják véleményalkotásukat. Az MME számos interkulturális, illetve vallási párbeszéddel kapcsolatos rendezvényen vett részt, melyek közül többnek a szervezésében is része volt, valamint számos nemzetközi konferencián is részt vett, tagja a FIOE-nak, és a FEMYSO-nak. Az MME vezetőinek elmondása szerint a vallási és kultúrák közötti párbeszéd vallási, és társadalmi kötelessége az egyháznak.

Az MME álláspontja szerint a párbeszéd során a legfontosabb, hogy tisztázzák az Iszlám álláspontját és értékrendjét, hogy ne tekintsék a muszlimokat radikálisoknak. Álláspontjuk szerint az, hogy részt vesznek a kultúrák közti, és vallási párbeszédekben bizonyítja az egyház toleranciáját, és létjogosultságát a többi vallási közösség között. *„Azt tehetjük, hogy elmagyarázzuk az Iszlám álláspontját, hogy az emberek el tudják dönteni, hogy mi tartozik az Iszlámhoz, és mi nem”* – magyarázza Dr. Sulok Szultán, az MME elnöke, aki a sikeres integrációhoz vezető utat az Iszlám megismertetésével kezdené, hogy a társadalom ne tekintsen idegenként a muszlimokra. *„Vallási párbeszéd régóta folyik, jó eredményekkel. De a probléma az, hogy ez csak vezetőégi szinten zajlik, így a hatókör korlátozott, nem lehet nagy sikereket elérni”* – mondja.

Az egyház, vezetőinek elmondása szerint három módon kommunikál a társadalommal:

1. a média [az egyház képviselői rendszeresen nyilatkoznak a sajtónak]
2. a különböző konferenciák és rendezvények, melyek közül több megrendezését az egyház kezdeményezte
3. az MME székhelyén tartott iszlám-ismertető előadások, illetve arab nyelvtanfolyamok.

„A muszlimok nagy részének integrációja megvalósult. A társadalom befogadta őket. Azokkal kellene megismertetni magunkat, akik negatív előítéletekkel

vannak velünk szemben. Ezért vannak a kiadványaink és a sajtórendezvényeink” – idézem Dr. Sulok Szultánt. Az ő véleménye szerint Magyarországon a muszlimok többsége sikeresen integrálódott a társadalomba. Az MME pedig azok irányába kíván nyitni, akik negatív előítéletekkel vannak a muszlimokkal szemben, az ő tájékoztatásukra az egyház különböző kiadványokat készít, hogy eloszlassa a tévhiteket és előítéleteket, valamint ezt a célt szolgálja a konferenciákon, és a sajtóban való részvétel is. *„Mi teljesen nyitottak vagyunk az emberek felé. Vannak ingyenes kiadványaink, amelyek az érdeklődőknek, és a magyar muszlimoknak szólnak. Előadásainkra bárki bejöhet, és felteheti a kérdéseit, de sajnos az anyagi és emberi erőforrásaink korlátozottak, és nem szeretnénk, ha bárki azt hinné, hogy hittérítő tevékenységet folytatunk”* – folytatja, és hangsúlyozza az MME nyíltságát, és közeledési törekvéseit a társadalom nem muszlim tagjaihoz.

Az MME célkitűzései közé tartozik a Magyarországon élő muszlim ifjúság vallási oktatása, melynek részét képezi vallási identitásuk kialakítása is. Arra törekednek, hogy a fiatalok rendszeresen tanulják a vallást, példásan viselkedjenek, és ösztönzik őket az európai társadalomba való sikeres integrációra, megőrizve vallási identitásukat. Az egyház heti rendszerességgel biztosít képzést a muszlim gyermekeknek és fiataloknak az egyház székhelyén: szombatonként vallási oktatásban vesznek részt, valamint a nyári szünet idejében az egyház Muszlim Gyermecktáborn is szervez, illetve nyári iskolát.

Az MME szerint a politikának, valamint az Iszlám szervezeteknek is nagy szerepe van a muszlimok beilleszkedésében. Az MME a muszlimokkal szembeni toleránsabb politika megvalósulását szeretné elérni, valamint csökkenteni a negatív előítéleteket. *„Az iszlamofóbia is radikalizálódhat, jó lenne, ha hoznának olyan rendelkezéseket, amelyek szűkítik az idegengyűlölő elemek mozgásterét”* – idézem Dr. Abdul Fattah Munif-ot, aki hangsúlyozza: az iszlamofóbia, valamint az idegengyűlölet is radikalizálódhat, veszélyt jelenthet a muszlimokra.

Az MME vezetősége szerint az oktatásnak nagy szerepe van a muszlimok integrálásában. *„A radikalizálódás oktatással megelőzhető. A nem muszlimok a muszlimokat azonosítják a terroristákkal. Nem akarnak, és nem is tudnak különbséget tenni a mérsékeltek, és a radikálisok között, illetve azok között, akik radikális ideológiát hirdetnek”* – idézem Dr. Sulok Szultánt, az MME vezetőjét. Az ő értelmezésében fontos, hogy az emberek megismerjék az Iszlámot, és tudják elkülöníteni a radikálisokat a mérsékel-

tektől, mert különben minden muszlimot radikálisként definiálnak majd, ami helytelen, hibás következtetés volna.

A Magyarországon élő muszlimok kihívásai és problémái

/Sejk Ali Al-Futaini-val, az MME sejkjével készült interjú alapján/

Sejk Ali Al-Futaini elmondása szerint a muszlimok legtöbb problémáját Magyarországon a vallási tudás hiánya jelenti, a tudatlanság elterjedése a muszlimok között. A sejk szerint a tudatlanság problémájára van megoldás: a muszlimok rendszeres vallási közösségekbe járása, valamint a vallás tanulása, és a vallási tudás alkalmazása. Kiemeli, hogy a magyar muszlimok számára problémát jelent a források, magyar nyelvű Iszlámról szóló kiadványok hiánya, melyet vallási könyvek fordításával és terjesztésével lehet orvosolni. A sejk értelmezése szerint a tudatlanság jele az, ha a muszlimok nem tartják be a vallás előírásait: alkoholt fogyasztanak, elkerülik az Iszlám központokat, és olyan dolgokat cselekszenek, amelyeket a vallás tilt, ezzel rossz képet alakítva ki az Iszlámról.

A sejk problémaként veti fel a mecsetek hiányát, valamint azt, hogy nincs egy nagy, központi mecset Magyarországon. A muszlimok vallástól való eltávolodásának okaként a vágyak és a rossz erkölcsök hatását is említi, melyek egyaránt jelentenek veszélyt a felnőttek, illetve a fiatal generációkra. A vallástól való eltávolodás másik oka a sejk szerint a hit gyengesége, mely anyagiassághoz vezet. Értelmezése szerint az anyagiasság a legnagyobb probléma, melyre a megoldás a hit erősítése. Kifejti, hogy a muszlimoknak figyelniük kell egymásra, testvérként kell kezelniük a többieket, és azoknak, akik közösségbe járnak, mindig hívniuk kell a közösségbe nem járó muszlim ismerőseiket is, be kell vonniuk őket a közösségi életbe, és a központoknak olyan programokat kell szervezniük, amely közösséget kovácsol az oda járó emberekből.

Említi a diszkrimináció problémáját – mely elmondása szerint jelen van a muszlimok között is: az emberek gyakran aszerint ítélnék meg valakit, hogy melyik mecsetbe jár, és magyar mecset, arab mecset fogalmakkal elszigetelik önmagukat és másokat is. A sejk azonban fontosnak tartja leszögezni, hogy vannak valós, világnézeti különbségek a mecsetek között, azonban az Iszlám egyik alaptanítása a testvériségről szól, és az Iszlámnak közelebb kell hoznia egymáshoz az embereket, és nem szabad,

hogy szétválassza őket egymástól. Véleménye szerint az Iszlám központoknak együtt kell működniük, és közös megoldást kell találniuk, és közeledniük kell egymáshoz, a távolodás helyett.

A sejk a Magyarországon élő muszlimok integrációjával kapcsolatban hátráltató tényezőként említi az iszlám és az európai társadalmak közti alapvető különbségeket. Azonban kiemeli, hogy a különbségek ellenére létezik integráció, melyhez hozzátartozik a vallási identitás megtartása, a vallás előírásainak betartása, és a teljes asszimiláció elkerülése is. Meglátása szerint az a muszlim, aki megtagadja az Iszlámot, nem lesz attól jobban európai. Megemlíti, hogy az Iszlám szerint Isten parancsa, hogy minden ember hasznos legyen a társadalomban, amelyben él. *„A muszlimoknak Európában helybeliek kell lenniük a helybeliek között, a társadalomba tartozás minden felelősségével. Egy muszlimnak be kell tartania a törvényeket addig a pontig, amíg azok nem ellenkeznek Isten törvényeivel. Ebből következik, hogy a muszlimnak tennie kell a társadalomért, amelyben él”* – idézem szavait.

A sejk ezután azzal folytatja, hogy Mohamed Próféta, amikor Mekkában, nem muszlimok között élt, hasznos volt annak a társadalom számára is, és a muszlimoknak róla kell példát venniük. Többen a muszlimok közül az Iszlám nevében, a tudatlanság miatt azt hiszik, hogy szabadon megszeghetik a törvényeket, vagy árthatnak másoknak, mások pedig az Iszlám nevében hazudnak az embereknek, és ez egy veszélyes probléma. Erre a problémára a megoldást a vallás eredeti, toleranciát hirdető tanításához való visszatérésében látja: sokan olyan vallási döntvényeket [fetvákat] értelmeznek, és alkalmaznak Európában, amelyeket más, Iszlám társadalmakban adtak ki, és a sejk értelmezésében ez hibás álláspont.

A sejk a muszlimok beilleszkedését hátráltató tényezőként említette a „nyugati” média helytelen álláspontját a muszlimokkal kapcsolatban. Véleménye szerint a „nyugati” média a muszlimokat azonosítja a terroristákkal, és ez negatívan befolyásolja a muszlimok európai társadalmakba való beilleszkedését. Szerinte ez a helytelen kép a muszlimokra is hatással van: megfélemlíti őket, hogy muszlimoknak vallják magukat, illetve, hogy Iszlám központokba járjanak. A sejk a médiát teszi felelőssé azért, hogy sok muszlim nem képes beilleszkedni egy „nyugati” társadalomba, mert a média azt sugallja, hogy a „nyugat”, illetve a „nyugati emberek” utálják a muszlimokat, és hogy a társadalom elfordul tőlük. Ez valós társadalmi problémákhoz vezet, mivel akadályozza a muszlimok beilleszkedését, va-

lamint a társadalomban is hibás képet alakít ki a muszlimokról, ami ahhoz vezet, hogy a társadalom elutasítja a muszlimokat, nem akar együtt élni velük. Ahogy a nem muszlimok hajlamosak általánosítani, és nem tudnak különbséget tenni a radikálisok, és a mérsékelték között, úgy a muszlimok is hajlamosak az általánosításra: a „nyugat” nem egységesen ellenséges, illetve elutasító a muszlimokkal kapcsolatban. A sejk megoldásként az Iszlám szervezetek és a saját együttműködését említi: Iszlám-ismertetést, valamint a muszlimokat sértő programok, megnyilvánulások korlátozását tartja a legfontosabbnak. A párbeszéd fontosságával folytatja: *„A párbeszéd az egész világnak fontos”* – a konferenciák és a kultúrák közti párbeszéd feltétlenül fontosak a muszlimok beilleszkedéséhez.

MIK – Magyar Iszlám Közösség

A Magyar Iszlám Közösség [MIK] egy nemzeti iszlám közösség, melyet 1988 augusztusában jegyezték be húsz taggal. Az elmúlt években a MIK-nek számos imaháza volt: többek között a Mikó utcában, és a Teréz körúton. 1996 végén a MIK birtokába került a Budapest XIII. kerület, Róbert Károly krt. 104. szám alatt lévő ingatlan, melyet felújítottak, és ma ez a Magyar Iszlám Közösség központja. A MIK elnöke: Bolek Zoltán. Alelnökei: Káldos János és Rózsa-Flores Eduardo, valamint Jakab György.

Bolek Zoltán beszélgetésünk során kifejtette, hogy az általa vezetett muszlim közösség, a MIK Magyarországon az úgynevezett „nemzeti Iszlámot” képviseli, és az Iszlám vallás mellett a közösség tagjait összefogja az erős magyarságtudat. A MIK ideológiája a magyar államalapítás korában az Iszlám jelenlétére támaszkodik, kiemelve, hogy az Iszlám a magyar történelmi vallások egyike. A MIK ideológiájának Bolek Zoltán szerint fontos részét képezi az anti-Trianon melletti állásfoglalás, valamint az erdélyi, illetve más magyar „nemzeti Iszlám közösségekkel” való kapcsolattartás. Kiemelte, Magyarországon a bevándorlóknak „nemzethűeknek” kell lenniük, magyarnak kell vallaniuk magukat, és meg kell ismerniük a magyar kultúrát. Továbbá kifejtette, hogy a magyar törvények nem korlátozzák a muszlimok vallásgyakorlását, így mivel a magyar társadalom a befogadó, a bevándorlóknak kell alkalmazkodniuk a befogadó ország törvényeihez. Véleménye szerint a radikalizmus ellen maguknak a Magyarországon élő muszlimoknak kell küzdeni-

ük: ki kell zárniuk, és izolálniuk kell a szélsőséges elemeket.

A MIK elnöke továbbá említette, hogy az ábrahámi vallások közti párbeszéd, és az összefogás központi fontosságú. A MIK célja a „nemzeti Iszlám” ápolása, valamint a muszlimok magyarországi érdekképviselése, valamint az adakozás, szerinte az egyistenhit mellett a Korán legfontosabb üzenete. Emellett fontos, hogy egy muszlim közösség vezetője dialógust folytasson az állammal, ám mivel Magyarországon a muszlim közösség meglehetősen kicsi, nem képesek befolyásolni a politikát. Bolek Zoltán hangsúlyozza, hogy Magyarországon a sajtó iszlamofób álláspontot képvisel, és sajnos a muszlimok defenzív álláspontra kényszerültek a rendszeres Iszlámot ért támadások miatt. Szerinte az integráció elősegítésére a legfontosabb megoldás a párbeszédre való részvétel, valamint a muszlimok – főképp a bevándorlók – önkritikája kell hogy legyen, melyet a kultúra elsajátításaként, valamint a magyar nyelv megtanulásaként definiált. A MIK elnöke szerint a magyar muszlimok integrációjával nincsenek problémák, és az ő feladatuk a példamutatás a társadalom számára.

Összefoglalás

Az Iszlám Egyház, a Magyarországi Muszlimok Egyháza, valamint a Magyar Iszlám Közösség a három hivatalosan bejegyzett szunnita vallási közösség Magyarországon. A három közösség ideológiája között azonban alapvető különbségek fedezhetők fel.

Míg a MIK a „nemzeti magyar Iszlám” képviselője, az Iszlám fogalmát szorosan társítja a magyarságtudat, nemzettudat fogalmaival, addig az MME az európai közösségbe való beilleszkedést, valamint az európai muszlim identitás kialakítását tartja ideológiájának legfontosabb pontjaként. A MIK álláspontja a bevándorlók Európához való alkalmazkodását hangsúlyozza, az MME pedig az Iszlám legrugalmasabb, az európai életmódhoz legközelebb álló irányzatát választja, hogy elősegítse az integrációt. Az IE ezekkel szemben nem foglal állást sem a magyar, sem az európai iszlám mellett. Az IE szerint csupán egyetlen Iszlám létezik, mely Mohamed Próféta életvitelén alapul, és amely a világon bárhol kivitelezhető, változtatások nélkül. Fontos azonban megemlíteni, hogy az MME szintén a prófétai hagyományokat és tanításokat követi, az ő irányultságuk az európai iszlám szervezetekhez való szoros kapcsolatban, valamint az integrációs politikájukban különbözik az IE irányvonalától. Az IE nem folytat integrációs politikát, ők csupán a muszlimok vallásgyakorlásában nyújtanak segítséget a hívőknek – ahogyan ezt az MME is teszi –, imahelység biztosítása, a Ramadan-beli böjt, a zarándoklatra való kiutazás megszervezése, illetve Iszlám-ismertetés, előadások, arab nyelvoktatás, tanfolyamok gyermekeknek, valamint vallási kiadványok kiadása és terjesztése, sajtóban való megjelenés, részvétel konferenciákon, vallási párbeszéddel kapcsolatos fórumokon – mind az IE, és az MME tevékenységi körét képezik.



*Óriáskerék
Edith Pezdika osztrák fotográfus munkája, a bécsi Práterben készült az 1950-es évek elején.*

Eszes Ádám

A RIKSÁSOK VILÁGA

A közelmúltban olvastam Lévi-Strauss szomorú trópusok című művét. Ebben, az egyik talán utolsó, modern civilizáció hatásaitól mentes, Amazonas-videki törzssel szerzett tapasztalatait írja le. Ahogy olvastam a könyvet, többször is eszembe jutott a nyári munkám, a riksázás. Én is ugyanolyan idegenként érkeztem abba a közösségbe, amiről azt hittem, hogy teljesen „normális” emberek alkotják, de rá kellett jönnöm, hogy ez egy majdhogynem teljesen zárt közösség, sajátos kultúrával. Engem – Lévi-Strauss-szal – ellentétben nem ért meglepetés, amikor a „saját mocskunkkal” találtam szembe magamat; ami meglepett, az az volt, hogy miközben olvastam a könyvet, rájöttem, hogy a riksásokról is lehet a kulturális antropológiai esettanulmányt írni. Persze lehetne könnyen másról is írni, de egyrészt nincsenek sokan azok, akik hasonló dolgról írhatnának (akik igen, azok vagy még ott dolgoznak, vagy műszaki beállítottságúak és ott fel sem merül ez), tehát valamennyire egyedi lesz. Másrészt, pedig könnyen felépíthető, viszonylag sok szempont szerint tudom bemutatni a riksás „társadalmat”, gondolkodok itt a kasztrendszerre, a „törzsi szokásokra”...

Az a fajta riksa, ami itt Magyarországon és túlünk nyugatabbra, egészen az USA-ig az utcákon látható, voltaképpen egy háromkerekű bicikli, ami sokban különbözik a Távol-Keleten fellelhető „eredeti” riksáktól. Elöl egy, hátul kettő kerék található, amikhez tartozik általában teleszkóp, az utazás kényelmesebbé tételének érdekében. A riksa alkalmas arra, hogy személyeket, vagy, ha a helyzet úgy kívánja, akkor nagyobb méretű tárgyakat lehessen szállítani vele (általában maximum kettőt, vagy hármat), az utasok számára kialakított hátsó ülésen. Ez egy bőrből, vagy műbőrből készült ülés, ami inkább hasonlít egy olcsóbb fotelhez, mint egy biciklisüléshez, amin a riksa sofőrje hajtja a járművét. Itt még csak körülbelül három éve jelent meg az első cég, jelenleg három van. Ezeknek az alapítói, régi munkatársai – az öreg rókák – mind külföldön dolgoztak először riksásként, főleg Londonban vagy New Yorkban, ahol még télen is több száz riksa rója az utakat. Természetesen ezeket a városokat nem akarom Budapesthez hasonlítani, itt is lenne legalább száz ilyen járgány, ha lenne akkora turizmusa és népessége a városnak, mint a fentebb említetteknek. Budapesten még a riksázás főszezonjában is (május-

szepember közepe) csak körülbelül 30 riksa közlekedik. Azért tudok csak körülbelüli számot mondani, mert folyamatosan amortizálódnak a járgányok, és érkeznek újak, annak ellenére, hogy nem olcsó mulatság, 500.000-2.500.000 forintig terjed az áruk, persze attól is függ, hogy használt-e és, hogy milyen típusú. Az is közrejátszik még a tudatlanságomban, hogy 3 cég van jelenleg Magyarországon, ennek mindegyike Budapesten üzemel, de csak egyszerre egy helyen tudtam dolgozni. A rivális cégek, pedig mindent megtesznek azért, hogy a „hadititkokat” megtartsák maguknak.

A három cég, név szerint: Pedicab, Triáker, RKV nagyjából egy időben jöttek létre. A nehéz kezdetek után a Pedicab és az RKV egy telephelyre költözött. A Triáker pedig gyakorlatilag egyedül maradt. A rivalizálás is ennek megfelelően zajlott: A Pedicab és az RKV talán a közös telephely miatt a Triákerre egy misztifikált ellenségként tekintett. Persze ez nem azt jelenti, hogy olyan összetűzések voltak a főnökök között, mint a szerződött taxisok és a taxis hiénák között, hanem inkább olyanok, mint amilyenek Coca-Cola és a Pepsi Cola párbajában is előfordulnak. Ennek oka nyilván a szűkös, de még kiéptetlen piacon való nem osztozkodni akarás volt. Csak egy példát említek: 2010-ben csak a Triáker riksái hajthattak be a Sziget Kft által szervezett fesztiválokra teljesen a főbejáratig. Egy kívülálló számára ez lehet, hogy nem nagy szó, de mivel a riksások gyakran jóban vannak egymással úgy is, hogy nem egy cégnél dolgoznak, kiderült, hogy amíg a Pedicabes és RKV-s sofőrök nem mehettek be a Balaton Sound fesztivál területére – ugye a kizárólagosság miatt – és úgy kerestek átlag napi 10-20 ezer forintot, addig a Triákeresek, akik behajthattak, kerestek átlag 25-40 ezer forintot. Ha egy kicsit visszatérhetek a Colás hasonlatra, akkor ez itt olyan volumenű dolog, mint az, hogy kinek a termékeit árulja kizárólagosan a McDonald's. Az ilyeneket leszámítva nem volt komolyabb konfliktus a három cég között, a sofőrök – egy-két kivételtől eltekintve – nagyon jól kijöttek egymással. A Pedicab egyébként körülbelül 18, a Triáker 7, és az RKV 5 járművet birtokol. Én a nyár során RKV-sként, de a Pedicab riksáin dolgoztam. Lényeges különbség a kettő között, hogy még az egyiknek 150 kilós motor nélküli, maximum két személyes németországi monstrumai voltak, addig

a másiknak 85 kilós, 2-3 személyes és könnyen kormányozható amerikai pedicabjei. Csak, hogy ne maradjon tisztázatlan rész az írásban; a Pedicabtól bérelt az RKV 5 darab riksát a nyárra, hogy bírják a megrendeléseket, a Pedicab pedig a jó kapcsolat miatt áldását adta az üzletre.

A pénz a következőképpen került a céghez (és a sofőrökhöz): A sofőr kivitte a riksát a belvárosba, ahol sok a turista. Ott vagy ő szólogatott le embereket, vagy őt szólították meg. Ha beültek hozzá, akkor mondott egy árat. Például egy Vörösmarty tér – Fővám tér táv átlagosan 3000 forintba került két személynek, egynek 2000, amire még – ha a sofőrnek szerencséje volt – jött a borralaló. Egy egyórás városnézés 40 euró volt kettő, és 20 egy személynek – ez valamilyen szinten alkuképes ár volt. A befolyt összeget fuvar végén a fuvarlapba be kellett írni, ez alapján kellett nap végén elszámolni a főnökkel. A borralaló nem számított bele az elszámolási alapba. Így előfordulhatott az is, hogy valaki egész nap 0 forintot keresett, de az is, hogy egy nap 50 ezer forintot tett zsebre (nagyon ritkán). Az alap felét kapta a cég, a másik felét a sofőr. A cég a pénzért cserébe szerelőket küldött, ha a riksa lerobbant, vagy defektet kapott, telefonon egyeztetett ügyfeleket és karbantartotta a járgányokat és természetesen a munka idejére kölcsön is adta. Azonban nem minden sofőr írta meg teljesen becsületesen a fuvarlapot. A legjellemzőbb csalási forma az volt, hogy kevesebb bevételt írtak be, mint amennyi volt, így kevesebb pénzt kellett felezni, a fennmaradó összeg pedig 100%-ig az ő tulajdonába került. Ezen kívül voltak fix fuvarok/túrák is, amit a cég szervezett, általában 1500 forintos órabérért, ahol nem lehetett csalni, mert a főnök adta a fizetést, aki a megrendelőkkel rendezte a pénzügyeket.

A zsebre dolgozó sofőrök nem voltak olyan sokan a többséghez képest, de a többség nem csak sofőr volt, hanem családtag. Itt érzem elérkezettnek az időt arra, hogy bemutassam a különböző típusait a garázsban és utcán egyaránt megtalálható riksásoknak.

Főnök: A főnök olyan riksás, aki általában külföldön kezdte karrierjét. Ide nem csak azok a főnökök tartoznak, akik hivatalosan vezetik a céget, hanem az őket segítő és ott dolgozó barátai is. A főnök reggel 10-re pontosan érkezik, hangosan köszön, mindenkivel kezecskéz, a garázsban tartózkodó, de általa nem ismert embereknek bemutatkozik. Baráti társaságának egy részét a többi főnök

és a régebbi riksások teszik ki, gyakran előfordul, hogy munkaidő letelte után is a garázsban marad. Ilyenkor kevéske alkohol mellett beszélnek meg a hétköznapokat a szokásos társasággal, néha a zöldfülű kategóriából frissen szintet lépettekkel egészülnek ki. Sokszor nem is olyan kevéske az alkoholmenyiség.

Nagyon jól ért a riksákhoz, múltjából kifolyólag. Ezért néha láthatjuk szerelni, ha nagyon unatkozik. Viszont nem sofőröködik, csak akkor, ha kevés a munkaerő, vagy, ha a közeli boltba kell kimeneni. Ezen kívül még új sofőrök oktatásánál sem, ilyenkor, ha az új sofőr nem tud valamit, akkor ujjal mutatgatja, hogy mit kellene csinálni. Van egy-két kivétel, akinek nincsen riksás múltja, de rá is vonatkozik minden állítás a riksához értés kivételével. Ezt grafikai és webes programozói ismeretekkel kompenzálják. Fix fizetésért dolgoznak. Ha előfordul esetleg olyan, hogy nincsen bent senki közülük, akkor a garázmester felel a garázsért, ő ad instrukciókat a sofőröknek, ha kell.

Garázmester: funkcióját tekintve olyan, mint az autószervezekben az autószerelő, csak egy kicsit sokoldalúbb. Két műszakban (10-18/18-04-ig) dolgozik, fix fizetésért, ezen kívül, ha kimegy sofőröködni, felezés helyett csak a bevétel harmadát kell leadnia. Ezért cserébe az általános karbantartáson kívül mentenie, és a helyszínen szerelnie is kell a terepen tönkrement riksákat. Az új riksások oktatását és szűrését is ők végzik. Régebben, a riksás idők előtt, kerékpár-szervizeléssel foglalkoztak, vagy az elsők között kezdtek el Pesten riksázni, aktív bringások.

A garázmesterek már a műszakkezdés előtt bent vannak, kávé szürcsölve és morcosan fogadják a sofőröket. Az újakat zöldfülűnek hívják (később én is ezt a kifejezést fogom használni), gyakran szidják őket és nyavalyognak a velük kapcsolatos, számukra magától értendő dolgok miatt. Bár néha kedvtelenül és bunkón fogadják az embert, de az egy-másfél hónapnál régebbi sofőröknek szívesen segítenek, legyen szó a riksa indulás előtti ellenőrzéséről, vagy a garázsban található szolgálati csocsó használatáról, ha éppen nincs meg a négy ember hozzá.

A társasági szokásaik, baráti körük egy kicsit jobban kötődik a riksázáshoz. A népszerű közösségi site-on, a Facebookon létrehozott profiljuk is ezt tükrözi: feltöltött képeik között nagy mennyiségben vannak munka közben, és riksán készült képek. A baráti körük a bringás spanokkal és a riksások közül

pár emberrel egészül ki a főnökökhöz képest. Szabadidejük nagyrészt is a garázsban töltik, bulizni is gyakran járnak együtt, de gyakran mulatnak a főnökökkel is.

A garázmester ritkán kerül összetűzésbe a főnökökkel, ezeknek az összetűzéseknek az oka általában a fizetés. Gyakran konfrontálódnak viszont a kislefőnökkel, aminek oka általában a kislefőnök nagy szája.

Sofőrök/ Riderek: *rider*nek az öreg rókák hívják a sofőröket, ezt olyan angol nyelvtérületről hozták magukkal, ahol a budapesti riksázás előtt sofőröködtek, konkrétan sajnos nem tudom, hogy az Egyesült Államokból, vagy Angliából vették-e át. Ezek között nehéz hierarchikus sorrendet felállítani, az utolsó hellyel nincsen gond, mert ők ugye az újonnan érkezettek, a zöldfülűek. Mivel a kislefőnököket az előbb említettem, velük kezdem a bemutatást. Még annyit mondanék el, hogy a fizetése itt mindenkinek a felezéses módszeren alapul, tehát teljesítménybéres.

Kislefőnök /ahogy a többi sofőr és garázmester hívja őket, seggnyaló/: semmivel sem különb, mint egy sima riksás. A különbség annyi, hogy ez a szűk réteg többet gondol magáról, mint ami, és ezt érezteti a többi riderrel is. Innen ez az obszcén megnevezés. A kislefőnök ugyanazt a munkát végzi, mint a többiek. Ez kiegészül azzal, hogy önszántából jelenti a szabálytalanságot a főnököknek, például, ha valaki pihenőidőben dohányzik a hátsó ülésen, vagy ott eszik. Az ilyen dolgok pénzlevonással járnak, ezt a kislefőnök is tudja, de ez szemében nem kiszúrás jelent a másikkal, hanem a főnöknek való megfelelést. A jelentések hatására hiheti azt magáról, hogy felette áll a többieknek. Ezért parancsokat osztogat olyan dolgokban, amit egy zöldfülű is el tud dönteni az első nap után, a szemtelenebb kislefőnökök még az öreg rókákat is beosztottjaiknak tekintik. A kislefőnök fontoskodó kérdéseivel gyakran bombázza a főnököt, ennek oka megfigyelésem alapján a minél gyakrabbi kapcsolattartás és a bizalmas viszony kiépítése a felsőbb szint felé. Neki nem parancsolhat garázmester, ő is annak képzei magát. Ezek miatt nem kedveltek az ide tartozó riderek.

A kislefőnökök rövidebb ideig maradnak a cégnél, ha kudarcot mond a felsőbb szintek meghódítása, akkor továbbállnak, hogy valahol máshol kezdjenek hasonló „karrierépítésbe”. Átlagos munkaviszonyuk négy-öt hónapig tart, de volt már példa beszámoló

alapján másfél évre is. A másfél évig ott dolgozó kislefőnök – nevezzük Marcinak – igazi minta lehetett volna a többi kislefőnök-újoncnak. Szépen haladt a karrierje, de ami másfél év után elkerülhetetlen, az az, hogy néha nem tudott különbséget tenni aközött, hogy minek gondolja magát, és hogy kicsoda ő valójában. A kirúgásához is egy ilyen hiba vezetett: egy főnök hozzátartozójával beszélt olyan hangnemben – amelyet egyébként még egy főnök sem engedett meg magának senkivel azelőtt –, ezért rögtön ki lett dobva onnan szó szerint. A kislefőnök azzal magyarázta tettét, hogy a szabályoknak megfelelően járt el és ezért küldte ki az illetőt onnan. Ő a főnököknél is jobban betartja a szabályokat.

Öreg róka: Őket akkora tisztelet övezi, mint a főnököket, ez abból fakad, hogy nagy részük régebb óta riksázik, mint a főnökök. A kislefőnökökkel ellentétben nem tepernek, ők a riksázáson kívül nem akarnak semmi mást, ha valamibe beleszólnak, akkor azt azért teszik, mert valaki tényleg elrontott valamit. Gyakran mondják rájuk, hogy a nyeregből mennek nyugdíjba; sokan közülük télen is dolgoznak riksásként. Páran itt maradnak Pesten, de nagyrészt kimegy Londonba, vagy Berlinbe, mert ott állításuk szerint még télen is meg lehet keresni legalább 20 ezer forintnyi eurót, vagy fontot. Néha előfordul, hogy az itthon maradottak más jellegű alkalmi munkákat is vállalnak. Baráti körükről nem sokat tudni, de az biztos, hogy a garázsban mindenkivel jóban vannak. A zöldfülűket leginkább ők szokták segíteni, ellátják jótanácsokkal, hogy hol igen és hol nem érdemes drosztolni, körülbelül milyen árakkal dolgozzanak, hogyan alkudjanak, hogyan építsenek fel egy túrát. Otthonosan mozognak a garázsban, a javítások nagyrészt ők is meg tudják csinálni. Saját riksájuk van, ami azt jelenti, hogy csak ők használják. Az öreg rókákhoz szokás sorolni azokat a ridereket is, akik bár nem dolgoznak ott években mérhetően, de a hét 6 napján dolgoznak már legalább egy fél éve, rájuk is igazak azok az állítások, amik az öreg rókákra – a rengeteg tapasztalatot leszámlálva, nekik „csak nagyon sok” van.

Rider: a sima ridernek az a sofőr számít, aki legalább negyed éve dolgozik ott, és tudja a nevét a fentebb említett csoportok tagjai. Ez sokszínű réteg, általában fizetés-kiegészítő felnőttekből, és albérlésre, vagy tandíjra gyűjtő diákokból áll. Csak főszezonban (május-szeptember közepe) lehet velük találkozni, közben a fő tevékenységeikre koncentrál-

nak. Előfordul, hogy bekerülnek a tapasztaltabbak társaságába, ilyenkor néha-néha visszanéznak télen is, csak hogy megnézzék, mi a helyzet a garázsban.

Zöldfülű: a zöldfülű attól eltekintve, hogy kezdő riksás, tulajdonságai teljes mértékben megegyeznek a fent említett sima riderrel. Gyakran célpontja a garázmester szitkozódásának/tréfáinak. A zöldfülűek harmada lép tovább általában a rider szintre, a többiek nem bírják, vagy találnak más munkát.

Én májustól október végéig dolgoztam riksásként. Ez alatt az idő alatt sima rider lettem, heti

átlag 2-3 munkanappal. A társaság, amit megismertem ott, tényleg hasonlított egy családra. Pénzkereseti lehetőségnek nem volt rossz, és a hangulat is jó volt, általában. Nem éreztem magamat családtagnak, annak ellenére, hogy barátságokat kötöttem, ennek az lehetett az oka, hogy a többiekkel ellentétben a nyaram teljesen be volt táblázva, nem volt időm lazítani munka után, beülni egy sörre a többiekkel, stb. Ennek oka a zenekar, a barát nő és három baráti társaság volt. De ezt már nem az én tisztem megítélni, nem tudom, hogy kívülről milyennek látták ezt és hogyan ítélték meg a többiek.



*Ruhatisztító és tulajdonosa
Edith Pezdika osztrák fotográfus munkája.*

Ausztrics Andrea

AZ ELTŰNT HIÁNY ÉS AZ EMLÉKEZÉS-REPERTOÁR¹

Az eltűnt hiány nyomában egy tanulmánykötet, *Az emlékezés formái* alcímmel. A Gantner B. Eszter és Réti Péter által szerkesztett könyv, ahogyan a címe is mutatja, az emlékezet különböző megjelenési műfajait, lehetőségeit és korlátait mutatja be. „Nagyszüleink halála óta a kérdés számunkra így hangzik: hiányzik-e még az, ami eltűnt?” (7. old.) olvasható a szerkesztők által írt Előszóban. A szerzők kérdésfeltevéseikkel az emlékezés időről-időre történő alakváltozásait próbálják nyomonkövetni a különböző művészeti ágak, irodalom és film nyelvén megjelenő alkotások interpretálásával. Tartalom szerint a kötet négy fő témára oszlik: film, képzőművészet, narratíva és emlékezés-politika.¹

Fehéri György Berlinben élő irodalomtörténész és esztéta tanulmánya alkotja a filmről szóló részt, amely bemutatja a német, amerikai és magyar holokauszt témájú filmművészeti alkotásokat. A szerző arra keresi a választ, vajon készül-e még a jövőben Magyarországon olyan film, amelynek témája a holokauszt, mint a magyar történelem egy epizódja és nem „a zsidó sors”. *„Auschwitz számunkra most már megváltoztathatlanul az ember lényegéhez tartozik, ha a film, vagy kiszélesítve a kört, ha a holokausztról szóló filmek, könyvek képesek beteljesíteni küldetésüket, nézőikben és olvasóikban minden, a téma alaptermészetéből adódó és az ábrázolást elkerülhetetlenül kísérő hiányérzet mellett ott kell ezentúl lennie, be kellett égetnie magát annak a fájdalomnak, amelyről Jean Améry is beszélt; és aminek sajkása, tehát maradandó léte – talán egyben egy bizakodó pillantást is megenged abba a jövőbe, amikor majd a holokauszt túlélő tanúi nélkül kell megpróbálnunk Auschwitzról bármit is megértenünk, vagy éppen elmagyaráznunk”* (27. old.). Fehéri kérdésfeltevésében újra és újra felbukkan, hogy egyáltalán lehetséges-e utólag rekonstruálni egy olyan világot beállított képek segítségével, amely megjelenítésével kapcsolatban olyan sok vélemény látott napvilágot. Az ábrázolhatatlan, és a megszorításokkal, de ábrázolható kategóriák palettáján mozgó szerző a lehetetlen, de mégis muszáj mellett teszi le voksát, miközben állandóan figyelmezteti is az olvasót arra, hogy igen, de min-

dig is hiányérzetet maga után hagyva lehetséges. Ez pedig még csak ez elméleti kérdéskör, amely mellé beemeli a gyakorlati oldalát a témának, miszerint mit is mutathat meg egy film az eseményekből, mire van felkészülve a néző, mi a megértés a jelen esetben. Végzavában a konkrét példákon keresztül jut el arra a következtetésre, hogy még mindig szükség van újat alkotni ahhoz, hogy a magyar társadalom végre szembenézzon a holokauszt ideje alatt történetekkel.

A második tematikus blokk a képzőművészet, amelyben Turai Hedvig, Berger Ágnes és Orbán Katalin tanulmányai olvashatóak. Berger Ágnes az Emlékező Macskakövek magyarországi bevezetésének vezetője, amely akció Gunter Demnig német művész nevéhez kapcsolódik. Az Emlékező Macskakövek az emlékezés egy újfajta lehetősége, amely a betonba kötött táblák segítségével örökíti meg a holokauszt áldozatok nevét utolsó ismert lakóhelyük előtt. Ezt a tanulmányt azért nem részletezem bővebben, mert ez egy leíró szöveg magáról a projektről, egyetlen kérdése, hogy lesz-e vajon folytatása ennek a kezdeményezésnek, miután a támogatás végetért, vagy sem. A többi elméleti problémát tárgyaló műhöz képest ennek a tanulmánynak a jelenlétét nem éreztem megalapozottnak.

Orbán Katalin irodalomtörténész *Látástól Vakulásig: a holokauszt és szeptember 11. Vizuális reprezentációja két képregény tükrében* című munkája Art Spiegelman két kötetét hasonlítja össze. A tanulmányból fény derül arra, hogy a szerző szerint a *Maus* egy olyan vizuális stratégiát követ, amely a képiséget problematizálja a holokauszt traumájának összetett értelmezési keretein belül. *A tornyok helyének árnyékában* kapcsán az általa kiemelt és fontosnak tartott tablószerű megjelenítés a szerző szerint lelassítja az idő és az elbeszélés folyamatát, ezzel erősítve az emlékmű-jellegét. Mindkét művel kapcsolatban kiemeli a vakság fogalmát, amelyre az első esetben azért van szükség, hogy a vizualitás terhe nélkül „láthassuk” a holokausztot és annak katasztrófáját. A tornyok esetében a belső látással ellentétben az érintés szerepét emeli ki, amely egy új perspektívát nyit annak az eseménynek az interpretálásánál, amelyet a „történelem legtöbbet fényképezett katasztrófája”-ként említ (69. old.). A

¹ Gantner B. Eszter – Réti Péter szerk.: *Az eltűnt hiány nyomában. Az emlékezés formái*. Nyitott Könyvműhely, Budapest, 2009. 188 oldal.

tanulmány egyértelműen figyelmeztet arra, hogy a felgyorsított megemlékezések elébe mennek a történetivé válás folyamatának, amely nem tesz jót sem az interpretációs lehetőségeknek, sem a befogadásnak.

Turai Hedvig művészettörténész *Emlékkö, botlatókő, próbakő Holokausz és kortárs művészet* tanulmányára egyfajta összefoglaló alkotásként tekintek a holokausz képzőművészeti bemutatásával kapcsolatban. Amellett, hogy ő is ír az előbbi két tanulmány által feldolgozott témákról, számos más műalkotást felsorakoztat és elemez. Miközben olyan gondolkodók téziseit ismerteti, mint Adorno, Moxey, Blanchot vagy Eaglestone, az ő segítségükkel teszi fel a kérdést, hogyan és miként emlékezhetnek a különböző generációk a holokauszra. „Aki a holokauszttal foglalkozik, az mindent érint. ...a fotóhasználatot, a hitelesség problematizálását, dokumentum és fikció közötti határokat, az archívum, a múzeum magától értő objektivitásának kétségbevonását is” (61. old.). Összefoglalásában az áll, hogy a holokausz az eddigi eszközrendszerekkel, művészettörténeti módszerekkel nem értelmezhető, és ezért is született meg egy új kategória, a posztmodern.

A narratíva kapcsán öt szerző munkájával ismerttet meg minket a kötet. Varga Péter az ELTE Germanisztikai Intézetének docense, Bán Zsófia az ELTE Amerikanisztika Tanszékének docense, Kovács Edit a Debreceni Egyetem Germanisztikai Intézetének adjunktusa, Pécsi Katalin a budapesti Holokausz Emlékközpont kulturális és alternatív oktatási igazgatója és Horváth Rita irodalmá, történész a szerzők.

Bán Zsófia és Kovács Edit tanulmányai Winfried Georg Sebald író *Kivándoroltak és Austerlitz* című regényeihez nyújtanak értelmező leírást. Mindkét szerzőnél a fényképek regényben betöltött szerepéről és az emlékezet különböző konstrukcióiról van szó. Bán szerint a sokféle vizuális médiumok használatával Sebald beemeli azt a Walter Benjamin-i gondolatot, miszerint a fénykép olyasvalamit is megmutat, ami nem volt készítője szándékában. Ezt optikai tudattalannak nevezi, amelynek segítségével olyan dolgokat vagyunk képesek látni, amit mi magunk a kontextusnak köszönhetően képzelünk oda. Kovács is felelegeti Benjaminget, mellette Barthes és Sontag nevét is, ahol „az ember időbeni egzisztenciájának linearitását kérdőjelezi meg” (128. old.) és kijelenti, hogy „a szellemjárás és -idézés fotográfiai metaforája Sebaldnál ily módon

a holokauszttal összekapcsolódva imperativikussá válik” (128. old.).

Horváth Rita Kertész Imre életműve kapcsán megállapítja, hogy Kertész a traumaelmélet kontextusában a tanúskodással, az emlékezettel, a visszaemlékezéssel és megemlékezéssel foglalkozik. Az értéktéremtés egyértelmű célként fogalmazódik meg nála, amely szerinte a „művészi formába öntött, írásbeli visszaemlékezés”-ként (155. old.) valósulhat csak meg, nem pedig a szóbeli tanúvallomások útján. A művészi formába öntött alkotásokat azért részesíti előnyben, mert azok által a történelmi trauma „a kultúra (vagyis) az alkotás (és nem) a neurózis (vagyis) a rombolás formájában él tovább” (155. old.).

Pécsi Katalin a női írók, hangok bemutatásával valami hasonlót érint, mint Horváth Rita Kertészszel kapcsolatban, ez a kifejezőmód. Ahogy megismerhetjük az egyes művekben Kertész és főhősei hangját, úgy Pécsi szerint fontos, hogy a gender kutatás kevésbé ismert részével, a női holokausz írókkal is megismerkedjünk és megértsük, hogy mitől más az az emlékezés, amint az ő közvetítésük által élhetünk át. A tanulmány részletesen foglalkozik egyének fennmaradt írásaival és olyan témákra hívja fel a figyelmet, amivel eddig a férfi kánon nem foglalkozott.

Varga Péter a holokausz utáni zsidó német irodalom három nemzedékét mutatja be és ismerteti könyveiket. A legfontosabb témaként a hallgatáshoz való viszonyt említi, illetve az elnémulás és a hallgatás megtörésének folyamatos váltakozását. Véleménye szerint a túlélők kihalásával a személyes emlékezet átalakul egy kollektív kulturális emlékezetté. Egy paradigmaváltást, újrakezdést hoz a német irodalomba a holokausz utáni második generáció megjelenése és térhódítása. Varga konkrét példákon keresztül mutat rá a német irodalom változásaira, de megállapításai általános érvényűek, ugyanazon kérdésfeltevéseket és lázadási kísérleteket említi meg, mint ami Európa más országaiból származó zsidóság irodalmi munkáiban végigkísérhető.

Az emlékezés-politika az utolsó blokk, amiben Gantner B. Eszter jogász, történész és egyben a könyv egyik szerkesztőjének tanulmányát olvashatjuk *A hallgatás évtizede. Az NSZK az 1950-es években* címmel. Számomra meglepő volt, hogy miért is került bele ez a tanulmány a kötetbe, illetve hogyan illeszkedik egy történeti munka önmagában az eddigi tanulmányok sorába. Általában nem kritérium, hogy egy tanulmánykötet egyes részei teljes egység-

be forrjanak, ezért az elemzések nem is szokták említeni, amennyiben kilóg egy-egy darabja, de véleményem szerint ebben az esetben valóban ez az egy elkülönül a többitől. A másik oldalról nézve fontos, hogy megismerjük azt a történelmi kontextust, amikről a többi munka szól, és néhol hézagosan hagyja azt, ami esetleg magyarázatra szorulna, de ha ezt az elvárást követték volna a szerkesztők, ennek a bloknak szintén több része lenne. Mindenesetre az NSZK történetéből kiderül „a múlttal és egyben a német társadalom önmagával való szembenézésének állomásai, a hallgatás és a hallgatás megtörése, a felismerés és a kényszerű szembenézés fáradságos folyamata” (176. old.). Ezek az állomások nagyon emlékeztetnek a filmben, a képzőművészetben és az irodalomban más szerzők által használt állomásokra. Ennyiben találtam kapcsolatot az emlékezőspolitika és a többi blokk között.

A könyv végére érve úgy gondolom, hogy a hiány megjelenítésének teljes repertoárját végigjárták a szerzők különböző tanulmányaikban. A kötet írói

bevezettek minket az ábrázolhatóság kérdéskörébe és megmutatták, hogyan lehetséges ez különböző műfajok segítségével. Arra a kérdésre kerestük a választ, hogy a holokaust láttatható és érzékelhetővé tehető-e, és ha igen, akkor ez emlékezéssé alakul-e át a művek segítségével. Az emlékezés pedig képes-e betölteni azt a hiányt, amint emberek, közösségek eltűnése után érzünk?

A tanulmányok kapcsán valami furcsa keveredést éreztem a fizikai és a szellemi jelenlét/eltűnés értelmezésének. Természetesen egyik a másik nélkül nem létezik, de mégis azok, akiket a holokaust tragédiája nem érint személyesen, nem hiszem, hogy egy-egy embercsoport vagy egyén fizikai hiányára, eltűnésére asszociálnának, sokkal inkább egy szellemi veszteségre. Ez a szellemi veszteség ott van minden egyes irodalmi, film- és képzőművészeti alkotásban, amely a mi szemünk számára láthatatlant akarja láthatóvá tenni. A kötet az emlékezés-stratégiák széles repertoárjának felvonultatásával méltó emléket állít az ábrázolhatóság lehetséges kérdéseinek és válaszainak.



*Villamosmegálló, Haltestelle
Edith Pezdika osztrák fotográfus munkája.*



*Gosausee /Felső-Ausztria/
Eduard Pezdika osztrák fotográfus munkája az 1930-as évekből.*

Dobos Emese

KÖNYVISMERTETÉS

STEFANIE LOTTER: ELIT KULTÚRÁK – ANTROPOLÓGIAI MEGVILÁGÍTÁSBAN¹

Közel harminc éve vártuk Chris Shore és Stephen Nugent „Elit kultúrák” c. könyvét. Harminc évvel ezelőtt ugyanis Laura Nader kijelentette, hogy az antropológusoknak felsőbb szinteken kellene kutatniuk, és azt is megindokolta, hogy miért csak igen kevesen teszik ezt: „az antropológusok olyasmit szeretnek tanulmányozni, ami tetszik nekik, és az tetszik nekik, amit kutatnak, és összességében a gyengébbeket kedveljük jobban” (Nader 1972:303). Nem sok változott Nader fenti megjegyzése óta, az elmúlt harminc évben az antropológia igen elhanyagolt területe volt az elitkutatás. Mindez Marx, Weber, Pareto, Mills, Althusser, Foucault és Bourdieu jól megalapozott és vonzó elméleti alapvetései ellenére is elmondható.

Az „Elit kultúrák” előtt két kísérlet volt a 90-es években az elit antropológiai kutatására. 1993-ban a *Journal of Contemporary Ethnography* egy különi kiadása foglalkozott a témával, s mintegy a „karosszékanantropológia” kiterjesztéseként a szervezeti antropológia tárgykörének keretén belül vizsgálták a kérdést. A 2000-ben João de Pina-Chabral és Antónia Pedroso de Lima által kiadott kötet foglalkozik továbbá az elittel, mely a dinasztiák, a családi támogatás és a bizalom fontosságát jeleníti meg. Ebben szerepelt egy érdekes cikk a Bush családról, melyet George E. Marcus írt, aki ugyancsak publikálta az „Elit: etnográfiai kérdések” (*Elites: Ethnographic Issues*) c. munkát, amely Abner Cohen „Az elit kultúra politikája” (*The Politics of Elite Cultures*) mellett az egyik legfontosabb monográfia a témában.

Ami azonban kiemelkedővé teszi Chris Shore és Stephen Nugent *Elit kultúrák* című munkáját, hogy nem a hagyományos vezetésre, kasztokra és királyságokra, és nem is a szervezetek antropológiájára fókuszál. Ehelyett azt a kérdést teszi fel, hogy az antropológia miként járulhat hozzá annak megértéséhez, hogy az elit hogyan működik, és milyen eszközökkel próbálják definiálni és fenntartani az identitását, státuszát. Ezen típusú kérdések a teljes

köteten végigvonulnak és etnográfiai példákat hoznak fel Észak- és Dél-Amerikából, Dél- és Délkelet-Ázsiából, csakúgy, mint Afrikából és az Egyesült Királyságból. A könyv 15 fejezetből áll, három részre osztva, ezen tematikus egységek előtt Chris Shore kiváló bevezetést nyújt a tárgykörbe és áttekintést a kötet témáival kapcsolatban. A módszertan tekintetében Shore azt állítja, hogy az antropológia elensúlyozásaként tekinthető az elit tanulmányozása. Kihívó etikai kérdéseket tesz fel a cenzúrával és a tanulmányozottak jogaival kapcsolatosan. Lehetőséget ad továbbá az elméleti keret visszaállítására – amely a posztmodern irányzatokból hiányzik – azáltal, hogy a gazdaság, a politika és a társadalmi változások szociológiai és történelmi elemzésére fókuszál.

Az első rész, az „Elit, politika és periféria”, öt tanulmányt mutat be a posztkoloniális elit kérdéskörével kapcsolatosan és megvitatja a régi elit reakcióját a politikai hatalmi változásokra, továbbá betekintést nyújt a marginalizált csoportok elitje körüli kérdésekbe. A tematikus egység első tanulmánya John Gledhill Mexikóról írt munkája, ahol a társadalmi reform nem jöhet létre, mert egy új rendszer akadályozná az elit magántőke-felhalmozását, a régi elit továbbra is uralja a pénzügyeket és a politikát. A következő cikkben Stephen Nugent ismerteti azokat az intézményi követelményeket, melyek révén a helyi elit kialakulhat. Amazóniában az elit a koloniális szerveződés és a későbbi gazdasági globalizációt sürgető közösségek mellékterméke, míg helyi szinten a városi mintára kialakított szociális különbségek révén jött létre. Nugent szerint az elit, mint különálló csoport, kevésbé kötelezhető egy antropológiai kutatással való együttműködésre. Az elit tanulmányozásának ezért, a korábbiakhoz hasonlóan, vagy a megközelíthető elit-populáció hagyományos módszerekkel való tanulmányozására kell korlátozódnia, vagy egy új perspektíva követése által a hatékony elit-kutatást kell célul tűzni, amely azonban technikailag vagy megoldható, vagy sem. Penelope Harvey cikke példa arra, amit Nugent „megközelíthető, ám perifériás státuszú elitnek” nevez. A cikk a perui mesztic kereskedőkön keresztül mutatja be, hogy a helyi elit hogyan gyakorol kontrollt a vidéki állami intézmények felett az Andok

¹ Chris Shore & Stephen Nugent (eds). *Elite cultures: anthropological perspectives*. ASA Monographs No 38. London: Routledge, 2002. Lásd még: *Anthropology Matters Journal* 2004, 6 (1).
On-line: <http://www.anthropologymatters.com>

déli részén. C. W. Watson cikkének témája a köz-igazgatási, katonai és politikai munkaköröket betöltő régi elit új elitté alakulása (ezt a témát Nugent Amazóniával kapcsolatos cikke is tárgyalja), amely viszont az értelmiségi munkaköröket uralja Indonéziában, ahol a több szálon kötődő elit-csoportosulások szövetsége döntötte meg Suharto elnök hatalmát. Olvasható továbbá Jonathan Spencer tanulmánya a Sinhala buddhista nacionalizmusról Sri Lankán, amely az elit folytonosságát mutatja be azon általánosan elterjedt nézetekkel ellentétben, melyek szerint az új elit a régi, Angliát támogató elit helyébe lépett. Spencer elemzése rámutat, hogy a brit koloniális társadalom hogyan erősítette meg a kicsi, családi kapcsolatokon alapuló elit status quo-ját, amely a mai napig domináns szerepet tölt be a politikában.

Amíg az első tematikus egység azt mutatja be, hogy az elit hogyan képes egy társadalmi területről egy másikra váltani a státusz feladása nélkül, addig a második rész, az „Elit, hegemonia és hagyomány” azt vizsgálja, hogy milyen stratégiákkal tartják fenn a státuszukat azáltal, hogy történelmet és hagyományt teremtenek és ezt fenntartva igazolják elkülönülő pozíciójukat. Elisabeth Tonkin csakúgy, mint Michael Rowland, összehasonlító tanulmányokat írt. Tonkin azt mutatja be, hogy két különböző bevándorló csoport (a fehér brit telepesek és a fekete amerikaiak) hasonló ideológiát használt pozíciójának igazolására Kenyában és Libériában; míg Rowland az elit újratermelődését vizsgálja Maliban és Kamerunban. Rowland arra a következtetésre jut a két országgal kapcsolatban, hogy míg Maliban a nacionalizmus talaján építi ki az elit a pozícióját, addig Kamerunban inkább az autokratikus hatalom révén. A következő fejezetben Sandra Evers a madagaszkári Betsileo elitéről ír, akik annak ellenére, hogy a közelmúltban érkeztek az országba, ősi sírkövekre hivatkozva a föld tulajdonosainak tekintik magukat, s ilyenén módon az időtlen múltra építve vélik igazoltnak jelenlétüket. Laura Peers egy érdekes városantropológiai példát mutat be, amelyben azt tárgyalja, hogy a bennszülött amerikaiak és az első kanadaiak hogyan váltak „örökös elitté” egyes észak-amerikai telepeken. Grant Evans zárja a hatalomról és legitimitációról szóló második részt egy laosi példával, ahol az elítelt és száműzetett királyi uralkodó réteg által hagyott ürt egyre inkább betölti a volt szocialista kormány, mely saját legitimitásának igazolását keresi.

Az utolsó tematikus egység, az „Elit, értelmiség és kapcsolatok” három alfejezetből áll, melyek kö-

zül kettő az Egyesült Királysággal foglalkozik. John Eade azon társadalmi központokkal foglalkozik, melyek a katolikus egyházhoz tartozó oktatási intézményekhez köthetők. Egy érdekes fordulat, hogy egyre növekszik a bevándorló családokból származó diákok száma, akik főként katolikus országokból jöttek, úgymint Lengyelország, Kolumbia és a Fülöp-szigetek. Monica Konrad kiváló tanulmánya egy másik területre kalauzol minket, a bioinformatika és a molekuláris biológia területének bemutatása révén. Felvázolja továbbá a több helyszínen végzett te-repmunkával kapcsolatos módszertani problémákat a színészek kapcsolati hálója és az információ-áramlás tanulmányozása révén. Konrad egy alkalmazott antropológiai nézetrendszert képvisel, és azt javasolja, hogy az antropológusoknak be kell jutniuk olyan etikai bizottságokba, amelyek azt vizsgálják, hogy a tudósok és mások milyen eszközökkel hozzák létre a jövőbeli politikai napirendi pontokat. Ez erőteljes javaslat után Ronald Frankenberg zárja a kötetet egy rövid következtetéssel: azt a kérdést teszi fel, hogy az elitkutatás nem „az elit létezését megerősítő eszköz-e”, mely egy érdekes reflexió a kötetre.

Számomra a könyv legfontosabb alapvetése, hogy a szerzők az elit kiterjedt etnográfiai színtereken való kutatásának fontosságát hangsúlyozzák. Átfogó betekintést nyújt a témába és az elitkutatáshoz elengedhetetlen bibliográfiát is biztosít. Kiemelendő, hogy leírást ad az elitkutatással kapcsolatos módszertani problémákról, miután a közvetlen megfigyelés lehetősége korlátozott, gyakran nincs együttműködési hajlandóság, és az információhoz való hozzáférés is könnyen megtagadható. Sajnos azonban kevés szó esik a hatalmon lévő elit elérésének és a velük való többé-kevésbé tudatos együttműködésnek a problematikájáról. Az informátorok elárulásának (mely egyértelműen ellenkezik az AAA etikai kódexével) versus az elit nézeteinek képviselésének (diktátorok, nukleáris fegyverszakértők vagy abortusz-ellenzők) dilemmája további érdekes perspektívát vázolhatott volna a kötetet gazdagítandó. Reménykedem abban, hogy az „Elit kultúrák” hatására több antropológus fog elitkutatást végezni, betekintést nyújtva ezzel a hatalom működésébe, amelynek hatását eddig csak az alsóbb osztályokról szóló tanulmányokon keresztül ismerhettük meg.

Hivatkozások

Cohen, A. 1981 *The politics of elite culture: explorations in the dramaturgy of power in a modern African society*. Berkely, CA: University of California Press.

Journal of Contemporary Ethnography. 1993. Vol. 22 (1).

Marcus, G. E. 1993 *Elites: ethnographic issues*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Nader, L. 1972 Up the anthropologist – perspectives gained from studying up. In *Reinventing anthropology*. Ed. D. Hymes. New York: Random House.

Pina-Cabral, J. de – Lima, A.P. de Eds. 2000. *Elites: choice, leadership and succession*. Oxford: Berg.



Bécs látképe a Belvedere palotából
 Eduard Pezdika osztrák fotográfus munkája. A fotó 1928. augusztus 21.-én
 8.30 órakor készült a bécsi Belvedere palotában. A háttérben Bécs látható.



*Folyóparton
Frankfurt, Majna-part. Ismeretlen szerző műve az 1930-as évekből.*

Tibori Timea

HOGYAN TANÍTHATÓ A SPORTSZOCIOLÓGIA?

Igazi, keményfedeles könyve jelent meg most Földesiné dr. Szabó Gyöngyi sportszociológusnak, az elmúlt 30 év tanulmányaiból történt összeállítás. Műfaját a Szerző és a kiadó is válogatásként jegyzi, de a kötet ennél sokkal differenciáltabb szövegválogatás.¹ Egyrészt sporttörténeti dokumentumok tárháza magyar és angol nyelven, másrészt a hazai sportszociológia manifesztuma.

A szerző hosszas gondolkodást követően állította össze a könyve tartalmát. A bevezetőben indoklásokkal megfogalmazza szerkesztési elvét: feladatának tekinti a szociológiai szemléletmód egyre szélesebb és mélyebb elterjesztését a sportban, valamint a sportszociológia népszerűsítését a társadalomban. Földesiné beállítódása négy pilléren nyugszik: a sport mibenlétének megnevezésén, életminőséget formáló szerepén, az egzakt társadalomismereten, -kutatáson, és a tudományos ismeretterjesztésen.

Valós dilemma volt tehát a könyv szerkesztési elvének megválasztása. A döntés a sokszínűség mellett briliáns megoldást eredményezett: feltárulnak előttünk a hazai sportszociológia főbb kérdései: a professzionális és a kedvtelésből végzett sport hazai története, politikai, gazdasági meghatározottsága, a szervezetek helyzete, szerepe a sport preventív funkciójának mélyítésében, a sport életmódrá, életkorokra gyakorolt hatása, a deviáns jelenségek (dopping, szurkolói huliganizmus stb.). Ennek megfelelően válogatott a Szerző írásaiból, amelyet három nagy témára, fejezetre bontott. (I. Sport, életmód, esélyegyenlőtlenség, II. Élportolók, szurkolók, devianciák, III. Sport, társadalmi változások, politika).

Földesiné hitvallása pályakezdése óta töretlen: permanens jelleggel visszatér a sportélet gondjaira (az idő szerepe a sportolásban, fogyatékosok helyzete a sport világában, élportolók jelene és jövője, sportfogyasztás, mint a kulturális fogyasztás alrendszere, devianciák a sportolók és a szurkolók körében, a sport politikai kiszolgáltatottsága, a sport és a szabadidő-sport, valamint az életmód összefüggései stb.).

Figyelemre méltó a Szerző nyelvhasználat, amely végső soron a sportszociológia egyedülálló,

magyar (és angol) nyelvű, plasztikus, szisztematikus bemutatását eredményezi. A könyv kétnyelvűsége lehetővé teszi a tankönyv és a szöveggyűjtemény funkciójának közös, magas színvonalú megjelenítését.

Néhány – a sportszociológia terrénján túlmutató – tanulság, amelyet döntéshozók, sportolók és civilek figyelmébe egyaránt ajánlunk:

1./ élsport, dopping témájában a Szerző leszögezi: „Az olimpikonok származása arra enged következtetni, hogy társadalmunkban a gyermekek esélyei az élsportolói státusz elérésére csak elvileg egyenlők. A gyakorlatban társadalmi tényezők – első helyen a családi háttér is – befolyásolják, hogy egy potenciálisan tehetséges gyerek eljut-e a versenysport élvonalába. Az anyagilag és kulturálisan kedvezőbb helyzetű fiataloknak nagyobb lehetőségük van arra, hogy élsportolókká váljanak” (120. p.). A teljesítmények végtelenségig fokozását elítéli a Szerző, különösen a doppingszereket és azt az álláságos magatartást, ami hallgatólagosan lehetővé teszi az egészséget károsító szerek alkalmazását.

2./ az értékekkel kapcsolatban megállapítja: „...Magyarországon már a fogyasztás szintjén sem közkinccs, hozzáférhetősége egyértelműen korlátozott..., a sportfogyasztás már nem foglal el olyan előkelő helyet a magyar lakosság körében, mint korábban..., hamis illúzió azt feltételezni, hogy az egykor volt közel össznépi érdeklődés a sport és a magyar sportolók teljesítménye iránt töretlen és lankadatlan...” (165. p.).

3./ a jelen sportpolitikája kiüresedett, állapota több mint elkeserítő. Földesiné jogos kritikája szerint: „...a Sportstratégia... folyamata megtorpant, az érdemi munka nem kezdődött meg annak érdekében, hogy sportoló nemzetté váljunk. A sportra fordítható központi költségvetések elosztásában nyomát sem lehetett felfedezni ilyen irányú változásoknak..., a Legnagyobb vesztes ismét a szabadidő-sport lesz... Az élsportban radikálisan megerősödött az üzleti szféra befolyása..., addig a szabadidősport finanszírozását... a civil társadalomra próbálják áthárítani...” (276-277. p.).

Földesiné dr. Szabó Gyöngyi, aki a szociológiai tudományok doktora, a SE Testnevelési Kar Társadalomtudományi Intézetének professzora, a hazai

1 Földesiné dr. Szabó Gyöngyi – Gál Andrea – Dóczy Tamás: *Sportszociológia*. 2010. Budapest, SE Testnevelési és Sporttudományi Kar. 192 p.

és a nemzetközi sportszociológia kiemelkedő képviselője úgy véli, a kötet nemcsak az ő szellemi tudásának manifestuma, hanem kollégáié, tanítványaié is. Állítása csak részben igaz, mivel az alkotás mindig közösségi alapú, azonban invenciózus autor nélkül nem születhetett volna ilyen koherens mű, melynek

háttérében a Szerző több évtizedes kutatómunkája, több száz magyar és idegen nyelvű publikációkban is mérhető tudása, szakértelme áll.

A válogatott tanulmányok gyűjteménye mind a szakértők, a döntéshozók, mind a sportkedvelő érdeklődők számára kitűnő olvasmány.



Sítalpak
Eduard Pezdika osztrák fotográfus munkája az 1930-as évekből.

Gabriel Liiceanu

TÁNC EGY KÖNYVEL¹

Hogyan hatol be a szellem a világba? Egy eszme milyen csatornán át jelenik meg valakinek a közvetlen értelmében, elérve a világ átfogását – felépítve vagy lerombolva azt?

Innen a könyvek csodája: hogyan tudnak azok a lényegűségükkel minket elmozdítani onnan, ahol épp vagyunk?

Érzékelhető, hogy a világba valamikor belépett könyvek *illegalitás*ban dolgoznak. Beleillik a természetük abba, amikor Hamlet, az apja kísértetéről beszél: *old mole*, „öreg vakond”. A darab felszínre hozza nagysokára a kibontakozó esemény kimeneteletét, a világnak egy területén, ahol mi ismeretlenek vagyunk.

A szerzők a világnak a legtitkosabb ügynökei, mert: nem érthető sem az, hogyan működnek, sem az, kiknek és miért; egyáltalán nem világos, hogy miként van a világban a tevékenységüknek közvetlen eredménye. Természetesen marad a világnak szem elől elrejtett, vagy elfelejtett területe, *ők hosszú határidővel* dolgoznak.

Ami a könyveket illeti, kimondhatatlanul hallgatagnak tűnnek. Sosem jönnek elibéd. Mint egy középkori szerelemben, mindig neked muszáj fölkeresni őket és eléjük menni. A létük tiszta várakozás. Valaki föllapozza őket, így cselekedve velük, *hogyan elkezdjenek lenni?*

A könyvek hallgatása és az esedezésük kimondatlan. Ők maguk nem tudnak figyelmeztetni: „nyitottan valós a létük”. A könyvek nem sztrájkolnak azért, hogy elolvasottak legyenek. Minden, amit tehetnek, hogy az olvasók részéről – akik még nem olvasták őket – kegyelmet remélnek.

Amikor egy könyvtár falait nézem, eszembe jut a bál jelenete a *Háború és békéből*. A fölsorakoztatott hölgyek, várakozván, a falak mentén. Natasa rémülte, hogy senki sem fogja őt táncba vinni. Az arcának a megdöbbenő kifejezése „csaknem egyformán kétségbeesett és izgatott”. De akkor Andrej herceg fölűnik és fölkeri egy keringőre. „Mióta terád várok” látszik, ahogy mondja Natasa, és a mosoly megjelenik az arcán „a könnyei helyén, amelyek már-már teljesen elszomorították”. Nyomban, „remény és boldogság” helyezi a kezét Andrej herceg vállára.

Káprázatos ebben a jelenetben az, ahogy Andrej herceg véletlenül felfedezi Natasát, minthogy a beszélgetés, amelyikben részt vesz, untatja, és lényegében Bezuhov az, aki őt megkéri, hogy kérje föl Natasát. A herceg szeme korábban elnézett fölötte anélkül, hogy őt észrevette volna. Lehetett volna éppen ugyanolyan jó, elhatározván, hogy táncol; felkéri Natasa húgát, Szonját, vagy Szentpétervár legszebb nőjét, Bezuhova grófnőt, aki egyébként megnyitja a bált. A herceg tehát véletlenül őt, Natasát választja, aki reszketve vár.

Azonban őt választva és táncolva vele, Bolkonszkij ráébred, hogy valamennyi nő közül, akik részt vettek az év legfényesebb bálján, Natasa, a még csak serdülő leány „vékony és csúnya karokkal” volt a legszebb. A bálterembeli hölgyek megkülönböztethetetlen tömegében elrejtett maradt a szépsége, egyszeriben Bolkonszkij választásán keresztül *vált láthatóvá*. A herceg, aki – mondja Tolsztoj – „a korának az egyik legjobb táncosa” volt, felemeli őt, ragyogásainak tulajdon talapzatát a választása által. Alig hogy *kiválasztott* és éppen hogy *táncolván*, Natasa feltűnővé vált a szépségében.

A fölsorakoztatott könyvek, várakozván, a falak mentén. Szórakozott tekintet megy feléjük, anélkül hogy eldöntené, nevezetesen melyik felé. Mégis a kéz, amelyik előrenyúl, leemel egy könyvet a polcra és belelapoz. A tánc talán megkezdődik. Tánc egy könyvvel.

Egy könyvnek teljesen mindegy, milyen körülmények között lesz nyitott: egy könyvtárban, egy szobácskában, otthoni íróasztalon, ágyban, villamoson, egy lámpa alatt vagy vonaton. A lényeges az, hogy *olvasott* – és így a többi tárgyak között elvesző egyszerű, látható tárgyak világából megmenekített legyen. Mert bármennyire is mutatósnak lenne, a könyv mégsem létezik az ő egyszerű materialitásában. A könyv nem egy tárgy, hanem egy *olvasott* fizikum és így az egyedül létező *spirituális test* a világon.

„A könyvkereskedők, Uram, a legnagyobb kerítők. Bármelyik nap beleterelhetik az embereket valamely könyvnek a karjaiba. És mindezek tetejébe, a hasonló szeretőknek a társaságában átmulatott éjszakák után nem csak kimerített, de képzeletben is eltévelyedett maradsz.”²

¹ Forrás: Gabriel Liiceanu: Dans cu o carte. In *Declarație de iubire*. București: Humanitas, 2006:197-206.

² Shakespeare: *Hamlet* II. fölvonás 2. jelenet (ki-maradt végszó).

A könyv ragyogása az, hogy nem érvényesül önmagától. Éhség, hideg és vágy mellett nem létezik az elfojthatatlan olvasás szüksége. A könyv nem létezik „mindegyik napon” – mint a kenyér, a víz vagy a ruhák. Nem úgy olvasol, miként újra szükségét érzed az evésnek akkor, amikor megéhezelsz. A könyvvel való találkozás nem egy ösztön alapján történik. Alapjaiban, „meg történhet” e nélkül is.

A „könyvre van szükségünk” jelentése egy háziatításnak, egy *élévage*³-nak, a „fölmagasodó embereknek” eredménye. Azok, akik elérik, hogy szükségük van könyvre, fölmagasodtak és pallérozottak egy „tenyésztőtől”, és ők az embereken belül születnek úgy, amint egy új fajtája születik meg a kutya- vagy a lovaknak.

Platón gondolata a könyv védtelenségéről: valamikor beleesett a világba, elszakadva a szerzőjétől, és belép a szöveg tautologikus elnémulásába; védőbeszédet sem tud tartani az igazság értelmének védelmében, és elrejtőzni sem tud, amikor oka lenne rá. Az írott logosz a teremtetőjének jelenléte nélkül lép be a világba. Senki nincs már mellette, hogy megvédhesse őt.

A szerzőtől, aki úgy tűnik, hogy a szövegen keresztül beszél, minthogy a könyv elvált, belép a szerző helyére csendesen. Kiszolgáltatott és magára hagyott, a könyv „minden irányban mozog” és köteles támogatni mindent, amit el lehet képzelni a két véglet, a szerelmeskedés és az erőszakos nemi közösülés között, az elferdített jelentés és a legfőbb értelem között.

„Hinni a szóban” – Ha időben fel tudtunk nőni, azért volt, mert hittünk magunkban, egyesek másoknak, a szónak. Minden könyv egy gazdasági alapelv. Elraktározza a másikkal történt tapasztalatot, és ilyen módon megvéd annak ismétlődésétől. A szavak elvesztenék értelmüket, ha mindegyiknek muszáj lenne *saját felelősségére* azt csinálni, amit a többiek csináltak már előtte. Ha lépten-nyomon az eredeti alakjának megtapasztalásában élénk, akkor az életünk kétségkívül az emberek öregkora lenne. Ellenben, az emberek sohasem haladhatták volna meg a tapasztalatot, amit egy ember élt meg életében, ha mi nem „hittünk volna a szónak”. Azért, hogy haladjunk a történelemben, az embereknek muszáj volt hinniük a szóban, azaz könyveket írni és azokat olvasni.

Egy jóhiszemű feltételezés, hogy jótékonyan kedvezményező mindegyik szerző. Éppen, mert hogy az emberek előbbre jutottak, „megbízván a

szóban”, az írott szavak segítségével hazudni egy merénylet az emberiségnek címezve.

A Könyv meghatározásai. Miért olvasunk?

Az egészséges igazolás (Noica) – mert nemcsak a test, hanem a szellem is lehet „mosdatlan”, az olvasás egy eszköz, rendbe hozni magad a szellem rendjén. A könyv központi elem a mentális tisztaságban. A szellemnek is szüksége van *szabott étrendre*; „megmutatja” miként táplálod. Hogyan tudsz eldurvulni, nem olvasva.

Olvasunk, mert köztes lények vagyunk – Ţuţea: „Könyvek nélkül nem élnek, csak a marhák és a szentek: egyesek mivel nem racionálisak, másoknak meg túl nagy mértékben van még szükségük öntudati segédeszközökre”. Amikor elképzeljük a tiszta szellemet a hullám és a fény segítségével, következőképpen a „testiség” felé fordulunk, mivel tényleg lehetetlen megértenünk az összeköttetés közvetenségét egy rendszerben, amelyikben a test nem létezik. Innen tekintve, a szó – írott és beszélt – a kegyvesztés állapotának ügyes javítása (de nehézkes és hosszadalmas, ha összevetjük a hellyel, ahonnan leestünk), pedig a könyvek, az isteni összeköttetéshez képest nem mások, mint alkalmi mankók a járásban, a közvetíttelen teljesség felé.

Az eltávolítatlanodás alapelve. – „A könyv egy eszköz, amivel szóba állhatsz a távollévőiddel” (Noica). – „A könyvek levelek, terjedelmesebb írárok a barátainknak” (Jean Paul).

Mindkét esetben távolságot áthidaló kommunikációról van szó, a távolság hatálytalanításáról. A könyvnek köszönhetően tudok szóba állni azzal, aki nincs mellettem. Kortársra lehetek egy latin gondolkodónak, aki két évezreddel korábban élt, vagy akár szóba állhatok valakivel, aki még nem született meg. Lehetek olvasó vagy szerző, az összes ember kortársa. Avagy, a könyvnek köszönhetően „találkozhatok” valakivel, aki a bolygó másik felén lakik. Az összes ilyen esetben az írásmű szerzője és befogadója nem is ismerik egymást, a leggyakrabban különböző világokból és korszakokból jöve találkozhatnak.

Sloterdijk gondolata, hogy a humanizmus az írárok közegeiben jelent meg, mint egy barátságból megszülető telekommunikáció. Az emberi kultúra lényegi módban szerelmi járvány, lévén a könyv vírus. Bármelyik írott oldal egy „távolba termékenyítés”, egy „eltávolodás erotikája”.

A Régmúlt egész kultúrája, mondja Sloterdijk, egy „posta-láncolatra” épített. Léteznek megnyi-

3 Nemesítés, szoktatás, de pásztorkodás-legeltetés is a franciában (a ford.).

tók, a görögök nem képzeltek el sohasem a dolgot, amibe teremteniük kellett. Ők nem tudták, hogy egy „terjedelmesebb levél”-lánc kezdeténél vannak, amelyek átélnek és körülírnak majd egy Európának nevezett szellemi helyet. Nem tudták, hogy feltalálnak egy kontinenst, leveleket írva itáliai barátaiknak és mindezen keresztül az egész modernitást.

A humanizmus a következőkön alapul:

1. Az eszmén, hogy a szellem kiművelhető (oktatás, pedagógia, fakultás, nevelés stb.).
2. Az eszmén, hogy a szellem megőrződhet. A könyv a szellem megőrzési módja. A „szellemi raktár” könyvtárnak hívják.
3. Az eszmén, hogy az emberi épületet meghatározza a minőség, milyen téglákból épült fel. A világ tehát megváltozhatna a szellem iránymutatása, „megvilágítása” által, vagyis a könyvek által.

Az elraktározott könyvek és eszmék önmagukban egy közösséget meghatározó kultúra és politika szintézisének megvalósító eszközeivé válnak, végső soron az egész emberiség meghatározó eszközeivé. A modern nemzetek így születtek meg: honfitársaink egy kézírása, és mások által sokszor „professzoroknak” nevezettek „terjedelmes levelei” által, akik „évszázadok után megfejtették az emberi szerelem jeleit” (Sloterdijk).

A humanista terv egy „kulturális” terv, lévén a könyv középpontjában.

A könyv hátránya, a tény, hogy muszáj kinyitni (az, ami a látszat ellenére, azután hogy észrevettük, megkövetel egy tekintélyes erőfeszítést), sebezhetővé téve, mint a távolságok átfedési módja egy közösség tagjai között. Ma a távolságok az emberek között már nem fedhetők át „terjedelmes levelek” által, hanem a *média* útján, lényegében készülékek által, amelyek egy egyszerű gombnyomással „nyitottak” lehetnek. A társadalmi szintézis ma már nem könyvbeli, hanem képernyők „navigációs” kérdése, kockázatok és erőfeszítés nélkül.

A humanista terv, amelyet a Nyugat történelme meghatározott, mára véget ért. A tánc helyét egy könyvvel átvette a *channel surfing*, „a kapcsolgatás”, az egyensúlyozás az Interneten, röviden: a tánc egy képernyővel. A könyv és képernyő közötti „harcban” meghatározódott az ember lusta léte.

Beszélnél a könyvről, mint egy élő létről. Különben, hogyan tudnád szeretni?

Lényegében, gondolatok át, mi történik a könyvekkel: vágyunk rájuk, birtokoljuk őket, örülünk nekik, untatnak minket, elhagyjuk őket, újra rájuk lelünk, eltévedünk bennük, a mélységünkbe temetjük nevüket, és ha szükséges, emlékezünk rá. Nem így adódik az összes szerelmünk?

Fordította: Oláh Tibor



Csendélet szivarvéggel
Eduard Pezdika osztrák fotográfus munkája. A fotó 1928. október 18.-án 15.00 órakor készült Bécsben.

A TANULMÁNYOK TARTALMI ÖSSZEFOGLALÓI ANGOL ÉS MAGYAR NYELVEN

REZÜMÉ

Kapitány Ágnes és Kaitány Gábor: Verseny. (A verseny néhány szociokulturális aspektusáról)

A szerzők ebben az esszében a versenynek az emberi társadalomban játszott szerepét elemzik. Tagadják azt az állítást, hogy a verseny a társadalom legfőbb – sőt, tulajdonképpen egyetlen – mozgatója lenne. Bemutatják a verseny áldásait és ártalmait, sajátos szerepét (és korlátait) a kapitalizmusban. Külön foglalkoznak a tárgyak versenyével (árúként

a piacon, és státusz-szimbólumként a presztízs növeléséért folytatott versenyben). Bemutatják, hogyan ülteti el az iskola a versenyszellemet, és hogy folytatódik az emberek „versenyzővé” szocializálása a médiában. Jelzik a verseny és az elitizmus közötti kapcsolatot. Végül felvetik a versenytársadalom alternatívájának lehetőségét.

SUMMARY

Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor: Some socio-cultural aspects of Competition

The authors analyse the role of competition in the human society. They don't agree with those, who regard competition as the final – even single – mover of the society. They present the boons and the damages of competition, and its special role (and its bounds) in the capitalist economy and society. They deal with the competition of objects (on

the market and on the field of prestige). They show, how the school plants the spirit of competition into the mind of children, and how media follows this work. They demonstrate the connection between the competition and the elitism. Finally, they raise the possibility of an alternative of the „Competition society”.

SZINOPSIS

Laki Ildikó: Culture without borders

Rövid összefoglalóm egy olyan nemzetközi kulturális rendezvény bemutatására vállalkozik, amely a szó nemes értelmében a határ nélküli kultúra terjesztését tűzi ki célul. A nemzetközi kulturális eseményként köztudatban lévő százhalombattai Summerfest Fesztivál évről évre az egyik legnépszerűbb kezdeményezés a tradicionális és modern néptánc-fesztiválok között. Jelentőségét azonban nem e kettősség, hanem azok a hosszútávú kooperációk,

szakmai kapcsolatok, területi együttműködések adják, amelyek a közel húsz év alatt jöttek létre a fesztivál résztvevői és a különböző országok, illetve azok résztvevői között. A tanulmányban kifejtésre kerül e kapcsolatok jelentősége, az együttműködésben rejlő értékek feltárása, mellyel azt is szeretném bebizonyítani, hogy a kulturális hatások nem kötődnek a területiséghez, térséghez, hanem ezekből mindenki részesülhet.

SYNOPSIS

Laki Ildikó: Culture without borders

The main purpose of my short summary is to describe an international cultural event that has as its stated goal the diffusion of culture not restricted by national frontiers and other artificial barriers. The annual Summerfest Festival at Százhalombatta has by now entered the calendar of international cultural events as one of the most popular initiatives in traditional and modern folk dance festivals. Its significance, however, lies not in this duality of styles, but rather in the long-term collaborations,

professional links, and cooperation among diverse geographical areas that came into fruition in nearly twenty years among the festival participants and the various countries represented. In the paper the significance of these contacts is elaborated on and the inherent values present in this joint effort are explored. With these I intend to prove that cultural effects do not correlate with territoriality, but rather could be shared without such constraints among all those interested.

REZÜMÉ

József N. Szabó: Értelmiség és hatalomváltás (1945-1946)

A korszak értelmiségpolitikájának elemzéseiből látható, hogy a koalíciós pártok tisztában voltak az-
zal, hogy az ország demokratizálása és modernizá-
lása az értelmiség aktív közreműködése nélkül nem
lehetőséges. Az értelmiség helyének a demokratikus
Magyarországon való kijelölésekor a politikai pár-
tok nem vonatkoztathattak el a rétegnek a két vi-
lágháború közötti helyzetétől és a hatalomhoz való
viszonyától. Ugyanakkor az értelmiségnek is tisztá-
ban kellett lennie azzal, hogy a politikai rendszer-
váltás miatt funkciója lényegesen módosult.

Kezdetben mégsem következett be a közös érde-
kek felismerése és egyeztetése. Egyrészt azért, mert
az utat és távlatot veszített értelmiség nagy része nem
találta a helyét az új Magyarországon. Másodszorban
azért, mert a pártok egyes képviselői sem kívántak
megfelelő szerepet juttatni nekik az újjászületésben.
Erről a pártok között vita is keletkezett. A vita arról
folyt, hogy a múltbeli szerep alkalmassá teszi-e az
értelmiséget arra, hogy részt vegyen az újjáépítés-
ben, illetve hogy mely csoportjai vonhatók be az új
Magyarország megteremtésébe.

SUMMARY

N. Szabó József: The Intelligentsia and the Change of Political Power (1945-1946)

Analysis of policy decisions concerning the in-
telligentsia in the period reveal that the coalition
parties were well aware of the fact that no democ-
ratization and modernization of the country were
possible without the active participation of the
intelligentsia. When specifying the role of the in-
telligentsia in a democratic Hungary, the political
parties could not disregard the role this layer played
between the two world wars or its relationship to
those in power. At the same time, the intelligent-
sia also had to realize that its function had signifi-
cantly altered on account of the change of political
power.

Yet, common interests were not recognized and
agreed at first, partly because most intellectuals who
had lost their way and perspective did not find their
place in the new Hungary, partly because some rep-
resentatives of the parties concerned did not intend
to give them a suitable role in the process of rebirth
either. This gave rise to some debate among the par-
ties too. The debate focused on whether its role in
the past made the intelligentsia suitable for taking
part in the process of reconstruction at all and if yes
which groups of it could be involved in creating a
new Hungary.

ABSZTRAKT

Fényes Hajnalka – Kiss Gabriella: Az önkéntesség szociológiája

Napjainkban erősödik az önkéntesség iránti gyakorlati és elméleti érdeklődés. A dolgozat elméleti részében foglalkozunk az önkéntesség definiálásával, főbb jegyeivel, értelmezési kereteivel, funkcióival, motivációival, valamint típusaival és aktivitási területeivel. Megállapítjuk, hogy az önkéntes tevékenység sajátos funkciókkal bír a fiataloknál is. Vizsgáljuk, hogy hogyan illeszkedik az önkéntesség a hallgatók három fő tevékenységéhez: a tanuláshoz, a munkához és a szabadidős elfoglaltságokhoz. Dolgozatunk empirikus felében a diákok önkéntes munkavégzését térképezzük fel a Debreceni Egyetem hallgatói körében egy 2010-es online kérdőíves kutatás keretében. Megállapítható, hogy

a fiatalok növekvő arányban, de az önkéntes munka jelentőségéhez és a külföldi részvételi arányokhoz képest csak kismértékben vesznek részt az önkéntes tevékenységekben. A szakirodalom tanulsága szerint napjaink fiataljaira az új típusú (nem feltétlenül altruista motivációjú) önkéntesség a jellemző. Dolgozatunkban az önkéntes tevékenységre ható okokat is feltérképezzük egy logisztikus regressziós modell keretében. Eredményeink szerint a klasszikus demográfiai változók csak kis mértékben, míg az értékek és a vallásosság szignifikánsan befolyásolja az önkéntesség gyakoriságát a fiatalok körében, összhangban a külföldi szakirodalom eredményeivel.

SUMMARY

Fényes Hajnalka – Kiss Gabriella: Sociology of volunteering

Nowadays the theoretical and practical interest in volunteering is becoming more pronounced. In the theoretical part of our paper we will discuss the definitions, characteristics, theoretical frames, functions, motivations, types and finally the activity fields of volunteering. We can state that in the case of young generation there are special functions of volunteering as well, and we examine how volunteering fits into the three main activities of students: studies, work and leisure time activities. In the empirical part of our paper we will focus on volunteering of the students studying at the University of Debrecen, in the frame of an online quantitative research in 2010. We have found that the

regularity of students' voluntary work increased, but compared to its' importance and the participation rates abroad they do voluntary work only very rarely. Based on the literature the young generation today participates in new types of volunteering, in which their motivation is not dominantly altruistic. In our paper we also explore the factors effecting volunteering of the young generation in the frame of a logistic regression model. Our data show that the effects of classical socio-cultural variables are weak, but the religious attitudes and the values of students influence significantly the frequency of volunteering, in accordance with the literature.

ÖSSZEGZÉS

A. Gergely András: A raygam-ok neotribalizmusa

Az antropológiai esszé a másság megkülönböztetésével összefüggő szempontokat vizsgálja a *Raygam* társadalom néhány viselkedési és kulturális megnyilvánulása alapján, távolságtartó figyelmet fordítva a politikai magatartások környezeti, kapcsolati és intézményközi hatásaira. A *Raygam* kultúra kortárs jelenségei számos kutatási irány alapján elfogódottan megközelítettek, a kevés specifikus szociológiai és antropológiai szakirodalom dacára a Másság olyan átható megjelenési formáira fókuszáltak, melyeknek a hasonló típusú társadalmakban már bevált leírása van (klán-szervezet, államiasulási

folyamatok, mágikus és spirituális-rituális technikák). E megjelenítésekkel oppozícióban a tanulmány némiképpen satirikus tónust vállal, jelezve, hogy a Másságok megismerésében elért kultúrakutatási szempontok nemegyszer csupán néhány erőteljes vonást mutatnak fel, midőn a meghatározó átmeneti folyamatok látszólagos/tetszőleges lényegére irányulnak. A dolgozat analogikus viszonyban áll Horace Miner elhíresült tanulmányával, annak példáját követve fordít figyelmet a saját társadalom kutatásának értékviszonylagosságára.

SUMMARY

A. Gergely András: Re-tribalisation of the Raygam people

The article to examine (with a degree/pretense of anthropological self-distancing) aspects of the behavior and society of an example in many aspects of *Raygam* culture or their civilization, paid special attention to the Cult and their efforts to modify the socio-political environment, castes and political attitudes in contemporary *Raygam* culture, including certain research strategy demonstrates that a pervasive influence on many institutions in *Raygam* society. Various anthropologists and sociologists have

used, in fact, expressive presentation of the diversity of ways in which different people behave in similar situations with respect to clan organization or stateless practices of the *Raygams* in the light of magical beliefs of their spiritual present world. In this light, the study satirizes anthropological papers on "other" cultures, and the culture of the more powerful individuals in this society, referred to in terms of the number of such ritual centers it possesses.

ÖSSZEFOGLALÓ

Korbai Hajnal: Szimbolikus kutatások /Victor Turner, 1975/

A szerző a saját kultúra megértésének és eltérő szintjeinek megjelenési módjaival kapcsolatos viták megjelenítője, maga is a brit strukturalista kutatói iskola képviselője, aki ezért a nyelvészeti, a strukturalis, valamint a kognitív antropológia révén a szimbólumokat, jeleket, jelképeket, ikonokat, indexeket és más hasonló kulturális vagy kommunikációs entitásokat és eszközöket mint absztrakt rendszerek részeit tanulmányozza, melyeket egyes kutatók szövegekből, megfigyelésekből és kontrollált interjúkból csálnak elő. Ez a cikk ezzel ellentétben a szimbólumokra mint a társadalmi folyamatok három típusára összpontosítja figyelmét: a politikai, a rituális és a gyógyításhoz kapcsolódó folyamatokra. Az elmúlt évek sok antropológiai írása foglalkozott a társadalmi dinamikában rejlő szimbólumokkal. Észlelhető tendencia, hogy a gyakorlati és a szimbolikus tevékenységek kutatását újfent kibékítsék. Az összekötő keretet a társadalmi dinamika szolgáltatja. A szimbólumokat úgy tekintik, mint amiket különféle erők – fizikai, erkölcsi, gazdasági, politi-

kai, stb. – eszközül használnak fel működésükhöz a szociális kapcsolatok elkülöníthető, változó területein. A szimbólumok e tulajdonságai – többértelműség, az asszociációk komplexitása, homályosság, nyitott-végűség, szemantikában az érzelmek és az akarat előtérbe helyezése a gondolkodáshoz képest – kapcsolatban állnak dinamikus minőségükkel. A szimbólumok így a társadalmi tevékenységek – és a nyilvános arénában zajló személyes cselekvések – kioldói. Többértelműségük lehetővé teszi csoportok és egyének széles körei számára, hogy ugyanahhoz a jelölő-eszközhöz változatos módokon kapcsolódjanak. A szerző a vallási és rituális elemek közötti jelentésteret vizsgálja mint a kulturális identitással összekapcsoló jelenségeket: a ritualizálódás és szimbólumhasználat a közösségek megnyilvánulási módja, mely a Mások iránti nyitottság és közeledés eszközeként hozzájárulhat az emberi társadalmak megértésének, átmeneteiknek mélyebb ismeretéhez.

SUMMARY

Korbai Hajnal: Symbolic Studies /Victor Turner, 1975/

Victor Turner was confronted with the enigmatic problem of trying to the individual form and style of each culture. He began as an orthodox British structural-fundamentalist and collected data on social and political organization. Linguistic, structural, and cognitive anthropology study symbols, signs, tokens, icons, indices, and similar cultural or communicational entities and devices as parts of abstract systems elicited by investigators from texts, observations, and controlled interviews. This article, to the contrary, focuses on symbols in three types of social processes: political, ritual, and therapeutic. Much anthropological literature in the past few years has been concerned with symbols in social dynamics. A trend is detectable towards a renewed reconciliation between studies of pragmatic action and studies of symbolic action. Social dynamics provides the linking frame. Symbols are seen as instrumentalities of various forces-physical, moral, economic, political, and so on-operating in isola-

ble, changing fields of social relationships. These properties of symbols-multivocality, complexity of association, ambiguity, open-endedness, primacy of feeling and willing over thinking in their semantics, their propensity to ramify into further semantic subsystems – are connected with their dynamic quality. Symbols are triggers of social action and of personal action in the public arena. Their multivocality enables a wide range of groups and individuals to relate to the same signifier-vehicle in a variety of ways. Turner viewed all rituals as containing religious or spiritual components in the referents of the symbolism involved. He also viewed ritual as the essential mechanism for transmission of cultural identity. Valuing ritual and its symbolism, together with the experience of *communitas* for those making the transition from one phase to another, are Turner's contribution to our understanding of how we can better human society.

ÖSSZEFOGLALÓ

Menyhárt Krisztina – Gulyás Judit: Régi idők szövegeinek interdiszciplináris vizsgálata

A nyelv és a beszéd, mint az emberi élet más területei is, állandó változásokon mennek keresztül. A telekommunikáció terjedése valamennyire csökkenti a nyelvjárási különbségeket, rohanó életünk pedig gyorsítja a beszéd sebességét. A Hegedűs Lajos és munkatársai által, 1940 és 1957 között rögzített hangarchívum lehetőséget ad arra, hogy megismerjük a 20. század elejének beszédét és szóbeli kultúráját a magyar nyelvi terület jelentős részén. A jelen tanulmány interdiszciplináris módszerrel – a fonetika és a folklorisztika szemszögéből – vizsgálja a 60 évvel ezelőtti beszélők rövid folklórszövegeinek és spontán beszédének prosódiai tényezőit, illetve megpróbálja elhelyezni az archívumi szövegeket a magyar folklór rendszerébe. A rövid szövegek három csoportba kerültek: a) ráolvasások; b) ünne-

pek és családi szertartások szövegei, és c) esküvői köszöntők. Összesen 17 beszélőtől 24 szöveget elemeztünk, 2 órás időtartamban. A spontán beszéd a népszokás leírását vagy élettörténeteket, elbeszéléseket tartalmazott. A kutatás fonetikai célja a rituális szövegek prosódiajának megismerése (erre vonatkozó vizsgálat még nem történt), másrészt az adatok összevetése a spontán beszéd hasonló paramétereivel, illetve egyfajta kitekintés az elmúlt 50-60 évben lezajlott változások felé. Vizsgáltuk a beszédsebességet és a szünettartási sajátosságokat. A folklorisztikai vizsgálat kiterjedt a szövegek műfaji sajátosságainak és főbb szimbolikus jellemzőinek bemutatására, illetve a tágabb szövegi és társadalmi összefüggések feltárására.

ABSTRACT

An interdisciplinary investigation of audio recorded texts from the middle of the 20th century

Language and speech, just as well as other fields of human life, constantly undergo various changes. Thus, the spread of modern means of telecommunication has diminished differences of dialects to some extent, and the speed of speech has sped up. The Sound Archives recorded by Lajos Hegedűs and his fellow researches between 1940 and 1957 makes it possible to get a deeper understanding of the speech and oral tradition of a considerable part of the Hungarian-speaking society at the beginning of the 20th century. The present article applying an interdisciplinary method, from the aspect of phonetics and folklore studies investigates the prosodic factors of short folklore texts and spontaneous speech recorded 60 years ago and tries to insert the texts in the system of Hungarian folklore genres. The short texts are assigned to three thematic and

generic categories: (1) incantations, (2) texts of festive customs and family rites, (3) toasts at weddings. Altogether 24 texts by 17 speakers spoken over 2 hours are analysed. Spontaneous speech includes recapitulation of various folk customs or life stories and other narratives. The objective of the phonetic research is an investigation of the prosodic traits of ritual texts (no such research has been carried out so far), a comparison of the data with similar parameters of spontaneous speech coupled with an overview about the linguistic changes taken place in the past 5-6 decades. The speed of speech and pauses are also analysed. As far as folklore research is concerned, it presents the generic and major symbolic features of the texts embedding them in a social context as well.

ABSZTRAKT

Dobos Emese: Elit kultúrák

Stefanie Lotter könyvismertetője Chris Shore és Stephen Nugent *Elit kultúrák* c. munkájáról egy olyan témára fókuszál, amely az elmúlt harminc évben az antropológia igen elhanyagolt területe volt. A kiadvány szerkesztői igyekeznek bemutatni, hogy az antropológia miként járulhat hozzá annak megértéséhez, hogy az elit hogyan működik, és milyen eszközökkel próbálják definiálni és fenntartani az

identitásukat és státusukat. Ilyen típusú kérdések a teljes kötetben végigvonulnak és etnográfiai példákat hoznak fel Észak- és Dél-Amerikából, Dél- és Délkelet-Ázsiából, csakúgy, mint Afrikából és az Egyesült Királyságból. A részletes tartalomismertető mellett Stefanie Lotter összefoglalója fontos kérdéseket vet fel az elitkutatás antropológiai megközelítésével kapcsolatban.

SUMMARY

Dobos Emese: Elite Cultures

Stefanie Lotter's book review on Chris Shore and Stephen Nugent's 'Elite Cultures' focuses on a topic that has been a widely neglected area in ethnography in the past thirty years. The authors of this edited volume attempt to show how anthropology can contribute to the understanding of how elites operate, and what meaning and practices they maintain to define and sustain their identity and

status – These questions run through the volume, which draws on ethnographic examples from North and South America, South and Southeast Asia as well as Africa and the UK. Besides the detailed content description, Stefanie Lotter's review raises important questions related to the ethnographic approach of elite studies.

SZERZŐINK

Ausztics Andrea (Budapest, 1981): esztéta (ELTE BTK 2006), kulturális antropológus (ELTE TÁTK, 2008), az ELTE BTK Atelier Társadalomtudományi és Histogriográfiai Tanszék Doktori Iskola hallgatója, kutatási területe Budapest, Bécs és Berlin zsidó múzeumai. Szabadúszó gyártásvezető és webdesigner. Megjelent tanulmány: Tradíció és szórakozás. In A.Gergely András – Papp Richárd – Prónai Csaba szerk. *Kultúrák között – Hommage á Boglár Lajos*. Nyitott Könyvműhely Kiadó, Budapest, 2006:188-195.

Dobos Emese (Kiskunhalas, 1986): kulturális antropológus, pszichológus, kutatási területei az öregedést kísérő bio-pszichoszociális funkcióváltozás és a társadalmi státus kapcsolata; illetőleg az új termelési rendszerek szociokulturális hatása gazdasági antropológiái megközelítésben.

Eszes Ádám (1988): a Zsigmond Király Főiskola a szociológus hallgatója.

Fényes Hajnalka (Debrecen, 1968) közgazdász szociológus, habilitált egyetemi adjunktus a Debreceni Egyetem Szociológia és Szociálpolitika Tanszékén. Főbb kutatási területei: a felsőoktatási hallgatók társadalmi mobilitása, nemi különbségek az oktatásban, a hallgatók tevékenységmintáinak csoportképző szerepe (különös tekintettel az önkéntes tevékenységekre), szociológia módszertani kutatások (a kontextuális elemzés alkalmazásai).

A.Gergely András (Budapest, 1952): az MTA PTI tudományos főmunkatársa, az ELTE Társadalomtudományi Kar és a Zsigmond Király Főiskola oktatója, kutatásai az etnoregionális problémákról, a politikai antropológia és a városantropológia nézőpontjának alkalmazásával a kortárs kisebbségkutatások témakörében formálódnak. E számunk anyagának megbízott szerkesztője volt.

Gulyás Judit (Mór, 1975) folklorista, az MTA Néprajzi Kutatóintézet Folklór Osztályának tudományos munkatársa. Kutatási területe népmese és irodalmi mese, folklór és irodalom, elit és populáris kultúra kapcsolódási pontjai. Szerkesztette a *Tanulmányok a 19. századi magyar szövegfolklóról* (2008)

című kötetet. „Mert ha irunk népdalt, mért ne népmesét?” *A népmese az 1840-es évek magyar irodalmában* (2010) című munkája az Akadémiai Kiadó „Néprajzi tanulmányok” sorozatában jelent meg.

Kapitány Ágnes (Szentgotthárd, 1953): szociológus, egyetemi oktató (ELTE kulturális antropológia szak), az Iparművészeti Egyetem tanára, az MTA Szociológiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa. Tanulmányai, könyvei a szimbólumkutatás, a nemzeti jelképek, a tárgyak és épületek arculatának változásairól, a politikai pártjelképek, a mentális örökség kutatási tapasztalatainak bemutatásáról szólnak.

Kapitány Gábor (Budapest, 1948): szociológus, egyetemi oktató (ELTE kulturális antropológia szak), az Iparművészeti Egyetem tanára, az MTA Szociológiai Kutatóintézetének tudományos főmunkatársa. Tanulmányai, könyvei a szimbólumkutatás, a nemzeti jelképek, a tárgyak és épületek arculatának változásairól, a politikai pártjelképek, a mentális örökség kutatási tapasztalatainak bemutatásáról szólnak.

Kiss Gabriella (Büdszentmihály, 1946) szociológus, nyugdíjas egyetemi docens, a Debreceni Egyetem Szociológia és Szociálpolitika Tanszékének volt munkatársa. Kutatási területei: munka- és szabadidő szociológia, vallásszociológia.

Korbai Hajnal (Budapest, 1977): pszichológus, kulturális antropológus. Tanulmányait az ELTE-n és a CEU Nacionalizmus szakán végezte. Főbb érdeklődési területei: alkalmazott szociálpszichológia, szimbolikus politika, nemzeti identitás, meseterápia.

Laki Ildikó (Pincehely, 1973): Szociológus, művelődési és felnőttképzési menedzser. Az MTA Szociológiai Kutatóintézetének munkatársa és a Szegedi Tudományegyetem JGYPK Alkalmazott Társadalomismereti Tanszék oktatója.

Menyhárt Krisztina (Szófia, 1973): nyelvész és antropológus, egyetemi tanulmányait az ELTE Bölcsészettudományi Karán folytatta, ahol 1995-ben

bolgár szakos filológus, majd 1999-ben kulturális antropológusi diplomát szerzett. 1996 és 1999 között a Szláv Nyelvtudományi Doktori Iskola hallgatója volt, ahol 1999 abszolutóriumot szerzett, majd 2002-ben védte meg summa cum laude „A magyar–bolgár kétnyelvű gyermekek beszédprodukciónak és beszédpercepciónak sajátosságai” c. PhD-disszertációját. 1997 és 2007 között az MTA Nyelvtudományi Intézetének tudományos munkatársa, 2009-től az ELTE BTK Fonetikai Tanszékének oktatója. 2010-től megkapta az MTA Bolyai János Kutatási Ösztöndíját. Eddig több mint 45 magyar, bolgár, angol és német nyelvű, nyelvészeti és néprajzi témájú publikációja jelent meg, munkáira több mint 50 hivatkozás történt.

N. Szabó József (Nagybörzsöny, 1949): történész, politológus, egyetemi tanár. Fő témaköre a magyar értelmiségtörténet.

Oláh Tibor (Budapest, 1981): filozófia szakos egyetemi hallgató (ELTE). Kutatási területe az életfilozófia, fenomenológia és az egyes egyén életbevetettsége, valamint a kulturális antropológia (egyes kérdésterületei. Írásai mindeddig az Internet nyújtotta lehetőség által jelentek meg (ezek olvashatók az Antroport hasábjain, www.antroport.hu is), lapunk is közölte már írását.

Szentágotay Rita (Ajka, 1985): az ELTE Társadalomtudományi Karának kulturális antropológia szakos, valamint Bölcsészettudományi Karának arab szakos hallgatója. Kutatási területe az Iszlám antropológiája.

Tibori Tímea (Békéscsaba, 1950): szociológus, az MTA Szociológiai Kutatóintézet tudományos igazgatóhelyettese, lapunk főszerkesztője.

RÉGIFOTÓK – ÚJ ÉLETERŐBEN

Új fotótár formálódott kivételes gyűjteménnyé. Régi, archív anyagok vásárlása és kínálata kapott adatbázis-formát a fotográfia kezdeteitől az 1960-as évekig készített, analóg technikával megmunkált anyagokból. A **Régifotók** gyűjtemény szépen exponált, tudatosan komponált képek, minden esetben az eredeti negatív-dia hordozón megmaradt analóg fényképek digitalizálása révén kialakított tematikus egység, melynek bemutatása, feltöltése és bővítése folyamatos. A válogatás és szerkesztés alaptörekvése nemcsak a régi világok vizuális megjelenítése, egyedi fotóanyagok mentése és elérhetővé tétele, hanem magáról a képzeletbeli múzeumról, a fotográfózásról való gondolkodás serkentése is – ennek formája a foto-blogok lehetőségének biztosítása révén, azaz minden képet szöveggel és képpel is kommentelni lehet. A fotókat szükség szerint retusálni is lehet (digitális retus), ez az értékmegőrzés célját szolgálja, így kerülnek be a galériába, ahol minden képről létezik egy nagy felbontású /50-60Mb, Tif formátumú/ változat, ennek kicsinyített verziója látható a weboldalon. Minden képből reprint lesz rendelhető A5-A2 méretig papírkép minőségben! Reklám, dekorációs, plakát, kiállítási vagy akár sajtóközlési célokra is alkalmas felvételek ezek, melyek vizuális emlékezeti össz-értéke túlnő a (korántsem csekély) muzeális örökség határain, világképeink impresszió-rendje és képbe formált esztétikai közkincsünk testesülhet meg benne. Részletek a www.regifotok.hu oldalon.

Hajnal László Endre (Budapest, 1967.07.28.): fotóművész, kulturális antropológus, fényképrépgész, dokumentumfotói főként városi, vásári és roma kisebbségi környezetben készülnek. A www.etnofoto.hu weboldal fenntartója és újabban a Régifotók archívum kialakítója, fenntartó fejlesztője, kurátora.