

A. Gergely András

•

A komplex
kultúrákutatótól a
politikai antropológiáig



MTA
Politikai Tudományok Intézete

Institute for Political Science of
HAS



© A. Gergely András, 2006
Minden jog fenntartva

Sorozatszerkesztő:

Szőgyi Lenke

Lektor:

Bódi Ferenc

Tárgyszavak:

**politikai antropológia, kutatáselmélet, identitás, lokalitás, politikatudomány,
köszolgáltatás, média, társadalmi aktor, komplex kultúrakutatás**

Magyar Tudományos Akadémia Politikai Tudományok Intézete
Etnoregionális és Antropológiai Kutatóközpont

ELTE Társadalomtudományi Kar
Kulturális Antropológia Szakcsoport

ISBN-10: 963-7372-43-1
ISBN-13: 978-963-7372-43-8

HU ISSN 1787-565X

Kiadja az MTA Politikai Tudományok Intézete
1014 Budapest, Országház u. 30.
Felelős kiadó: az MTA PTI igazgatója
Műszaki szerkesztő: Kovács Mariann

Tartalom

Kulturális antropológia: egy elmélet gyakorlata, vagy egy történet elmélete?	4
Politikai antropológia	25
„A zsákmányolók hordákban élnek...” Egy kulturális antropológiai jelenség analógiájára	33
Politikák és identitások. A lokalitások hiánya a struktúrában.....	45
A közszolgálatosság kérdése a politikatudományban.....	62
Hány rétegű az identitás? Árnyalatok és víziók a regionális kutatás alanyai ürügyén	75

Kulturális antropológia: egy elmélet gyakorlata, vagy egy történet elmélete?

Rövid bevezetés egy 150 éves új diszciplína felfogástörténetébe

Felhangoló

Ez az írás csupán egy kis hangolási kísérlet egy nagy tudásterülethez, melynek aligha lehet tükre vagy kalauza. Nem is törekszik többre, mint olyan hangadó bevezetésre, amely a kultúra (vagy inkább a *kultúrák*) iránt érdeklődő, alaposabb társadalomtudományi iskolázottsággal nem rendelkező, de nyitott szellemiségű olvasót becsalogathatja egy olyan megismerési tartományba, ahol (sokszor) kevésbé a válaszok, annál inkább a kérdések, kételyek és viszonyítások kaptak teret.

Kultúrákról beszélni röviden, avagy évezredek (illetve történeti) korokat átfogó ismertetést készíteni néhány oldalon – ez akkor is kockázatos és felszínes vállalkozás, ha a szakirodalmi útmutató témérdek forrásmunkára hívja föl a figyelmet, melyek persze önmagukban is komplex feldolgozások, így részletes ismeretanyaguk továbbvezetheti az antropológia elméletei iránt érdeklődőt. E vállalkozás reménytelensége ellenére is érdemes azonban megkockáztatni néhány útmutató okfejtést, márcsak azért is, mert mindegyre sokasodnak azok, akiket ez új tudományterület (ténylegesen vagy esetlegesen) érdekelne, de nincs rá öt esztendejük, hogy „kitanulják” a szakma alapjait, viszont enélkül nem jutnak hozzá elemi ismeretanyaghoz sem.

A *kulturális antropológia* szótári rövideggel leírható kultúraelméleti, összehasonlító kultúratudományi, „általános” néprajztudományi vagy egyetemes „embertudományi” ismeretanyag összegződéseként. Maguk a tudományterület elméleti szakírói egymás definícióit kizáró vagy bekebelező, vitató vagy társító leírást adtak arról, mi a csudával is foglalkoznak ezek a szaktársak, akik viszont nemegyszer vehemensen vitatták, hogy ők épp azzal vagy épp úgy foglalkoznának, ilyen vagy amolyan iskolához tartoznának, vagy valamely főirányt követnének. Minden diszciplína formálódás-történetében természetes ez a folyamat (érdeemes a történettudomány, az irodalom, a pszichológia vagy a szociológia fejlődés-históriájára gondolni!), s minél hosszabb az előtörténet, annál árnyaltabbak a definíciók is. A kulturális antropológusok szövegeit olvasva, a velük készült interjúkra vagy vallomásokra, naplókra vagy vitákra odafigyelve úgy fest, hogy a társadalmi terepeken vagy „egzotikus környezetben” tájékozódó kutatók csak helyenként és időnként elégedtek meg az elméleti definíciókkal. Vállalásukat, törekvéseiket és tevékenységük lényegét gyakorta inkább úgy ragadták meg, mint valami olyasmit, amihez nem elegendő a másutt és más módon megszerzett tudás (elutazás egy idegen országba), de még a kimódoltan aprólékos adatgyűjtés sem (pl. szép színes „lepkegyűjtemény” összeállítása a talált vagy vadászott ismeretanyagból, egzotikus „tollászek” gyűjtögetése és giccses jelmezzé alakítása, esetleg múzeumi tárlókba adjusztálása) –, hanem *kitartó jelenlét, időleges kultúraváltás, mély megértés és önként vállalt adaptáció* is feltétele volt számukra a kutatási sikernek. Vagyis (szakkifejezéssel:) *terepmunka* szükséges az antropológiához, másként szólva olyan idegen világban tett felfedező és „kincskereső” tevékenység, melynek célja nem a rablás és kifosztás, anyagi zsákmányszerzés vagy területi hódítás (mint az sok indián törzs esetében egyértelmű célja volt felfedezőknél és birodalomépítőknél, zsoldosoknak és tudományos haszonlesőknek), sőt nem is „az utolsó 24 órában” végrehajtott letmentési akció (mint ez a 19. század második felétől oly sok néprajzi gyűjtőút feladata lett)

– hanem a kultúrák teljességét, változásait, kölcsönhatásait átlátni próbáló, hétköznapi működés módjukra kíváncsi kutatók reménye a komplexebb áttekintésre.

Ez a remény régóta beteljesületlen, sőt teljesíthetetlen. Hisz hiába él ugyanott és látzólag ugyanúgy egy afrikai bennszülött törzs évezredes múlttal a háta mögött, hiába faggatják meg mítoszairól, életmódjáról, hitéről vagy élelemszerző megoldásairól, ha néhány évtized vagy akár néhány hónap múlva is mást és mást mesél el a kutatók kérdéseire válaszul... „Hiába” azért, mert a tudomány mércéjével mérve (különösen a természettudományok bizonyítási eljárásaira, teszt-jellegű objektív adatrögzítési szemléletére, összehasonlító gyakorlatára figyelemmel) a kulturális antropológia „nem felel meg” az ekként szabott „tudományosság” kritériumainak. Ez a tudományok közötti (köztes) helyzetében az antropológia számára kétségtelenül hátrányos, hiszen ami „nem vizsgálható objektívan”, „tesztelhetően”, „bizonyíthatóan”, az nem lehet tudományos... – mondják a természetbúvárok, vagy hébe-korba még a szociológusok, politológusok, klinikai pszichológusok is. Persze ilyesfajta nézőpontból egy színházi előadás, kamarazenei koncert vagy testedző program sem lehet tudományosan értékelhető, mert hiszen minden alkalommal más és más, nem „mérhető”, nem számszerűsíthető és nem is megismételhető, mint egy szakszerű fizikai kísérlet lenne, vagyis nem felel meg a „tudományossági” normáknak... De ezt ugyanakkor a színészek, a zenészek vagy a sportolók nem tartják éppen bajnak, sőt: éppen ettől gondolják értékesnek, egyedinek, sajátlagosnak, és őszintén sajnálják, ha a tudományosság ezt már nem képes figyelembe venni...

Nos, a kulturális antropológia nézőpontjából, az emberekkel kapcsolatosan bármi tudásnak és tudományosságnak szinte csakis akkor van érvényessége, ha belefér a *változandóság*, ha értéként fogalmazódik meg a *mátság*, ha az *egyediség* megférhet a feltételezett „általánossággal”. A kérdés viszont így is megmarad: mennyiben egyedi, sajátos, vagy épp „tipikus”, „modell-értékű” az éppen ott és éppen úgy talált helyzet, emberi sorsok és létmódok, megélhetési viszonyok és mentalitások, társas kapcsolatok és értékrendek egysége...? S ha nem volt jó, vagy nem volt elegendő az emberről szerzett eddigi tudás, akkor mégis mi újat hoz a kulturális antropológia, mi a „titka”, mitől és hogyan lett korunk egyik divatos tudományává, egyetemi tanszékek és kutatóintézeti programok hivatkozható szemléletmódjává, megértés- és értelmezésmódok új univerzumává?

Erre a szerénytelenül szerény kérdésre *keressük* itt a választ. Nem is „a” választ, hanem a válaszokat: odafigyelve arra, miként lett egy elméletből történet, majd ebből elmélet-történet, végül (de nem lezártan) egy vagy több „történet” és elbeszélés elméleti megközelíthetősége. Lehet-e elméletté és történetté alakítani azt, ami jószerivel inkább csak gyakorlat mindenütt, különösebb (elméletinek látszó) megfontolások nélkül...? Lehet-e a lehetőségeket tudományos egységgé formálni, a tudásokat kérdéssé változtatni, a lezártat folyamatnak látni, vagy a múltékonyt és elavulót nem a pusztulás, hanem a változás természetes következményének nevezni...? Lehet-e (minden gyakorlati tartalma dacára) egy emberek által elbeszélte történetet elméletté varázsolni, s kinek van eszköze ahhoz, hogy az elméletek történetéből elbeszélő eszközt és megismerési módot formálhasson...?

A hazai kulturális antropológia az elmúlt egy-másfél évtizedben egész könyvespolcnyi új kiadványt, monográfiát, fordítást, szöveggyűjteményt és kutatási anyagot, egyetemi tankönyvet és antológiát, korszakfeldolgozó tanulmányokat és folyóiratokban vagy konferenciákon zajló vitákat mutatott föl. Az 1990-ben (Budapesten, Boglár Lajos vezetése alatt) indult hazai antropológiai egyetemi szakoktatást a pécsi, a miskolci, majd a veszprémi, s immáron a debreceni és szegedi egyetemeken indított antropológia szakok vagy specializációk követték, megannyi hazai főiskolán is választható tudásterület lett a kulturális antropológia. Ezek tanulják immár, de csupán egyetlen általános bevezető tankönyv, Hollós Marida amerikai tudásanyagot honosító munkája (*Bevezetés a kulturális antropológiába*, Szimbiózis, Budapest, 1993, 1995) vehető kézbe (már amikor egyáltalán kapható, s valójában így is csak kevesek

számára elérhető mű ez), amely tudományos igénnyel öleli fel a szaktudomány területeit, korszakait, irányzatait és nagy témaköreit. Egy sor szövegválogatás is napvilágot látott, s egyes területeken már az őserdők mélyéig jutottunk, másokról viszonyt felületes képünk is alig lehet... Elmélyülten tanulni tehát van már miből – ugyanakkor néha éppen a szakzáróvizsgák, diploma-védések alkalmával derül ki, mi mindent nem tudhatott átadni a sorjázó könyvek ismeretanyaga. Szükségét láttuk (vagy csak én magam láttam?) olyan alkalmi bevezetőnek, amely a felszínesen tájékozódót, a tudásterület szakismeretével még nem rendelkezőt igazítaná el arról, mit várhat, mit várjon ettől a diszciplínától. Erre a célra, „első ismerkedésre” készült *rövid bevezető* ez a tanulmány, feltéve vagy remélve, hogy az egyes ágazatokkal (így pl. a vallásantropológiával, az orvosi antropológiával, a város-, a vizuális-, a gazdasági vagy a politikai antropológiával, a pszichológiaival vagy az alkalmazottal) elmélyültebben is foglalkozni kívánókat nem elűzi, hanem bevonja, beljebb invitálja mindaz, ami itt terítékre kerül.

Ez az írás nem vállalkozhat minden érdemi szakkérdés válaszására, de szűkebb programjaként arra mégis kísérletet tesz, hogy a kulturális antropológiát (ezután rövidebben: az *antropológiát* – hiszen következetesen az embertudomány nem biológiai, nem is fizikai vagy régészeti interpretációit, hanem *kulturális* közegét tárgyalja, így fölösleges itt minden előfordulásnál a kulturális jelzőt is elé-illeszteni) akként vegye szemügyre, ahogyan azt egy rövid és vázlatos tudományismertetés teheti: problémakörök, értelmezésmódok, iskolák és irányzatok, korszakok és felfogásmódok egységét mutatja be. Ezen belül természetesen lesznek kitérők az egyes időszakok vagy „izmusok” felé, s utalni fogok néhány sajátos, elfogadott vagy vitatott értelmezésre is – ezek nem a kizárólagosságot, hanem épp a viszonylagosságot tükrözik majd, s nem elfogadhatni akarják, hogy „az antropológia” így-és-így gondolja ezt vagy azt... – ennél sokkal fontosabb ugyanis, hogy a lehetséges elgondolások és a kínálózó továbbgondolások felé tereljem az érdeklődést...!

Aki antropológiát mond mostanában, divatos szóval érvel, de olykor félreértelmezéssel találkozunk. Mit és miért értenek félre, s hogyan lehet védekezni ez ellen? Kik és mit látnak újnak, irigyvendőnek, vagy épp szofisztikálnak és hamiskásnak az antropológiai kutatásokban? Kitérek majd erre is, hisz „az emberrel foglalkozik” a fodrász, a rendőr vagy a belgyógyász is, mégsem mondja magát antropológusnak, s a kultúra valamely aspektusával ismerkedik a filmszociológus, az olvasáskutató, a kisebbségi érdekérvényesítés elemzője és a szociállingvisztika szakembere is, mégsem pályáznak erre a divatos foglalkozásnévre. Aki antropológiául beszél, az lehet melleleg cigánykutató, néprajzi dokumentumfilmes, valláskutató, jogbölcselelő, társadalomföldrajzos is. Mégis: mi teszi lehetővé, hogy mindezen területeken kutatva más szakképzettségűek is elfogadják az antropológiai nézőpontot, s az antropológus is a létező tudásterületeken forgalmazott témát választhasson, fölhasználva történész, szociológus, viselkedéskutató, zenetudós, földrajzkutató, ergológus, pszichológus, nyelvész, vallástörténész vagy filozófus munkáit, ugyanakkor mindezeketől eltérő olvasatot adjon egy-egy kultúra működéséről? Mitől lett interdiszciplináris, vagy épp multidiszciplináris az antropológia, s hogyan lehet reménye arra, hogy mindezen tudományágak nem ellenségei, hanem társterületei lesznek az idők (és főként: kutatásai) során? Mit remélhet, mit kaphat, aki az antropológiai tudás, kutatás, megismerés és megértés eszköztára iránt mutat fogékonyságot?

Aki velünk tart ebben a rövid ismeretközlő esszéválogatásban, az talán nem fog csatlakozni... – főképpen akkor nem, ha megelégszik kérdésekkel is, vagy maga adja meg a lehetséges válaszokat! Egyet azonban már itt ki kell kötnünk: az antropológia mibenlétéről, „jogosultságairól”, lefedhető területeiről és „beszédmódjairól” évtizedek óta (vagy legyünk pontosabbak? másfélszáz éve!) folyik a vita. Ám éppen „a kérdés jogosultsága” teszi lehetővé, hogy ne születhessék egyetlen, kizárólagos, „kanonizált”, elvitathatatlan válasz arról, *mi az antropológia*...! Fölfogásmódok sorozatai rakhatók egymás alá/fölé, széttagolt vagy szoros rendszerben, egymás mellé is sokszor, laza hierarchiában vagy merev historikus rendben. Ez azonban jobbára csupán a múlt, máskor a jelenben is továbbélő hatások egyvelege... A kérdés

ma már föltehető úgy is, ahogyan a címben szerepel: egy megírt tudománytörténet és elmélet-történet inkább ez az antropológia, tehát olyasfajta kész anyag, amely egyetlen olvasatot tesz csupán lehetővé... – vagy pedig számos hasonló, de nem egyező olvasat éppúgy lehetséges, s a lényeg amúgy is a kutatásban áll? Ha maga az antropológia tudománya inkább kutatásokban konkretizálódott civilizáció-felfogások egytónusú olvasata – mely tónus ugyan kissé át tud alakulni, de mindvégig jelen van (pl. ember és kultúra szerepét illetően, viszonyukat tekintve) –, akkor valójában egy elmélet története hat-e itt folytonosan, vagy pedig egy történeti felfogást tükröző elmélet elbeszéléseit halljuk?

A magam válasza nem az egyetlen, hanem az egyik lehetséges. Holnap talán már én sem így válaszolnék arra: mi az antropológia és hogyan műveljük vagy tanuljuk azt. Az olvasót ezért arra biztatom: ha úgy tünne, hogy valamely állításom mintha nem lenne eléggé megkérdőjelezett, mintha elfogadható tudásnak vagy kötelező érvényű ismeretnek tetszene, legyen maga is kritikusom, s értékelje át azt, amit olvasott. Ő is, és én is jobban járunk ez esetben, nem is beszélve az antropológiáról, amely a kultúra komplexitása iránti érdeklődésben maga is hallgatója, egyben tanítója és tanulója is a lehetséges tudásoknak. Mi több: jövőjét talán csakis addig láthatjuk biztosítottan, amíg erről le nem szokik..

Antropológiatörténet – minek is a története?

Minden szabványos tudománytörténet valami olyasmivel indul, hogy „kezdetben volt a kezdet” és utána következett ez meg az a folytatás, majd itt állunk korunk küszöbén, s immár talán azt is látjuk, merre halad tova ez a fejlődésvonal, s mi várható holnapután ebből a folytonosságból...

Az antropológia története is imígyen alakult, ezért indokolt lenne az elején kezdeni (mondjuk Arisztotelésztől idézve az emberről mint életképes társas lényről, s annak lényegéről szóló kérdésfeltevést), s nagyon sok fejezet, irányzat, olvasat és kontextus járvonalán eljutni oda, hogy ma ezt és ezt gondoljuk (gondolják bizonyosak) a tudományterület témájáról, módszereiről, felfogásmódjáról. Ez azonban egy nagy-nagy könyv formátuma lehetne (melyre van is példa, magyarul ugyan főképpen egy kiadós szövegválogatás olvasható, Paul Bohannan és Mark Glazer *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* címen kiadott 686 oldalas áttekintése, mely igen kiválóan eligazít másfél évszázad tudománytörténeti rejtelméi, iskolái és felfogásmódjai között, lásd Bohannan – Glazer 1997, de angol nyelven több kiváló összegzés is föllelhető hazai könyvtárainkban, lásd Ember, C.R. – Ember, M. 1981; Haviland, W. 1987; Nanda, S. – Warms, R.L. 2002; stb.); ám én ilyesfajta teljes történeti áttekintésre itt most nem töreksem. Sokkal inkább célom az, hogy (némiképp túlzottan „utilitaristának” vagy pragmatikus-praktikusnak tűnő módon, korunk hatékonyság-szemléletét látszólag őszintén átvéve, de nem helyeselve) azt tekintsem elsősorban is kérdésnek: mire jók ezek a tudások? Miként vagyok illendőképpen szakszerű és bölcs, ha megtiszteltem elődeim tudását és hivatkozom arra, hogy „már a 19. században is leírták...”, vagy „a felvilágosodás korának megváltozott ember-szemléletét követően Kant ismeretelmélete...” így meg úgy beszél az emberről...? Ha pedig a nagyok és vitathatatlanok tudását követem, akkor én is tudóssá lehetek előbb-utóbb (?), tehát érdemes odafigyelnem arra, mit is írtak, hogyan érveltek, milyen korábbi forrásokra támaszkodtak, stb.

Így azonban aligha kerülhetem el, hogy egyetlen, mai, kortárs társadalmi valóságra vonatkozó megfigyelésemet is olyan kontextusba helyezzem, amely körül van bástyázva mások, nagyok és híresek textusaival. Ez nem lenne baj, hisz tudományos értekezéseknél bevett gyakorlat a magam elméleti frissességének bizonyítását azzal kezdeni, hogy nem leszölöm, hanem méltóképpen fölbecsülöm elméleti elődeim teljesítményét – ezáltal igen egyszerűen érzékíthetem, hogy nagyságuk nem végtelen, vagyis meghaladható, s ha elismerem ezt a

nagyságot, akkor nemcsak illendőképpen viselkedtem, de egyúttal azt is kiérdemelhetem, hogy teóriáikhoz a magam kis- vagy nagyszabású kiegészítéseit hozzáragasztva, voltaképpen egy sorba kerülök Velük, s magam is egyhamar naggyá nővök részint révükön, részint a magam tehetsége révén... Kicsit árnyaltabb összkép esetén ugyan föltehetném azt a kérdést is: vajon mi oka volt annak, hogy elődeim sem elégedtek meg a saját elődeikre hivatkozással, s hozzáragasztották a maguk elméleteit azokéhoz, vagyis tették a dolgukat és töltötték kedvüket, de ezzel nekem többszörösére halmozták azt az ismeretanyagot, melyet köteles vagyok majd elsajátítani és meghaladni, amennyiben épp ezen a pályán folytatom tevékenységemet... – miként alakulhatott ki akkor, hogy már Ők is és régtől fogva elégedetlenek voltak az elődök mégoly pompás és hangzatos meghatározásaival vagy értelmezéseivel...?

A válasz költői, vagyis nemválasz-válasz: benne rejlik a kérdésben. Mindannyian úgy leszünk sokkal okosabbak, hogy a sokkal okosabbak teóriáit átvesszük, átértelmezzük, s átírjuk egy olyan verzióra, amit szinte tisztán mi alkottunk. Az antropológia klasszikusaitól is számos ilyen pompázatos meghatározás átvehető (nevezzük ezeket szövegeknek, textusoknak), s analógiás módon áttemelhető egy engem éppen foglalkoztató kérdéskörbe, ahol már nem Ők, hanem én adom meg a textusok kontextusát (a belső összefüggések és kihangzó jelentések egységét vagy tónusát). Föltehetem ugyan azt a kérdést is, hogy például a vallások (animizmus, többistenhit, túlvilág-képzetek, stb.) témakörében egymáshoz képest és az elődeikhez képest is új meg új, el-eltérő megállapításokat tettek, tehát egymás tudását sem fogadták el teljességgel, hanem „kontextualizálták”, hasonították, relativizálták – miért kellene akkor nekem ennél erőteljesebb kötelességtudattal úgy elfogadnom az Ő tudásukat, hogy ne illesztessem hozzá a magam máskéntgondolási vagy interpretációs sajátosságát? Hát ha a Nagyok is gondolhatták másként, mert épp másból indultak ki, vagy másként állították össze a maguk patch-workjét a rendelkezésükre álló tudásterület(ek)ből, akkor ez miért ne kötelezne engem is hasonló eljárásra, vagy miért ne engedődne meg ez számomra is...? Lehetséges, hogy nincs is „egyszer-s-mindenkorra érvényes” tudás az emberről? Lehetséges, hogy a tudások és értelmezésmódok is azért változnak, mert változik maga a „vizsgált alany”, az ember is? Vagy legalább környezeti feltételei bizonyonnyal változtak... – miért ne kellene hát új kontextusban vizsgálni a régi textust, s egyúttal az új textust is megteremtteni, amelyet azután majd mások fognak megint más kontextusban vizsgálni...?!

Nos, az *antropológia elmélet-története* részben a kutatások története, részben a kutatásokból származó újabb és újabb elméletek története, végül (ami talán a leghangsúlyosabb:) *az értelmezések története*. Ha ebből indulok ki, akkor szükségszerűen jutok el oda, hogy mindenkinek, aki értelmezésre szánta el magát, viszonyítania kell a korábbi értelmezéseket egymáshoz, majd a lehetséges, saját maga gyártotta értelmezést a korábbiakhoz. A klasszikusok ismerete tehát nemcsak látványosan bizonyíthatóvá teszi a tudásterületen közkeletűvé vált „tudhatóságok” egységét, de lehetőséget nyújt, sőt kötelez is arra, hogy mindehhez a magam módján, a magam tónusában és a saját kutatási eredményeimmel járuljak hozzá. Ekkor kapok ugyanis felmentést arra, hogy miért és miként kotnyeleskedtem bele a Nagyok dolgába...

Csak hogy a kulturális antropológia története (és tegyük hozzá: nemcsak a kulturális, hanem a történeti, a biológiai-fizikai, a filozófiai vagy épp az orvosi és a pszichológiai antropológia története is – lásd bővebben Giovanni Levi és Robert Darnton 2000, Wilhelm G. 2004; Descola, P. 1994; Bohannan-Glazer 1997; Gehlen, A. 1984. stb.) már első szakaszában abba az ellentmondásba ütközik, hogy a 19. század közepén kialakult, egyes népcsoportok társas életéről, termelési módjairól, kultúrájuk „magas” vagy „primitív” jellegéről szóló leírások nemcsak részletekbe menően ismertettek életmódokat, vallásokat, szokásokat és gondolkodásmódokat, hanem hozzá is járultak ahhoz, hogy a kultúra fogalmáról kialakult felvilágosodás-kori (kissé arisztokratikus vagy szakértelmiségi tónusú) elgondolás nyomán „közmegegyezéses” képzet váljon elfogadottá a kultúra folyamatáról, másként szólva: a fejlődésről. Az antropológia tudománytörténetét (és merészelhetjük hozzátenni: akár a mai és tegnapi köz-

gondolkodás talán egész komplex jelenségét is) egyértelműen, korszakosan, nem megkerülhetően meghatározta az a biológiai-fizikai szemléletmódból származó felfogás, mely Linné, Lamarck, Darwin névéhez köthetően az aprócska sejtől a nagy komplex egészig fejlődést, az evolúció útját tartja minden élőlényre és jelenségre vonatkozó általános jellemvonásnak. Eből következett például az is, hogy az emberi társadalmak fejlődését „az őskorszaki” vagy „primitív” családtól a komplex társadalmak nagy és szervezett közösségeiig az antropológiai gondolkodás is átvette, s nemcsak elfogadta, de értelmezési keretként alkalmazta, hivatkozásként használta, ehhez mérte a maga helyi és egyedi kutatási tapasztalatait is. Ugyanezt tette a mindennapi tudat szintjén az emberek többsége, amikor fejlődésről vagy elmaradottságról beszélt, vagy amikor egy lehetséges irány meghatározását kereste, vagy épp új ágazatot formált a meglévő tudásterületek mellé... Am főként a *társadalmi terepeken* konkrétan nemigen kutatók engedték meg maguknak egykönnyen, hogy egy amerikai nyugati parti vagy kaliforniai indián törzset, egy afrikai királyságot vagy egy ázsiai sámanhitet a „primitívség” megtestesülésének gondoljanak, s hozzáképzeljék azt is, hogy mekkora modernizáció felé hajtó energia kellene e primitívségek modernizálásához...! Leírtak a kutatók még fejlődési fokozatokat is, mint a „barbárság”, a „vadság” és a „civilizáció” három vaskos lépcsőjét, ahol azután szépen letelepítettek minden addig vagy azután megismert törzset, csoportot, népet, kultúrát.

Mármost ez elméleti konstrukciót a tisztelgő utódok egyes körei – minden respektus dacára is – igen komolyan elvitatták, sőt számos kísérlet során megcáfolták, s minél inkább előfordult, hogy az egyes népeket nem egy másik földrész magasából nézték (mondjuk Felső-Burmát a ködös Albionból, Magadaszkárt Párizsból, vagy a Varjú-indiánokat Washingtonból), annál többször jutottak arra a tapasztalati (empirikus) kutatási felismerésre, hogy ezek a bizonyos „primitívek” korántsem igazán primitívek, csak nem okvetlenül esznek monogrammos ezüstnyelű villával és műfogsorral, hanem van saját foguk is és más módon osztják el a táplálékot családon belül és közösségek között is, mint teszi azt az euro-amerikai polgár...

De térjünk csak vissza a fejlődés-gondolat elfogadása előtti fázishoz! E gondolatmenet onnan indult: mi közöm a klasszikusokhoz? Miről szólnak nekem? Mit tudok tőlük használni? Mi az a tudás, amelyet a 21. század első évtizedeiben még úgy tudok átvenni, hogy az ne tükrözze nevetséges módon az 1870-es évek kultúrafelfogását, nép- és társadalomtipológiáját, a kultúra „magas” és „primitív” szintjére vonatkozó okfejtéseket, vagy épp egy korai fajelmélet alapvonalait? Egyáltalán: ha a klasszikusokat illő gesztussal elismerem, megkapom-e utána a szabad gondolkodás és értelmezés jogosultságát, s kiválaszthatom-e, hogy számomra mely klasszikus kutató tapasztalatai irányadóak, mely kutatási vagy elméleti megfigyelései „passzolnak” a saját tudásomhoz és tapasztalati anyagomhoz, s melyeket illik sürgősen elfelejteni, mert már (ismerem vagy sem, de) sokszorosan megcáfolta őket a tudományos élet és érdekharc egyik képviselője, iskolája vagy korszaka...?

Marad hát a legegyszerűbb és legcélravezetőbb megoldás: azt használom fel és attól, aki hasonló vagy egyező témával foglalkozott, mint én, vagy legalább az általa leírtak bármiféle viszonyba hozhatók az általam megfogalmazandókkal (erősítenek engem, ráébresztettek egy meghatározás értelmére, megoldották a számomra rejtélyes talányt, ellentmondóak ugyan, de az én ismereteim konkrétan maiak és általam jobban is ismertek, így kedves szerénytelenséggel „vitatkozhatok” a Nagy Ő-vel, stb.), esetleg semmi közünk egymáshoz, de a helyzetelemzésben alkalmazott megoldásaik engem is felbátorítanak hasonló értelmezésre...

A válasz tehát arra a kérdésre, mit is kezdjünk a klasszikusokkal, részint hihetetlenül bonyolult, részint roppant egyszerű. A klasszikusokhoz annyi közöm van, amennyit belőlük tőlük megismertem, amiben hatottak rám, vagy inspiráltak egy érzemény, megfigyelés, gondolatfoszlány méltó elhelyezésére, s ezáltal segítettek „összerendezni” kutatómunkám során összegyűlt adat-kazlaimat. Ha lehet nehezen védhető, viszont könnyen cáfolható állítást megkockáztatni, akkor kimondom: annyi közöm van elméleti elődeimhez, hogy lehetőséget kínál-

nak a lehetséges nézőpontok relatíve összes, vagy legalább szélesebb ívű kezelésére, ismeret-horizontom bővítésére, s egyes reflektálható, válasszal illelhető kérdésfelvetésükkel arra kész-tetnek, hogy tekintsem át ösztövérek elképzelésemet az ő szemüvegükön keresztül is.

Ugyanakkor más a viszonyom a gyakorlati tudás, a példaadás, a megoldási ötletek szintjén. Amikor kutatnom lehet vagy kell valahol és valamit, elindulhatok kész képzetekkel, előfeltevésekkel, hipotézissel vagy prekonceptióval is (ez utóbbit nem javallom, van helyette más!), ám az, hogy mindezzel mire megyek, csakis ott, a kutatás közegében derülhet ki, és vagy kiállja a próbát, vagy eldobhatom, mint teóriát. Akár alkalmazhatónak tetszik, akár el kell hájítanom, s valami mással kell kísérleteznem, kapaszkodónak, ötlettárnak ott lehet a klasszikusok egynémely megoldása, a tőlük tanultak számos mintája, sőt leírásmódjaik válto-zatossága is példa lehet számomra.

Nézzünk példaként egy kutatási alaphelyzetet! Legyünk gyakorlatiasak és megfontol-tak... – keressük csupán azt, mire megyünk az elméleti tudással?!

Egy kulturális antropológus csak nagyon nehezen merészkedhet olyan területre, ame-lyet nem ismer (bár folyamatosan ezt kell majd tennie egész pályája során!), de még nehezebb ott „partot fognia”, ahol semmi esetre sem járhat: a nem-jelenben, vagyis a múltban, esetleg a jövőben. (Van persze erre is példa: Robert Darnton *A nagy macskamészárlás* című tanulmá-nya egy 18. századi párizsi nyomda hétköznapi konfliktusaiba vezet bennünket, Nathalie Zemon Davis pedig *Martin Guerre hazatérése* című művében a spanyol-francia háborúságok idejébe csábít egy falusi házassági háromszög leírása körben – ezek *történeti antropológiai* megközelítések; a kortárs csoportos szerepjáték-összejöveteleket vagy az irodalmi művek kulturális mintaalkotó hatását elemző feltárásmódok pedig egy lehetséges, virtuális jövő tör-téneteibe, kulturális minták kölcsönhatásainak mechanizmusaiba kalauzolnak, s ezzel inkább az analogikus megoldásokra mutatna példát, nem „tipikusan” antropológiai alaptémát választ-va). A szerepjátékos közösségek, az internetes hálózati közösségek is közösségek, csupán a létformájuk nem okvetlenül a testközelséget mutatja, hanem olykor virtuális összetartozást csupán, ami ettől még nem kevésbé kollektív, és nem kevésbé társadalmi terep. Az antropoló-gusnak minden esetben *terepen* kell kutatnia, messzi tájakon vagy a szomszéd kocsmában – így aligha van módja a 19. századi amerikai indián rokonsági rendszer (Murdock, Morgan vagy Boas által leírt) példáit, vagy a tikopiai és dél-amerikai termésrítusok leírásából vett il-lusztrációkat (Ramond Firth, Boglár Lajos) közvetlenül használni. De amit mégis megfontol-hat a kutató, az maga a megközelítésmód, a fogalomkészlet néhány eleme, vagy a leírás tel-jessége, esetleg az asszociációk tartalmaiból következő felismerés. Amit például Darntonnál olvashatunk, az nem használható közvetlenül egy mai ózdi munkanélküli családportré esetére vetítve, de „keretként”, példaként mégis szolgálhat egy munkafolyamat leírásában, a mögöttes társadalmi mechanizmusok megnevezésében, egy szituációs munkásábrázolásban, vagy egy akut munkanélküliség-elemzés háttéréként (erre is van közelítő példa a Horváth Sándor – Pethő László – Tóth Eszter Zsófia szerkesztette *Munkástörténet – munkásantropológia* c. kö-tetben; Bódis Kriszta ózdi vagy Füredi Zoltán répáshutai dokumentumfilmjében).

Az antropológiatörténet a megismerésmódok, érvényesnek tekintett, kimunkált és megvitatott, vagy épp csupán ötletszerű megközelítések tárháza, történeti értelemben is sokfé-le és sokszínű megoldásképletet nyújtó példatár. Arra kell használnunk, amire kínálja magát, amit az elmélet és a tényleges kutatás erőlködés nélkül összefüggésbe hozhatónak láttat mind-azzal, amit korábban e tudomány elméletirői megalkottak. Az antropológia végül is az ember tanulmányozása, a maga lehető legteljesebb dimenziói között, kortól és tértől nem független, kulturálisan adott, mindennapi vagy ünnepélyes megnyilvánulásformákban megfigyelhető jelenségként... Avagy...? Lehet másféle felfogása is mindennek?

Kívülálló belülnézet, mint a lehetségesen lehetetlen minimálprogram

Mire jó nekünk az antropológia? – ezt kérdeztem az imént, s részben válaszokat is sorakoztatam. De hogyan művelhető? Mit kell tudni ahhoz, hogy valaki „antropológiául értse meg” a jelenségeket? Hogyan kell hasznosítani a megszerzett és kimunkált, vagy kölcsönvett, utánzott, példaként követett tudást? Lehet-e egyáltalán úgy és annyit tudni, hogy az elegendő lehessen egy alapos kutatáshoz? Vagy ez reménytelenül hosszú ideig semmiképpen sem jöhet össze, így arra vagyunk ítélve, hogy stílusgyakorlatokat folytassunk huzamosabb ideig, míg csak a téma, a kutatási mód, a megismerés állapota és a megírás eszköztára mintegy magától összegyűlik? (Közben persze meg is változik, így „azt” az állapotát már sohasem fogjuk tetten érni...!).

Válaszok sokféle módon lehetségesek. A minimálisan evidens válasz az, hogy sosem leszünk „kész” antropológusok – pontosabban: aki már késznek érzi magát, az éppenséggel akkor kezd elmúlni antropológus lenni. Lehet „tudor”, esetleg bármilyen „lógia” híve vagy tanítója, de az antropológust épp az jellemzi (nemcsak önképe és öntudata, hanem a szakma belső normái szerint is), hogy sohasem hiszi a dolgokat már tudottnak, hanem újrakérdez, ismét odahallgat, visszatérően elemez, korrigálja fölismeréseit, teszteli „igazságai” tartalmait, módosít kérdéseket és értelmezéseken, „átbeszéli” az evidenciákat, kételkedik a túl szimpla magyarázatokon, körüljárja újra-meg-újra mindazt, amit módja és mersze volt megállapítani. És abban az egyben sosem kell csalódnia, hogy mindig is volt és lesz más interpretáció is, mint ami már egyszer készen állt vagy megfogalmazhatónak tűnt.

Lehet, hogy ebben sincs egyedül ez a tudásterület. A társadalomtudományok többségének (a történettudománytól a szociológián, pszichológián, politikatudományon, néprajzon át a bölcséleti tudások széles skálájáig, régészetig, művészetelméletig, építészetig vagy igazgatótudományig, nyelvészetten át a kommunikációtudományig) alapvetően ugyanaz tud lenni az alapkérdése: hogyan és miért úgy szerveződnek az emberek, ahogy láthatjuk őket, mi motiválja cselekedeteiket, mi segíti vagy akadályozza életüket, miként vélekednek erről ők maguk, s hogyan fejezik ki élményeiket, kérdéseiket, válaszaikat a jelenben, vagy miként volt ez másként a múltban... Ezek a megismeréstudományi területek jellegzetes válaszokat adnak az emberi jelenségekre. Hol gyakorlati képletet, hol elméleti általánosságot, megint máskor és másért univerzális magyarázatot formálva, esetenként meg egyes emberekre érvényes „mikroképletek” alakjában. E megközelítés- és leírásmódok abban az egyben fölöttébb karakteresen eltérnek az antropológiai szemlélettől, hogy amiről és ahogyan szólnak, az vitathatatlanul tükrözi a megismerési mód és a kutatásra fordított idő hányadosát, a jobbára viszonylag rövid ideig tartó jelenlétet. Lehet egy történeti jelenséggel, mondjuk Martinovits Ignác lelki világával vagy Széchenyi öngyilkosságával egy életmű teljes hosszán át foglalkozni, s lehet a televíziós szappanoperákat száz meg száz órán át elemző szándékkal végignézni, vagy az agresszió-levezetés és droghasználat ifjúsági szubkultúrákra jellemző jegyeit összegezni anélkül, hogy a kutató vagy elemző „azzá válna”, amiről szól. Sem Martinovits Ignáccá nem kell válnia, sem drogossá, sem tévéhőssé – s mégis érdemi okfejtést eredményezhet a kutatási vállalkozás, amit azután elfogadnak és vitatnak, de úgy kerül be a köztudatba, hogy a kutatónak akár ki sem kellett mozdulnia az ágyából.

Az antropológus azonban ilyet nem tehet. Saját magát, és a szakmai környezet is őt magát, az egyedi kutatót aszerint különbözteti meg: *mivel, mennyi ideig és milyen komoly tényleges jelenléttel tette hitelessé mondanivalóját.* Ez egyfajta dogmatikusság is talán, de ez a szakma ilyen. Miként a zenészt is azzal mérik, hol, mit, kivel és kinek játszott, meg az író sem csupán aszerint értékeli, hány szót vagy sort írt le, hanem azáltal tartják értékelhetőnek, hogy művei elérhetőek, megérintették vagy áthatották az olvasókat (esetleg csak az utókort, de akkor is a hatás a mértékegység...!); az antropológus minőségmérője a *kutatás*, amit konkrét, élő embercsoportok, behatárolható közösségek körében végzett, ahol kapcsolatai lettek, ahol

megismerhette a szokásokat, normákat, példákat és mintákat, továbbá relatíve teljes körét átláthatta valamely jelenségnek és az azt körülvevő többinek is. Sőt, nemcsak ő ismerte meg azt vagy azokat, hanem őt is megismerték! S nemcsak ő alkotott fogalmat a megfigyelt jelenségről, hanem maga a fogalom is visszahatott őrá! Kultúrák kerültek kölcsönhatásba, például a kutatóé és a kutatoté, a kívülállóé és a bentlakóé, az idegené és a honosaké... Ebben a találkozásban egymásra ismerhetett két kultúra, vagy konfrontálódhatott, hasonlíthatott és eltérhetett akár... – de miközben kutatót, változnia kellett annak is, aki idegen volt (pl. félidegenné, társsá, esetleg barátta lett), hatottak rá a körülmények (pl. fázott vagy mocsárlázat kapott, megverték vagy össze akarták házasítani valakivel, megtanult valamennyire egy nyelvet, megismert ételeket vagy hitvilágot, technikai megoldásokat vagy egyéni drámákat), s ő maga is „megérintett” másokat, kitérítette őket abból a tempóból, légkörből, szokásrendből, amely akkor jellemezte volna őket, ha nem érzéklik senki idegen a körükbe...

Az antropológia persze mint tudomány és mint megismerési technika sem volt környezeti kölcsönhatások nélküli, sem pedig előtörténet nélküli. Amikor O.Casmann protestáns humanista 1596-ban *Antropologia* címen adott ki egy könyvet, akkor elsősorban biológiai embertani, szomatológiai¹ és fizikai jelenségekről értekezett, de végülis olyan biológiai lényről szólt, akinek részletes megismerése még csupán tiltott tevékenység volt, s igen komplex megközelítésmód kellett ahhoz, hogy valaki az ember mint élőlény testi és szellemi „kettős természetéről” szóló felismerésre vagy tanításra vállalkozzon. Mindehhez függetlenítenie kellett szerzett tudását az ember jelenségéről vallott vallási dogmáktól, a kor embereszményétől, a tudatlanabb kutatók téves diagnózisaitól, a lélekről közkézen forgó más interpretációktól is. Még két-háromszáz év múlva is merészség kellett ahhoz, hogy az emberszabású majmok (az antropoidok) kutatására szánt energiákból valaki úgy hasítsa ki a biológiai ismeretek melletti kulturális jelenség-együttes vizsgálatának jogát, hogy az ne ütközzön törvénybe, közfelzúdulásba, vagy ne okozzon közbotrányt és ne eredményezzen büntetést. Az emberi faj keletkezéséről és evolúciós változásairól szóló diskurzusok fajelméleteket, „fajismeretet” eredményeztek, s számos antropológiai társaság csak alig bírta intézményét kialakítani, mert a közegellenállás, az akadémiáktól a bulvársajtóig szinte csakis nehezítette ezt (lásd a részleteket Simpson – Coleman, 2002-2003; Vekerdy 2002-2003; Kanovsky 2002-2003; Stocking, G.W. in *Anthropolis* 2004/2.)

Ma már az antropológusnak nem kell azzal megküzdenie, hogy tudását és megfigyeléseit a zoológián belül fogalmazhatja meg csupán, vagy hogy az ördöggel cimborálás vádját állítják vele szembe – de most is (és mindig is) lelkiismerete és etikai korrektsége marad próbája annak, hogy a megismert valóságnak mely szeletét és milyen módon tudja nyilvánossá tenni, ez pedig hogyan hat vissza a kutató területre. Éppen kutatói attitűdje, nyitottsága, megértő hajlandósága teszi antropológussá, ha képes odafigyelni arra, mit és miért gondolkodnak-mondanak-hisznek azok, akikkel kapcsolatosan érdeklődést mutatott. Úgy kell kívülállóként befogadást nyernie, hogy „mindent” megtudhasson (vagy legalább annyit, amennyit hajlandók és képesek neki elárulni, de ez mindig igen csekély ahhoz képest, amit a helyiek tudnak!), s utána úgy kell visszalépnie kívülállása pozíciójába, hogy ott a szakmabelieknek, vagy éppen a nyilvánosságnak elmondhassa, mit tapasztalt. Ehhez voltaképpen fordítónak kell lennie, kultúrák közötti hatások tolmácsává kell válnia, érintetté és érdekeltté, ugyanakkor távolságtartásra és visszafogott elfogultságra vállalkozóvá...

¹ A szomatológia az embertan egyik ága. A másik ág, a humán antropológia az ember fejlődéstörténetével, származástannal, alkattannal foglalkozik, a szomatológia pedig egy adott élő ember anatómiai és élettani összefüggéseit kutatja; kialakítója a szomatológus, vagyis embertanász.

Étikus – émikus

Klasszikus találkozási kérdés, terepkutatási talány: hogyan lehetünk képesek a „másikat”, a „mást”, az „idegent” megismerni, fölfedezni, megnevezni, vagy kifejezetten elsajátítani...!

Erre éppen az antropológia kutatástörténete ékes bizonyosságokkal szolgál, s korai időszakában, a 19. század második felében már a nemzetmeghatározások és államformálások újkori trendjében keresi a kulturális közösség-meghatározások definícióit. Mi több, az idegen-ség sokszor a kutatónak önmagához vagy társaihoz szabott viszonyításban nevezi meg a szükséges kontroll, az önellenőrzés feladatát... A mai kulturális antropológia immár nem szükségképpen utazik idegen társadalmakba, messzi és ismeretlen szigetekre, „vad” népek közé. Fölismeri, megtalálja mindezt a saját társadalmában is. Aki a fogyasztóiskor korszakos kérdéséről kíván szólni, elég, ha megfigyeli önmagát, amint nagy bevásárlókocsiját meg-megpakolja a havi bevásárlások alkalmával, s előzetesen kiválogatja az olcsóbb, reklámfelületekről összegyűjtött árajánlatok között nyereségesebbnek látszó termékek listáját, majd magukat a tárgyakat a polcra. S miként az egykori klasszikus antropológus, Malinowski vagy Raymond Firth a maga szigetein a bennszülöttek előtt „elvonulva”, megmutatva magát „Fehérember” mivoltában, kiteve saját személyét a helyiek kíváncsi tekintetének, mostani kollégája ugyanígy vonul el az áruházi tárgyak, raktárcsok, kirakat-utcák (Shopping Mall) árukészlete és kereskedői előtt, hódolva kíváncsiságnak, siker-éhségnek, a „jóljárás” bűvöletének. Megmutatkozik a tárgyak előtt, mint a hívek a szakrális helyszínek totemoszlopai, kegytárgyai, stáció- és oltárképei előtt. Ima helyett és áldozás helyett áhítozik az eredményes „vadászat” sikerére, nyomul a zsákmány felé, magáévá teszi azt, majd jelképes pénzformával (papírdarab, bankkártya) adózik az örökkévalónak... Saját társadalmi terepén él és ugyanott kutat, egészségesen tekint titokzatos jelenségek és kérdések egész halmaira, s őszintén, átélten, a „beavatottság” élményét is megszolgálva igyekszik több jelenséget birtokba venni, mint amennyinek belátására képes lehetne. Rájön viszont, hogy saját kultúrája sem „átlátszó”, saját társadalmi szerepe sem csak struktúráktól vagy rokonsági-területi kapcsolathálótól vagy mágikus állapotoktól függ, hanem olyan komplex rendszer közrehatóitól, amelyeket egyetlen kötetben még leírni sem lehet.

A legkorábban vallási vagy gazdasági-politikai civilizátor programjával útnak indult, később az egzotikum és a megismerés vágyával adatgyűjtögetésre vállalkozó, majd „bennszülöttek szemszögéből” megfogalmazott világképek értelmezőjeként mutatkozó antropológus a kortárs világban is átélhette vagy ma is átélheti: mindezen korai kísérletek a megismerésre épp abból a feltevésből indultak ki, hogy a saját kultúra, saját életvilág és értékrend egyértelműsége fennáll; sőt, összehasonlítási alapot is kínál azokéval szemben, akikre a kutatást irányítja a megismerő elme. Ám, midőn az is kiderült, hogy a leegyszerűsített „saját kultúra” sem egyetlen, hanem rétegzett kultúra, a saját világ sem kellőképpen árnyaltan leírt a rokon társadalomtudományok által, megmaradt a feladat, hogy messzi és veszélyeket rejtő utazások helyett a kutató fedezze fel a közeli, ám olykor épp olyan, helyenként még sokkal inkább veszélyes kultúra(ka)t. A „saját társadalmában kutató antropológus” nem is olyan régi szerepkör, úgyannyira, hogy magukról az antropológusokról és antropológiáikról szinte alig van szakmai igényű kutatás (Kuper, Geertz, Gellner, Fél-Hofer, Niedermüller azért írt ilyesmit is!). S minél multikulturálisabb egy társadalom, annál talányosabb marad a kutató elme, a helyzetekben és szerepekben, mintákban és rendszerekben, komplex tartalmakban és éppoly komplex leírásokban érdekelt antropológus számára.

A saját társadalom kultúrájában is lehet persze közelítően, elnagyoltan, avagy lokális érvényességgel kutatni, vagyis úgy, hogy amit a kutató tekintet észrevesz, azt nem azonnal tudásként kezeli, hanem impresszióként. A hazai társadalomkutatások legintenzívebb korszakában, a nyolcvanas évtizedben a kor és a szaktudományok nyelvén „vizsgálatnak” nevezték mindazt, amit elvégeztek, s valóban, mintha „ellenőrizték”, megfigyelték, nyomon követték

volna a térségi változás-folyamatokat. A korszellem hatott a szociográfus, statisztikus, önkormányzati szaktanácsadó és párt-emberekre is, úgyannyira, hogy ha egyáltalán egy falusi, kisvárosi, lakótelepi vagy tanyai „terep” szóba került, mindjárt úgy tűnt, mintha azt töviről hegyire átvizslatták volna a számoszlopokat tologató, kérdőíveket kódoló, adatbázisokat konstruáló tudorok.

Nem véletlen tehát, hogy midőn a hazai kiseddkorú antropológiai oktatásban szóba került a lokális terepmunka kötelezettsége, ifjú szakemberek is azonmód arra vetemedtek, hogy a kiválasztott honi terepen úgy vonuljanak fel, mint akik az utolsó szegélylécig lajstromba vennék, kulináris titkok mögé lesve alkotóelemeire bontanák a helyi társadalmak életének, gondolati tartalmainak, rétegzettségének minden komplex egységét.

Az eltelt két évtized, s az antropológiai szemléletmód csekély térnyerése azonban arra enged következtetni, hogy mindazt, amit kutattak, tematizáltak vagy megérteni próbáltak, azt a csoportszintű- vagy makro-egységek szintjén regisztrálták inkább, mintsem az interperszonális kapcsolatok, kommunikációk, üzenetek és értelmezések szintjén. A tanult elemzésmódok, átvett eszközök, készen kapott adatbázisok is fölöttébb egyértelműen azt szolgálták, hogy akár viselkedéskutató, hagyomány-kereső vagy társadalmi értékrendeket megérteni próbáló szándékok nyomán is elsősorban az legyen „társadalmi ténynek” tekinthető, amiről adatok vallanak. S meglehetősen megkésve lett szempont az, hogy a „tények” vagy adatok (jobbára szociológiai, statisztikai, demográfiai kontextusban érvényes számszerűségek) mellett a társadalom puhább szférái is bekerülhessenek a kutatói érdeklődés horizontjába, s ezek se a maguk „tényszerűségében”, hanem inkább mögöttes tartalmaiban, sugallataiban, mentális „univerzumaiban” kapjanak jelentést. Jelentést annyiban, amennyiben egyrészt a kérdezett és kérdező viszonya, a kapott válaszok tartalma, másrészt maga a közlés relatív érvényessége, „fordításra” vagy értelmezésre szoruló jellege szorul további reflexióra – anélkül, hogy „evidens” üzenetet hordozna.

Egyszerűbben szólva: úgy vélem, minden kutatás esetében a „vizsgálat” helyett a „szövegolvasás” lenne méltóbb módszertani alapmagatartás, akkor is, ha a kortárs társadalomtudomány (és a helyét egyre inkább kikövetelő antropológia néhány kutatója nem különben) úgy remélné, hogy szakmájának „tudományterületté válása” épp az adatok talicskázása révén válik majd lehetővé. Ezt a „textus versus kontextus” tartományt nem könnyű módszeressé tenni, s olykor még nehezebb elfogadtatni vagy a tudományos közfelfogás részévé tenni. A legtisztább illusztrációként talán kínálkozik itt egy, a kilencvenes évek első harmadában az ELTE Bölcsészkar Kulturális Antropológia Tanszékén megszületett szigorlati dolgozat, amely a „Bevezetés az antropológiai informatika alapjaiba” címet viselte (Piróth István valóban szakszerű könyvtár-informatikai feltáró rendszerekre épülő módszertani írása ez, kétségtelenül első a szakma rövid történetében, s unikum annyiban is, hogy leplezetlen távolságtartással kezeli a kutató és a kutatásra érdekesített társas világ „módszertani” megközelítésének egy lehetőségét, amely talán ismeretes a rokon tudományok terén, de neméppen indokolt a kulturális antropológia feltáró szándékát bemutatandó). Alább még bővebben visszatérek e módszertani alapvetésre, itt pusztán csak jelezni szerettem volna, hogy a *terepmunka* végzése, a különböző társadalmi közegben kezdeményezett megismerő gyakorlat nemcsak mást és mást jelent különböző diszciplínák, kutatók és metodológiák területén, de ugyanazon tudományterületen sincs teljes konszenzus a működési alapszabályok egy nem lényegtelen részét illetően.

Tudománytörténeti tény (s a maga módján áldás is), hogy a társadalmi „terepen” végzett kutakodás határai gyakorta változnak, maguk a kutatók is részben követői, részben megújítói a bevett megközelítésmódoknak. *Változik tehát a kutatás fogalma is*, s még inkább változnak eszközei. Ez termékenyítőleg is hathatna, ám nem mindig van így. Korántsem mindegy, ki mit tekint információnak, adatnak, közlésnek, jelentésségnek. Durván körvonalazva véleményemet: antropológus az, aki nem használja a „mintavétel”, az „adatközlő”, a „mintasokaság” szavakat tapasztalatai leírásánál és értelmezési kísérleteinél. Aki „adatközlőt”

mond ember helyett, aki „válaszadónak” tekinti a vallomástevő személyiséget, akit (adott esetben sikerült korántsem könnyed közlésre rábírnia) az oly mértékben tárgyiasít, ahogyan talán megtehetik statisztikusok, demográfusok, esetleg szociológusok vagy néprajzkutatók, akik számára az adat egyúttal tény is, nem tartalmazva a rejtett információt, a közöltek viszonylagosságát... De a mentális világba, a személyiség vagy egy csoport spirituális terébe betekintést nyerő antropológusnak vajmi kevés köze lehet ilyesmihez. /Persze a „puszta” szóhasználati párhuzam alapján ellenem vehető, hogy korunk antropológus atyamestere, Clifford Geertz is használja olykor az „adatközlő” (informátor) kifejezést, de nála a jelentések és értelmezések komplexitása nem csupán technika, hanem olyan szemléleti alap, amelyet egész nemzedékeknek tanított meg immár, megalapozva az interpre(ta)tív antropológiát is. Ő, aki meg tudja különböztetni a formális információt egy emberi megnyilvánulás bonyolultságától, talán megteheti, hogy – mondjuk arra a kérdésre: milyen gyakran van Bali szigetén kakasviadal? – a kérdezett választát, s a puszta időhatárok „megvallását” nem tekinti „adatközlő” többnek akkor, ha nem ellenőrizte érvényességét, nem hitelesítette más közlésekkel, vagy nem tud mögé emelni negyven oldalnyi részletes és élménydús beszámolót magáról a kakasviadalról és annak egész jelentésteréről, gazdasági, szerepstrukturális, politikai és szimbolikus univerzumáról. Meggyőződésem, hogy óriási különbség van a választópolgár mint adatközlő, a repülőtéri tájékoztatási szolgálat mint adatközlő, és a bonyolult kulturális öröksége birtokában formális tények mellett sokrétegű jelentés-háttérrel is ismerő vagy közlésre érdemesnek tartó ember között. Ezért a puszta adatot, még több másikkal összefüggésben sem tekintem magában véve jelentéshordozónak, csupán helyi értékű jelnek, amely csupán kontextusaival együtt ér valamit, magánvaló tartalma éppúgy lehetetlen, mint a térben egyetlen pont egzakt meghatározása/.

Még egyértelműbben szólva: bár az antropológia „módszertana” nem egyféle, sőt kifejezetten sokféle törekvést tűr meg a maga keretei között, változékony mivoltában sem tekintendő alapvető kritériumának a kutatás *operacionalizálhatósága*, sem pedig „objektív” jellege. S aki a tapasztalás, érzékelés és regisztrálás sokszínűségét képes táblázatokba, mátrixokba, adatlapokba, kérdőív-kódokba taposni, az lehet kiváló szaktekintélye a maga módszertani készletének, vagy „objektíven” képviselheti tudományát, de lehetőleg ne vallja magát kulturális antropológusnak.

Merev állítás ez, s a maga módján éppoly tolerancia-hiányról tanúskodó talán, mint a bírált szemléletmód. De hadd illusztráljam röviden, néhány szövegkiemeléssel a két értékrend vagy érték szemlélet különbségét... Erre itt azért van szükség, mert mindaz, amit objektív és „szubjektív” ismeretként a politikáról és társadalmi-kulturális környezetéről, szimbolikus háttérrel szerepéről elmondhatok, csakis ebben a kontextusban és viszonylagosságban értékelhető.

A szóbanforgó „antropológiai informatikai” szigorlati dolgozat, amely a „*Bevezetés az antropológiai informatika alapjaiba*” címet viselte (Piróth István valóban szakszerű könyvtár-informatikai feltáró rendszerekre épülő módszertani írása ez, kétségtelenül első a szakma rövid történetében), „származtatott adatokat rendező táblázatokba” tagolja a gyűjtött ismeretanyagot. „A valóság megragadása több objektíválható, számszerűsíthető, és ezért ellenőrizhető vizsgálatot igényel” – írja (21. p.). Az empirikus kutatás – vagyis a terepmunka – segítségével megszerzett ismeretek rögzítése szerinte operacionalizálható, adatkezelési technikák révén az ismeretek halmaza gyorsan, pontosan és maradéktalanul rendszerezhető... (4. p.). „...Az antropológus a vizsgálat során információkat képez... /.../ tehát az antropológiai vizsgálat funkciója antropológiai információk előállítás, végzője pedig az antropológus” – vélekedik (31. p.). A kutató vizsgálatának tárgya az egyes elemek (objektumok, illetve azok együttesének) összefüggései – hivatkozva a szerző Borsányi László egy 1991-92-ben elhangzott terepmunka-feldolgozó szemináriumának megállapítását. Ebben az összefüggésben az adat a táblázat és skála révén válik információvá, ezért a kutató feladata az adat- és táblázat-

szervezés, illetve a logikai adatmodellek elemzése (36. p.). Ugyanis „Damoklész kardja fe-
jünk fölött...: amit éppen most megfigyelünk és rögzítünk, vajon összefüggésben áll-e eredeti
kérdésseltevésünkkel, kutatásunk valódi céljaival”, s ha információink nemcsak kezelhetetle-
nek, de utólag nem is igen ellenőrizhetők, mert újabb adatfelvételnél már más arcukat mutat-
ják vagy másként hangzanak el, akkor hogyan leszünk képesek a hitelesség igényével földol-
gozni, összefüggéseinek megragadásával tudományos igényű tanulmányba foglalni...? (4. p.).

Talán árulkodó lehet az is, hogy a szerző szerint „a leírni kívánt objektumok fogalmi
kategóriáit nevezzük egyednek” (34. p.) – vagyis az egyed nem bizonyosan személy, még
kevésbé személyiség, sokkal inkább a fogalmi kategóriák foglalata, porhüvelye vagy épp egy
kívülről a kutatásba hozott fogalmi kategóriát megjelenítő valami... Mint a szerző is finoman
elkülöníti: az informátor nem okvetlenül azonosított személy, az adatközlő viszont minden
esetben az (30. p.). Ennélfogva „antropológiai tény a terepen szerzett adat” (24. p.). Egy ismer-
tet, antropológiai tény megszerzése a terepmunka egy kulturális eseményének tükröképe, köz-
lés, melynek értelmezése a közösség által elfogadott konvenciók, szintaktikai szabályok alap-
ján lehetséges (26. p.). „A vizsgálat szabályainak összességét operacionalizációnak nevezzük”
(hivatkozva újfent Borsányi előadását a 30. oldalon).

A dolgozat gondolati és szövegszerű fölidézését ennél tovább nem folytathatom.
Nemcsak azért, mert az a vád érhetne, hogy oktatóként egy volt hallgatóm szemléletmódjának
totális kritikájára törekszem, s teszem ezt utólag, nem pedig jóelőre tettem, mikor diákom
volt... Hanem mert a lényeges kérdésnek itt nem az adatgyűjtés vagy -feldolgozás teoretikus
részét tartom, hanem magát a szemléletmódot. A dolgozat ezt követő (hozzávetőlegesen, s ha
a pontosító adatközlés hangnemében kívánok szólni magam is:) 47,3 %-a hasonló felfogás-
módot tükröz, maradék részében egy községi adattárból vett alapanyag gépies feldolgozásával
illusztrálja, miként lehet kártotékolni az embert. S bizonyos vagyok abban, hogy ennek a
megközelítésmódnak is szólnia kell valamiről, hogy nem vesz minden élőlényt egyszerűen
„adat-számba”, s hogy mindennemű adatgyűjtés vagy forráskutatás fontos lehet a további
feldolgozásokat megelőzően, főképp ha hasonló feltárások vagy adatbázisok nem állnak ren-
delkezésre. De abban is bizonyos vagyok, hogy a kutatás és az előzetes tudás igénye, a felké-
szülés és az érdeklődés irányának hozzávetőleges betájolása még nem adhat okot az adatbá-
zis-építésre és impozáns operacionalizálásra – mert ez egyszerűen nem ebbe a szakmába való
eszköztár! Ahogyan a vérvétel, az ujjlenyomat-készítés vagy az anamnézis sem, hogy a „vizs-
gálat” mentén fölsejlő fogalmakat cibáljak ide rögvest. Meggyőződésem, hogy lehet (sőt gya-
korta van is) prekonceptió egy érdeklődés megindulásakor – jó értelemben véve azt nevezem
prekonceptiónak, amely előfeltevést, előzetes értelmezést, magánérdekű magyarázatot tartal-
maz a teljes bonyolultságukban még nem ismert társadalmi jelenségek egy köréről, összefüg-
géseikről vagy jelentéseikről. Viszont azt a helyzetet, amelyben a kutatói képzeteket maguk a
társadalmi „tények” nem győzik meg, nem terelik más irány(ok)ba, nem képesek befolyásolni
– antropológiai értelemben nem nevezem kutatásnak. Ugyanis adatokat gépektől is lehet köl-
csönözni (lásd hálózati adatbázisok, statisztikák), az emberektől jövő beszámolók és vallomá-
sok, értelmezések és emlékezések ebben a kontextusban csak „zavarhatják” a „pontos” képet,
melyet rögzíteni vagy közölni óhajtunk; sőt, e tekintetben semmi szüksége a kutatónak arra,
hogy „megzavarják” a társadalom vagy az emberek bonyodalmas, nehezen áttekinthető vi-
szonylatai, nélkülük is képes lehet elméletet gyártani valamely gondolatmenet mentén...

De, félretéve a rosszmájú piszkálódást, ha a kérdésseltevő és választ kereső mégis
„megmerítkezik” a mélyben, akkor nem illik csodálkozni meglepő fordulatokon, nem éssze-
rű ragaszkodnia előfeltevéseihez, nem kell meghasonulnia vagy „tudománytalan”
képzelményekbe kapaszkodnia, sőt „thodományos” evidenciákban sem kell elbotlania... –
elegendő, ha arra figyel, amit a változatos világ jelez, közöl, sugall, sejdít, s ezt követően sok-
sok aprócska teszt során módja van ellenőrizni belátásai érvényességét. Rugalmasnak illik
lennie, ha akárcsak minimális szinten azt várja másoktól, hogy elfogadják, megértsék a kérdé-

seit, megajándékozzák egy viszonzatlan válasszal, kiszolgáltatassák magukat az ismeretlen „tudós” információgyűjtő és -forgalmazó hajlamának, s hagyják elvinni maguktól azt a többlettudást, ami magának a kutatásnak is eredendő célja volt.

A társadalomkutató elég vegyes figura: az antropológia fogalmi apparátusával leírható gyűjtögetőként és vadászként, termelőként és kereskedőként, valamely idegen rendszer köve-teként és katonájaként, tudománya (adott esetben magas rangú) uralkodójaként és hazárdőr-ként is, akinek viselt dolgairól a legkevésbé a helyi társadalomnak lehet fogalma. Ezért maga a kutatási helyzet, a kérdezés és válaszolás joga/lehetősége igencsak megkívánja a rugalmasságot a jelenlétkben, a kérdezésben, a válaszadásban, a megértésben, a közvetítésben, a „szövegolvasásban” éppúgy, mint az emberek közti viszonyok kezelésében, ajándék és csere, értékbecslés és -közvetítés szituációiban. Nemigen illik bevallani, pedig elemi terepkutatói tapasztalat is igazolja, hogy a fennköltlen fölépített kutatási tervet oly könnyen befolyásolhatja a véletlen változások legkisebb hatása, hogy pillanatok alatt romba dőlhet – ha bevállják utólag, ha nem. De hogy miképpen szövi az értelmezés hálóját a kutató a terep és az emberek köré, aligha igazolhatja jobban az a tény, hogy maga a terep, az ott élő emberek, a hely lakosai, kapcsolataik, rejtett viszonyaik legalább oly nehezen kezelhető hálót szönek a kutató köré. Emlékezetes példa erre, amit Clifford Geertz ír le a bali kakasviadal elemzésekor, a hosszan tartó történeti, nyelvi, politikai, szociológiai, vallási ismeretgyarapítás dacára is „döcögősen” haladó beilleszkedés és a hirtelen menekülés alkalmával kialakuló szerepazonosság és helyzetközösség nyomán megnyíló emberek megközelíthetőségéről. S ha ehhez a kutató minden kérdése és értelmezési kísérlete közé „szűrőként” beiktatja a maga hozott tudásának fénytörő szerepét, felméri és irányítani tudja a nyitottság mértékét, illetve tudatában van a másság-tűrés fölöttébb fontos szerepének, akkor már valóban egy kis esélyt nyer arra, hogy egy idő múltán talán már nem fogja tökéletesen félreérteni a helyzeteket és válaszokat, nem fogja elemi értéként kezelni a kutatói másságot sem...

Miféle kutatói másságról van itt szó...? Nem keríthetek módot itt mindegyik említésére, de utalni is elegendő arra, hogy például a tér- és időszemlélet mennyire más a bennszülöttek kultúrájában és a kutatóéban, vagy akár a paraszti életformát vivő és a kutatói-értelmiségi létmódból érkező ember szemszögéből, s hogy mennyire mások az északiak és déliek, a zsidók és a keresztények, a mítoszok és rítusok, az életcélok és értékrendek, a halálképek, a drogfogyasztásról vallott nézetek, az „akadémiai” és a köznapi szótárak, stb.

Egy politikai „átnézetre” alkalmas kérdéskör: a helyi társadalom

A „*helyi társadalom*” fogalma kurzus-hosszan tárgyalható tematika; kutatási irányzatainak ismertetése (elnagyolt módszertani áttekintéssel együtt) korántsem fér bele egyetlen előadásba. Kutatásmódszertanból amúgy is ott van Borsányi László tanár úr alapvetése, ott van Piróth István tanár úr metodológiája, meg számos egyéb kutatás-módszer-*tani* kezdemény ... – újat legföljebb szemléletmódban adhatok, ha egyáltalán lehetséges ilyen...

Új lehet talán az őszinte *vallomás* arról, hogy nincs specifikusan „antropológiai terepmunka-módszertan”, hanem kölcsönvett módszerek, követett és megújított eljárások vannak, érvényes kérdések és rossz hipotézisek, nyitottság és érzékenység, sűrű leírás és adekvát interpretáció. Étikuss és/vagy émikus (azaz: fonetikus = alaki, illetve fonémikus = tartalmi, lényegi, mélységi) megközelítés egyaránt lehetséges. Belülről kifelé nézés, kitekintés, avagy távolról-kívülről ráközelítés, belemélyedés – mindkettő létjoga egyformán vitatott és elfogadott.

- „Helyi társadalom” definíciók:

- kötetnyi a körülírás: saját életkörnyezet, helyi identitás, lakóhelyi egység, öngazgató közösség, területi érdekcsoport, *communitas*, mikrotársadalom, együttélő közösség, elsődleges közösség, lakópolgári „mi tudat” határolta egység, kicsinyített makrotársadalom, stb.

- a lokalitás ma már nem elkülönült szféra, nem sziget, s ha az lenne is, úgyszintén megvolnának környezeti kapcsolatai, mint például a városnak a saját vidéke, a pusztának és ökológiai környezetének egysége, a falugazdaság és a globális piac, a helyi kultúra és az információs társadalom kölcsönhatásai, a nemzeti kultúra szimbolikus rendje és a kor interpretációi, események és narratívák interferenciái..., stb.

- nem is egynemű, hanem belsőleg tagolt, rétegzett, megosztott és kifelé megannyi kapcsolattal, érdekvonzalommal bíró...

- Maga a „helyi-ség” is elszenvedett többféle jelentésváltozást:

- a térszemlélet változása az újkor óta: az egykori zártság, védekezés, belsőleg átélt *saját tér* (köznapiban szólva: a *dobozba zártság* érzése, a szobai rendezettség, a kockaház) helyett immár az univerzumra hasonlít a formája, *relacionista* képzet fejezi ki inkább, térbeli pontok közötti kapcsolat, kölcsönviszony; példák:

- 1- a primitív társadalom tér-képzete kettős: ismert *topológiai* helyszín, „belakott” táj, antropomorfizált természeti környezet; illetve *mitikus* tér, folytonos jelenidővel és megszemélyesített tárgyi tartalmakkal...

- 2- az archaikus vagy tradicionális tér a (profán) *élettér* és a *szakrális tér* teljes egészeként formálódik, a kettő együtt alkot egészt, kölcsönösen feltételei egymásnak;

- 3- a modern tér-átélés szélesebb horizonton keresi vonatkoztatási pontjait, a társadalom egyik meghatározója immár a sok *mozgás* is, „kitágult” az átfogható, megismerhető, kezelhetőnek tartott horizont; nyitottabbak lettek a határok, átjárhatóbbak a *kommunikációs* és mentális térhatárok, maga a tér is fölvetta a „negyedik dimenziót”, a sebesség és idő jelen van benne; stb.

- A lokalitáskutatások megosztottsága többdimenziós:

- 1) kutató és kutatott viszonya által; ebben a leírás és a megismerés mechanizmusai szorosan összefüggeni látszanak (terepmunka jelentősége, kiemelt rangja a szaktudományban, empátia és intuíció egymást kiegészítő volta, mellette a „más népek gondolatairól és érzéseiről” szóló „résztvevő megfigyelés” igazolhatósága stb.). Az ilyen leírások készítésének nehézségeit inkább a terepmunka, semmint a tanulmányírás problematikusságában látják az antropológusok – véli Clifford Geertz. Ha megfigyelő és a megfigyelt közötti kapcsolat (viszony) sikeres, akkor – ahogyan sokan vélik – a „szerző” és a „szöveg”, vagyis a kutató és a tudás kapcsolata, az utóbb szerzői művel igazolható teljesítménye figyelemreméltó lesz.

- 2) a kutató javarészt tapasztalata alapján ír elemzést, ez azonban utóbb igazolhatatlan, mert változik a helyszín, változnak a szereplők, a konfliktusok, az erőviszonyok, a kultúra használóinak egész köre; ebből következően a szuperfelkészült kutató fejedelmi öntudatát építi fel, miközben a terep tőle elválik, elidegenülhet. A kutató talán már öt perc múlva, hogy terepét elhagyta, „azzal vádolható, hogy érzéketlen, az embereket tárgyakként kezeli, hogy csak a hangokat hallja, de nem a zenét, és természetesen azzal, hogy etnocentrikus. Ahogy az intuíciójára hagyatkozó szerző is lehet impresszionista, aki az embereket bábuként kezeli, aki nem létező zenét hall, és természetesen szintén etnocentrikus” /Geertz 1994/.

Egyszóval maga a terepmunka, a megismerés mélysége, a megértés bátorsága és teljessége eleve sem kínál többet, mint „fordítási” lehetőséget, s a gyűjtött anyagot a kutató otthoni környezetében még egyszer „lefordítja” a tudományos közösség nyelvére, így interpretációja nemcsak kettős, de kétszeres torzítást is elszenvedhet.

3) A lokalitás mindig előbb van, mint a kutató, messzebbre nyúlik vissza története, jelentéstörténete, funkcionalitása, szimbolikus tartalmainak egész arzenálja. A kutató önképe – még ha a legelfogulatlanabb szemüvegét viseli is – aligha más, mint elkötelezett érdeklődések belső gerjedelme, feltörő kíváncsiság és tudásvágy, amelyről később, terepmunka-beszámolója idején kénytelen számot adni. C.Geertz idézi: „Nem azért írom ezt a némileg egoista beszámolót – írja mentegetőzve, miután ismertette tereptechnikáját, nyelvi képességeit, életmódját a szigeten, és így tovább –, mert azt gondolom, hogy az antropológiának könnyű olvasmányának kellene lennie... hanem mert az antropológus és az embercsoport viszonyának leírása tanúskodik az eredmény természetéről. Ez mutatója annak, hogy az emberek mennyire befogadóképesek – bizonyos népek nem tűrik az idegent, mások pedig könnyedén befogadják” (Raymond Firth: *We, the Tikopia*; 1936:11).

Firth itt egyértelműen a hitelességről és hitelképességről beszél, s a kutatók általában is folytonosan vergődnek egyfelől a tudományos aggodás (hogy nem tud elég távolságot tartani) és a másik humanista aggodalom (hogy nem tud eléggé bekapcsolódni) között. Küzdelmük ugyanakkor mindörökké kiegyensúlyozatlan marad: „Az antropológiai elkerülhetetlenül összetalálkozást jelent a Mássággal. Mindazonáltal az etnográfiai távolságtartás, amely elválasztja az olvasót az antropológiai szövegektől és magát az antropológust a Másságtól, túlságosan is gyakran merev és időnként mesterségesen eltúlzott. Ez számos esetben ahhoz vezet, hogy a Másikat kizárólag mint primitívet, furcsát és egzotikust látják. Az a szakadék a legfőbb akadálya 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: *The Death Rituals of Rural Greece*; New Jersey, 1982:5-7. című művéből).

4) Megoszlanak a kutatási anyagok és szerzői magaviseletek a téren is, hogy a „résztvevő megfigyelés”, illetve „szerzője”, az etnográfiai írások „...nemcsak ott voltam, hanem egy voltam közülük, az ő hangjukon szólok” hagyományát képviselve, az etnográfiát egy különösen bensőséges területté teszi: a megnevezést az önellenőrzés és az önátalakítás kérdésévé, az írást pedig az önleplezés formájává. /.../ Malinowski abban reménykedett, hogy képes lesz önmagán túlhaladni úgy, hogy a „bennszülöttek nézőpontjából ír etnográfiát”; leghűségesebb követőinek többsége számára az írás az önbecsapás félelmét kelti. (Geertz)

Végül, Benedict sematikus portréiban és összefoglaló értékeléseiben, az antropológiai írások önreflexív természetének – hol vagyok és hol vannak ők – egy újabb oldala tűnik fel különösen tisztán: az a mód, ahogyan az ilyen írások egy időben szólnak más társadalmakról, míg aiszóposzi módon kommentálják a saját társadalmat is. Egy amerikai számára teljes és egész összefoglalót írni a zunikról, kwakiutlokról, dobukról vagy a japánokról, egyúttal az amerikaiakról szóló teljes és egész összefoglalást is magában foglalja; azáltal, hogy vidékivé, egzotikussá, komikussá, önkényessé, varázslóvá és szamurájjá teszük őket. Benedict ismert relativizmusa nem annyira szisztematikusan megvédett és következetesen fenntartott filozófiai álláspont volt, mint inkább mások bizonyos leírási módjának a terméke, amelyben a távoli furcsaságok kérdésessé tették a hazai feltételezéseket.

Szerzőként „jelen lenni”, s ezt az írásban is érzékeltetni, mindenestre legalább ugyanolyan nehéz, mint a személyes „jelenlét” kivitelezése, amihez végül is alig van többre szükség, mint egy helyfoglalásra és egy beutazási engedélyre; arra, hogy el tudjunk viselni bizonyos mértékű magányosságot, a magánszférába való behatolást és a fizikai kényelmetlenséget; enyhe kiütéseket és megmagyarázhatatlan lázakat; tudni kell mozdulatlanul várni művészi támadásokra és elég türelmesnek kell lenni ahhoz, hogy végtelen szénakazlakban láthatatlan tűk után kutassunk. A szerzői jelenlét megvalósítása egyre nehezebbé válik. Figyelmiünknek legalább egy részét sikerült a terepmunka bűvöletéből kiragadni, mely oly sokáig tartott minket rabságban, és ezt a figyelmet átírányítottuk az írás varázsára. Ennek nem csak az az előnye, hogy ez a nehézség érthetőbbé válik, hanem az is, hogy meg fogunk tanulni érzékenyebb

szemmel olvasni. Száztizenöt évnyi (ha a hivatásunkat, szokás szerint Tylortól számítjuk) kijelentő módon írt próza és irodalmi ártatlanság éppen elég volt ehhez” (Geertz, i.m. 367-368.).

Tehát az „ott lenni, itt írni” dichotómiája eleve a helyi érvényű tudásnak átemelése egy univerzalistább dimenzióba. Az antropológiai kutatás és az antropológiai szakírás nem azonos helyszínen zajlik. A kutató beláthatja, felfoghatja a helyi társadalom „józan eszét, mint kulturális rendszert” – a „mély megértés” technikája azonban már nem a helyi tudás része, nem a kutatással szükségképpen együtt járó vállalás, nem is a kutató személyiségének elemi tartozéka. A „bennszülöttek szemszögéből” látni saját magukat, a kutatót és a kutatást is – ez a valódi feladat, s ebben a kutatások „anyaga”, célzott tábora, a helyi tudást interpretáló személyiség egész érzékenysége magát az intuíciót és interpretációt teszi át új dimenzióba. Lásd: Geertz „sűrű leírását” mint modellértékű megközelítést (Gilbert Ryle-től kölcsönvett kifejezéssel), amelyben a szemlehungyás pillanatnyi művelete mint esemény is lehet fiziológiás történés és gesztus-tartalmú üzenet is, attól függően, milyen közegben kik hogyan értik és számukra milyen tartalmat hordoz).

5) Ugyancsak külön dimenziót képez a kutatás és a helyi társadalom megközelítésének „szubjektív” illetve „objektív” megközelítésének „végnélküli vitája, beleértve a kölcsönös sértésváltásokat ezek értékéről és jelentőségéről – ám mihelyt a kultúrát és magát az emberi viselkedést szimbolikus cselekvésnek tekintjük, értelmét veszíti a kérdés, hogy a kultúra mintába rendezett magatartás vagy lelki-tudati szerkezet-e, vagy akár e kettő keveréke. Sziklák vagy álmok, helyi vagy globális, ősi vagy modern – mindegyik ebbe a világba tartozik, a kérdés inkább arra vonatkozik, mit jelentenek, mit fejeznek ki előfordulásukkal és közreműködésük révén” (Geertz, u.o. 177.).

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 leghelyesebb találgatásokból. A leírásnak három jellegzetessége van: értelmező, a társadalmi beszéd folyamatot értelmezi (azaz megpróbálja kiszabadítani esetleges körülményiből), 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 lehetségek messzi túlpartja” (Geertz u.o. 189.).

Pedig a kutatás helyszíne nem azonos a kutatás tárgyával: az antropológusok nem falvakat, törzseket, városokat, szomszédságokat kutatnak, falvakban kutatnak...! Kis egységekben, kis jelenségeket, apró történeteket kell megismerni, a különböző problémák különböző helyszíneken kutathatók.

6) Ugyanez a helyzet a helyi társadalmakkal: „kis történetük” a nagy társadalmi történelektől eltérő, nemcsak „helyi változat”, nemcsak más történet, de mögöttes tartalmai is szimbolikus üzenethordozók. Az elemzés annyit tesz, hogy kiválasztjuk a jelentésteli struktúrákat (bevett kódokat, miként a desifrózó szakemberek), s megállapítjuk társadalmi alapjukat és horderejüket (Geertz i.m. 176). „A néprajz: sűrű leírás. Az etnográfus – kivéve, ha ru-

tinszerű adatgyűjtést végez (amit természetesen szintén meg kell tennie) – valójában összetett fogalmi struktúrák sokaságával kerül szembe, számos struktúra egymásra rétegződik vagy összegabalyodik. Ezek a struktúrák egyszerre idegenek, szabálytalanok és rejtettek, s neki kell kitalálnia, hogy először miként ragadja meg, majd hogyan mutassa be őket. S így áll a dolog működésének már a legföldhözragadtabb szintjén, a terepmunka őserdejében is: az adatköz-lők kikérdezésében, szertartások megfigyelésében, rokonsági kritériumok kiválasztásában, a tulajdonviszonyok kinyomozásában, a háztartások összeírásában... – azaz a kutatási napló megírása során. Az etnográfia művelése arra hasonlít, amikor megpróbálunk elolvasni egy kéziratot (abban az értelemben, hogy „létrehozunk valamilyen olvasatát”) – egy idegen, el-homályosító, talányokkal, önellentmondásokkal, gyanús javításokkal és célzatos kommentá-rokkal teli kéziratot, ami azonban nem hagyományos írásjelekkel, hanem a megformált visel-kedés illékony példáival íródott” (Geertz 1994:177).

A lokalitáskutatás a saját társadalom kutatásában is ugyanazt a megismerő-értelmező, leíró-interpretáló „metodológiát” teszi szükségessé, mint a távoli tájak, elvarázsolt világok kulturái és társadalmi esetében...!

Ugyancsak Geertz: *„Az a kultúrafogalom, amely mellett síkraszállok... lényegében szemiotikai jellegű. Max Weberrel együtt úgy vélem, hogy az ember a jelentések maga szötte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak, hanem a jelentés nyomába szegődő értelmező tudománynak tartom. A kifejtést tartom célomnak, a felszínen rejtélyes társadalmi kifejezések ma-gyarázatát” (Geertz 1994:172).*

Régi vita, tengernyi hezitálás veszi körül az antropológiai témaválasztás, a tudomány-terület „fókuszáltsága” kérdését. Clyde Kluckhohn vállalta a bátorságot, s kimondta (Geertz pedig nem titkolt kajánsággal idézi): „az antropológia egy intellektuális orvvadász-engedély”.

Igaz ez annyiban, hogy (talán, talán-talán) „bármire”, bárminek értelmezésére alkal-matos lehet. S ha kutatásról, beilleszkedésről, tapasztalatok regisztrálásáról van szó, akkor a megismert vagy merészen körvonalazott jelenségek értelmezése maga is egyfajta „szövegol-vasás”, a kultúra szövetének, szövésmintájának „letapogatása”, amely nemigen nélkülözheti az önértékelést, a (megvallott vagy titkolt) összehasonlítást, az önelfogadtatás krízisét „a tere-phen”, legyen a „másik oldalán” egy vizilóvadász törzs, egy nagyvárosi drog-diszko vagy egy krisnás közösség. S ha egyáltalán kutatásról van szó, semmilyen mértékben nem nélkülözhető az empátia prioritása, a szerep- és nézőpont-változtatás állandó kísérlete, a megérteni vágyott közösség vagy egyén sajátlagos nézőpontjának belátása és nagybecsülése.

Mindezeket követően a feltárás és a feed-back, az önreflexív visszatekintés és a meg-értés próbája a közösség reflexiói alapján is értékelendők. A „megnevezés joga” éppúgy a kutatóé, mint a megismerhető jelenségek esetében a helyi társadalom lakóié. S az, hogy a kér-dezők és kérdezettek, megfigyelők és megfigyelték kölcsönösen diskurzussá erősítik a tapasztaltakat, aligha más jellegű, mint egy nyelv vállalása és használata, értése és gyarapítása; egy nyelvezet, amelynek megvan a maga grammatikája, megjelenítő ereje és szimbólumhordozó mélysége. Amit e nyelvi sodrásban a kutató tehet: feltételezi, megkeresi és felmutatja a teorikusan megnevezhető értéket.

Feladatnak ez sem kevés...

Hivatkozott irodalom

- Balandier, Georges: Fekete-Afrika mai szociológiája. In Kolosi Tamás – Papp Zsolt szerk. A társadalmi struktúra történeti változásai. *Társadalmi struktúra és rétegződés I.* Jegyzet. ELTE BTK – Tankönyvkiadó, Bp. 1973:365-379.
- Bernstejn, B. M.: A hagyomány és a szociokulturális (társadalmi kulturális) struktúrák. In Hofer Tamás – Niedermüller Péter szerk. *Hagyomány és hagyományalkotás.* MTA Néprajzi Kutató Csoport – OSZK Magyarországtudató Csoport, Bp., 1987:115-126.
- Bíró A. Zoltán: Az esély esélyeiről, avagy hogyan is lesz kulturális antropológia Kelet-Európában. *Replika, 13-14.*, (1994. június), 131-134.
- Boglár Lajos: Akcióantropológia, avagy hol húzódnak a tolerancia határai? In *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon.* Miskolc, KVAT Füzetek 1:99-105.
- Boglár Lajos: Szimbolizáció és akkulturáció. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk.: *Jelbeszéd az életünk.* Osiris, Bp., 1995:389-394.
- Borsányi László: A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia*, 99(1), 1988:53-82.
- Cohen, Abner: 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, Bp., 1983:69-76.
- Douglas, Mary: A két test. *Magyar Lettre Internationale*, 18., (1995):8-11.
- Durkheim, Émile – Mauss, Marcel: Az osztályozás néhány elemi formája. In Durkheim, Émile *A társadalmi tények meghatározásához.* Gondolat, Bp., 1978:253-334.
- Ecsedy Csaba: A társadalmi struktúra kutatása a mai angol szociálintropológiában. In *Népi kultúra - Népi társadalom IV.* Akadémiai, Bp. 1970:357-364.
- Fejős Zoltán: Esélyekről – elmélettel vagy anélkül. *Replika, 13-14.* (1994. június), 135-140.
- Geertz, Clifford: A tények után. *Magyar Lettre Internationale*, 18. (1995/ősz), 26-29.
- Geertz, Clifford: Az értelmezés hatalma. Századvég, Bp., 1994:352-368.
- Gyáni Gábor: A modern város történetének antropológiai szemlélete. In Gyáni Gábor szerk. *A modern város történeti dilemmái.* Történeti Tanulmányok III., Debrecen, KLTE Történelmi Intézet, 1994:157-165.
- Gyáni Gábor: A társadalomtörténet mint retrospektív kulturális antropológia? *Replika, 15-16.*, (1994. december), 191-198.
- Hannerz, Ulf: Elmélet az antropológiában: szép-e a kicsi? A komplex kultúrák problémája. /Kivonat/. In Hofer T. – Niedermüller P. szerk. *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben.* MTA NKCS – OSZK MKCS, Bp., 1988:101-106.
- Hart, C. W. M.: Kultúr-antropológia és szociológia. In Balogh József. szerk. *Modern polgári szociológia.* Szöveggyűjtemény, V. kötet. ELTE BTK – Tankönyvkiadó, Bp. 1968:222-245.
- Hollós Marida: Bevezetés a kulturális antropológiába. ELTE BTK, 1993, 1995.
- Jones, Schuyler: Az erőszak intézményei. In Chermas, J. – Lewin, R. szerk. *Nem csak munkával él az ember.* Gondolat, Bp., 1986:98-112.
- Krockow, Christian Graf von: Adalékok az azonosságtudat antropológiájához és szociológiájához. *Szociológiai Figyelő, 1990/2:*63-74.
- Kroeber, Alfred Louis – Parsons, Talcott: A kultúra fogalma és a társadalmi rendszer fogalma. *Replika 15-16.* (1994. december), 236-238.
- Leach, Edmund: Szociálintropológia. Osiris, Bp. 1996:11-46.
- Lévi-Strauss, Claude: Szomorú trópusok. Európa Könyvkiadó, Bp., 1994:234-239, 258-307, 388-404.
- Malinowski, Bronislaw: Baloma. KJK, Bp. 1972:7-67, 102-109, 113-135., 401-440.

Marschall, Wolfgang: Az idegen forma. *Magyar Lettre Internationale*, 18. (1995. ősz), 20-23.

Newall, Victoria: A szimbolikus antropológia londoni iskolája. *Ethnographia*, 87:432-437.

Niedermüller Péter: Néprajz, kulturális antropológia, kultúrakutatás. *Replika*, 15-16. (1994. december), 217-234.

Niedermüller Péter: Paradigmák és esélyek. In Hadas Miklós szerk. *A kultúrakutatás esélyei. Replika*, 13-14:89-129.

Niedermüller Péter: Város és városi kultúra – antropológiai megközelítés. In Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor szerk. *Jelbeszéd az életünk.* Osiris-Századvég, Bp. 1995:555-565.

Piróth István 1996 *Bevezetés az antropológiai informatika alapjaiba.* ELTE Kulturális Antropológia Tanszék, Budapest, kézirat, szigorlati dolgozat.

Sárkány Mihály: *Megjegyzések a komplex társadalmak szociálandropológiai vizsgálatához.* In *Népi kultúra – Népi társadalom IV.*, Akadémiai, Bp., 1970:243-257.

Sumner, William Graham: Kollektív viselkedési módok (I. fejezet), A viselkedési normák jellemző vonásai (II. fejezet). In *Népszokások.* Gondolat, Bp., 1978:123-182, 211-224.

Todorov, Tzvetan: Lévi-Strauss. *Magyar Lettre Internationale*, 18. (1995. ősz), 2-5.

Vélez-Ibanez, Carlos G.: A mítosz használata a marginalitásban. In Lammel Annamária – Niedermüller Péter szerk. *Folklór – Kultúra – Társadalom. /Városantropológiai perspektívák/.* Művelődéskutató Intézet, Bp., 1986:61-69.

Ajánlott irodalom

Althabe, Gérard – Fabre, Daniel – Lenclud, Gérard (dir.): Vers une ethnologie du présent. Cahier Ethnologie de la France, 7. Paris, Ed. de la MSH., 1992.

Bart, Fredrik: Régi és új problémák az etnicitás értelmezésében. *Regió*, 1996/1., 3-25. p.

Bettelheim, Bruno: Egy kevésbé tanulmányozott viselkedésmód: az erőszak. In *A végső határ.* Tanulmányok. Európa Kiadó, Budapest, 1988:121-122.

Boglár Lajos: Mítosz és kultúra: két eset. In *Vallás és antropológia.* Bevezetés. Szimbiózis, Budapest, 1995:86-89.

Boglár Lajos: Egy guarani falu élete. In *Mítosz és kultúra.* Szimbiózis, Budapest, 1996:17-25.

Bouvier, Pierre: Citoyenneté et exclusion. La ritualisation au quotidien. *Ethnologie Française*, No spécial, XXXVI.2:248-254.

Brubaker, Rogers: Csoportok nélküli etnicitás. *Beszélő*, 2001:7-8. sz.

Cohen, Abner: 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, Bp., 1983:69-76.

Danforth, Loring: *The Death Rituals of Rural Greece.* New Jersey. 1982:5-7.

Domenach, Jean-Marie et al. (szerk): *La violence et ses causes.* Unesco, Paris, 1990.

Dumézil, George: *Heur et malheur du guerrier.* Flammarion, Paris, 1985.

Dumont, Louis: *Tanulmányok az individualizmusról.* Tanulmány Kiadó, Pécs, 1998:13-26, 73-113.

Durkheim, Émile – Mauss, Marcel: Az osztályozás néhány elemi formája. In: Durkheim, É.: *A társadalmi tények meghatározásához.* Gondolat, Bp., 1978:253-334.

Geertz, Clifford: Sűrű leírás. In: Vári Attila szerk. *Misszionáriusok a csónakban.* Akadémiai, Budapest, 1988:13-61.

A.Gergely András: *Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom.* Scientia Humana, Budapest, 1991.

A.Gergely András: *Kisebbség – etnikum – regionalizmus.* MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest, 1997.

- Hankiss Elemér: *Az emberi kaland. Egycivilizáció-elmélet vázlatja*. Helikon, Budapest, 1997:93-127, 203-225.
- Heller Ágnes: Identitások, életterek, hatalmi terek, ismeretlen belvilágok. *Kritika*, 1996/8: 14-17.
- Herskovits, Melville Jean: Kulturális relativizmus és kulturális érték. In *Kultúra és Közösség*, 4, 1998:52-60.
- Laburthe-Tolra, Philippe – Warnier, J. P.: *Ethnologie – Anthropologie*. P.U.F., Paris, 1993.
- Maffesoli, Michel: *La transfiguration du politique*. Grasset, Paris, 1995.
- Mauss, Marcel: Tanulmány az ajándékról. In *Szociológia és antropológia*. Osiris, Budapest, 2000:195-338.
- Miner, Horace: Az iakirema törzs testi rítusai. *Magyar Lettre Internationale*, 18: 6-7.
- Mirleau, Hubert de: *Fatalitás-e a demokrácia?* Stella Maris Kiadó, Budapest, 1999.
- Newall, Victoria: A szimbolikus antropológia londoni iskolája. *Ethnographia*, 87:432-437.
- Pálincás János: A csere nem-piaci formái a gazdaságantropológiában. *Kultúra és Közösség*, 4:2000:69-76.
- Rattray, Robert Sutherland: *Ashanti Law and Constitution*. Clarendon Press, Oxford, 1923.
- Rattray, Robert Sutherland: *The Tribes of Ashanti Hinterland*. Oxford.
- Ricoeur, Paul: *Erőszak és nyelv*. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete, 1999.
- Sahlins, Marschall D. Specifikus és általános evolúció. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 1997:494-495.
- Sárkány Mihály: Kultúra, etnikum, etnikai csoport. In *Kalandozások a 20. századi kulturális antropológiában*. L'Harmattan, Budapest, 2000:89-99.
- Segalen, Martine: *Rites et rituels contemporains*. Nathan, Sciences sociales 128, Paris, 2000.
- Testart, Alain: *Des dons et des dieux*. Armand Colin, Paris, 1993.
- Turner, Victor W. Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 1997:675-711.
- Váriné Szilágyi Ibolya: 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, 1999:204-226.
- Virilio, Paul: *Az eltűnés esztétikája*. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest, 1992.
- Virilio, Paul – Lotringer, Sylvère 1993 Tiszta háború. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest, 23-79.
- White, Leslie: A szimbólum: az emberi viselkedés eredete és alapja. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 1997.

Politikai antropológia

Kutatások vagy forráselemzések, utazók jelentései vagy háborús tudósítások egyaránt tükrözhetnek és bemutathatnak konfliktusos vagy harmonikus állapotokat, amelyek összefüggenek a hatalmi harcokkal és érdekekkel, vagyis politikaiak. Az a fajta intellektuális hangosbeszéd, amely az uralmi viszonyokra és egyenlőtlenségekre vonatkozó társadalmi tudást tükrözi, ugyancsak lehet politikai. Politikai antropológiává ezek csak akkor formálódnak, ha vagy olyan társas csoportokról szólnak, amelyeket antropológusok tanulmányoztak, vagy ha az antropológiai módszereknek, tudásnak, gondolkodásnak, értékrendnek és kutatási tapasztalatnak egyaránt megfelelő helyzetet tükröznek. Vagyis: minden jelenség lehet *politikaivá*, de nem okvetlenül *antropológiai* tényanyagot kínál; s ugyanakkor más témakörre fókuszált kutatások megannyi *jelenséget* körülírhatnak anélkül, hogy azok *politikai* tartalmát kiemelnék... A politikai tudás és politikai cselekvési gyakorlat megértése ezért korántsem oly egzakt tudományterület, hogy egyértelmű határait megrajzolhatnánk. Magáról a *politikai antropológiáról* mint tudományágról csak a huszadik század negyvenes-hatvanas éveiben kezdtek beszélni, így társaihoz képest igen ifjú szakterület, viszont annál sokrétűbb irányultságú...

Clifford Geertz szerint a kortárs gondolkodás *előtörténetének* egyik igen izgalmas problematikája, hogy a *politika* fogalmát szélsőségesen és mélységesen „átpolitizálta”. Ahogy Geertz az ideológiáról mint kulturális rendszerről ír (1994:22-62), jól tükrözi, hogy a politikáról tudományosan fogalmat alkotni éppen azért reménytelen, mert az interpretáció szinte sosem lehet politikamentes, ideológia-független, érdeksemleges. Viszont a kocsmai könyöklőn áruba bocsátott vélekedések éppúgy nem tarthatnak igényt az antropológiai jelentéstulajdonításra, mint ahogyan maga „a” politika, vagy „a politikus” által formált hétköznapi élethelyzetek, társas történések, szervezetek vagy intézményi érdekek. Így annak indoklása, miért is foglalkozik az antropológia magával „a politika” jelenségével is – megannyi magyarázatot igényel, de egyben indoklásként is szolgál. Két alaptípust mindenképpen elkülönítendőnek ítélnünk: a *politikai antropológia* tudástörténetének első szakaszában (nagyjából a 19. század közepétől egy évszázadon át), amikor a kutatók a messzi népek, gyarmatosított társadalmak berendezkedésének és működésének leírására vállalkoztak, számos szűken értelmezett politikai szerkezet-elemzés és rendszerleírás keletkezett, nem ritkán a jogrend, a munkamegosztás, a nemek viszonya vagy a csere- és elosztási relációk taglalása keretében. A későbbi időszakban már a részkérdések, megismerési problematikák, interpretációs módok árnyalása, vagy éppen specifikus újraértelmezések sorozatai váltak jellemzővé, s ekkor már a politika mint jelenség antropológiai megközelítéséről, hermeneutikai vagy szimbolikus szféráinak kibontásáról lehet inkább beszélni (röviden: a *politika antropológiájáról*).

A politikai berendezkedés kutatása egy sor jelenséget kiemelhet a többi közül, mint érdeklődése tárgyát: a társadalom rangos csoportjait és alávetettjeit (törzsi főnökök, istenkirályok, modern uralkodók), a korosztályi vagy rituális közösségeket (öreg emberek szerepe, beavatási rítusok), a titkos társasági vagy irányítási gyakorlatot (férfiak háza, szakrális uralom, területileg széttagolt politikai rendszer, oppozíciós szerepkörök, főnöki uralmat korlátozó konvenció), a hatalom biztosítékait és más hatalmakkal szembeni viselkedésmódját (erőszak, háború, verseny, erőgyakorlás, viadal, stb.), az érdekek és érdekelttek köreit (nyomásgyakorló vagy feszültségevezető konfliktusok, agresszivitás, nők vagy gyerekek korlátozott tagsága és jelenléte), a kiszolgáltatottságot vagy az egyenlőség és egyenlőtlenség jelenségeit (rabszolgaság, marginalizáltak szerepe, kasztok, rokonsági rend), az uralmi formákat és eszközöket (szakrális királyság, hordafőnökség, törzsszövetség, zugattyú vagy csurunga, törzsi jelképek,

tollkorona), intézményeket és befolyásolási módokat (potlacs, patriarchátus, kakasviadal, ajándék, stb.). Mindeme sokféle témakörrel aligha érdemes sematizált feltáró képletet formálni, vagy uniformizált értelmező módszereket bevezetni, s kár lenne a témakörök széles skáláját is azzal korlátozni, hogy *mivel foglalkozhat az antropológiai megközelítésmód* a politikai jelentésű vagy jelentőségű területeken, vagy mivel nem foglalkozhat. A létező közösségek *bármely jelensége* alkalmas lehet arra (a politikai miliőben körülötte kialakult hatások vagy feltételek szempontjából), hogy antropológiai aspektusból vagy módszerekkel kutassák. Márcsak azért is, mert „*a politika*” az esetek igen nagy hányadában egy társadalmi csoportozat ismereti, létmódbeli, kommunikációs, morális, szabályozási és világgépi, fogalomalkotási és -használati dimenzióinak sok-sok tartományára kiterjed. S amennyiben a társas-társadalmi elválík a természetitől, vagy ha a kutató képes marad politikamentesen szemlélni a politikát, akkor a nyelvi vagy intellektuális paradoxont is képes lesz föloldani: hogyan lehet politikáról empirikus tudás értelmében eszmét cserélni anélkül, hogy az társadalmpolitikai beavatkozással ne járjon. Vagy hát járjon, ha ez a cél, de ez már a tudás alkalmazásának kérdésköre, akcionalista szempont (mint ezt Boglár Lajos is számos munkájában több példával hangsúlyozta, megmutatta)...

Az „analitikus eljárások” révén, melyeket a politikai antropológiával rokon szaktudományok sora alkalmaz (így pl. a politikatudomány, a választás-szociológia, a politikai lélektan, a jogfilozófia, az eszmetörténetírás, a politikai filozófia, a tömeglélektan, a politikai marketing vagy a politikai szocializáció-kutatás) kétségtelenül számos igen közeli következtetésig el lehet jutni. De akár bármely jól megépített elemzéssel szemben is ellenálló tud maradni maga a társadalom, amely önkéntesen nem óhajtja „kulturális szimbólumok elrendezett szerkezeteként” vagy „nagy morális jelentőséggel felruházott hiedelmek érzelmektől mentes” rendszereként pártatlanul elemezni mindazon „bizonytalanul definiált és érzelmileg terhelt, kusza, szimbolikus hálókban kifejeződő” területeket (Geertz, 1994:24-25), amelyeken a politikum vagy az ideologikum megjelenik. A *politika poliszémikus jelenség*, vagyis elemzése jobbára csak többretegű és többféle értelmezést, *analógiákat* lehetővé tévő (sőt: megkívánó!) megértésre épülhet, melyet a szüntelen változás tesz kevésbé ellenőrizhetővé. E vége-nincs *értelmezési feladat* miatt lehetetlen, hogy „sarkigazságokat” gyártson egy kutató, vagy hogy az „objektivitás” követelményének valaha is megfeleljen.

A *politika jelenségét* rendszerként elgondolni csakis akként lehet, hogy *konkrét térben és konkrét időben, tényleges közösségekről vélekedünk érvényes tapasztalat alapján*. A politika rendszere, s egyáltalán: „a politikai” fogalma rendkívül eltérő lehet, függően attól, milyen maga a miliő, amelyről szó van, s milyen a korfelfogás (Arisztotelészé egészen más, mint a 20. századi Heideggeré vagy a brit szociálintropológus Edmund Leach-é). A kutatástörténet néhány nagyobb időszakot emel ki, ezek eltérései a megközelítés és a megértésmód szerint változnak, illetve tükröznek iskolákat, tudománytörténeti nézőpontokat is. A ma „forgalomban lévő” tradicionális felfogások közül *két szemléleti irányt* kell említeni (alapjaik közösek: gyarmatosítási állapot, szabadságtörekvések, térségi uralom biztosítási lehetőségei, hegemoniára törekvő hatalmi csoportok), s ez egyúttal két korszak is. Egymástól szinte egészen elkülönült (térségi) kutatási szemléletmód jellemzi az *angolszász-amerikai* és a *francia*, továbbá az (időbeli tagolást tekintve az) *1970-1950* közötti és az *1950-1980* közötti időszakot. Mai tudományos horizontja szinte nincs is a politikai antropológiának, mivelhogy annyira széles körű, hogy szinte „körülfogja” az érdeklődőt... Inkább már úgy jelenik meg, mint a politikai tünemények antropológiai szempontú belátása.

A legrégebb politikai antropológiai mű, Morgan irokéz törzsszövetségről írott – ahogy ő nevezte – „politikai etnográfija” (*The League of the Ho-de-ne-sau-nee, or Iroquois*, 1851) a politikai szerveződmód gazdasági, rokonsági és rituális összefüggéseit taglalta, majd az *Ancient Society* (1877) a térségi és a rokonsági rend megvilágítása szempontjából volt kiemelkedő alapmű az evolúciós teória követői számára: elképzelése szerint (az elgondolás már

Montesquieu-nél megjelenik) a társadalmak fejlődése vad, majd barbár, később civilizált fázisokra tagolható, illetve ha összevetjük őket, a különbségek egyidejűleg is léteznek a világ különböző pontjain. A törzsi szervezet és a politikai rend struktúrájában hangsúlyosnak mutatja a területbirtoklás és a tulajdon fontosságát, meghatározó voltát. Kevésbé a szerves fejlődésre, inkább a törvények és a jogrend (antik római) intézményépítő hatására koncentrált Sir Henry Maine az *Ancient Law* (1861) című munkájában, s bár összehasonlító módszerrel él a keleti és nyugati faluközösségekről szólva, de teóriája inkább hagyatkozik a filológiai, textuális összevetésre, semmint kutatásra. A két mű „rokonsága” annyiban fontos, hogy a politikai állam és a „civilizációs fejlődés” 19. század harmadik harmadában érvényesnek tekintett képletei még sokáig „mintaként” szolgáltak a kutatások, sőt a közfelfogás számára is, egyfajta *klasszifikáló* (rangsoroló-értékelő) és *strukturált* (réteges szerkezetű) társadalomképet sugallva, s kétségtelenként állítva, hogy a „primitív” vagy egyszerű, illetve a fejlett vagy komplex társadalmak párhuzamosan is léteznek, nemcsak időkülönbség és fokozatiság szerinti eltérés szerint rejlik bennük alapvető különbség.

Ezt az időiséget, térségi tagoltságot, szervezeti és fejlődési fokozatosságot találjuk még a brit szociálanropológus nemzedék jeles képviselőinél, midőn az 1940-es évek elején az afrikai politikai rendszerek leírására vállalkoztak (E.E.Evans-Pritchard – M. Fortes 1940). Megkülönböztettek szegmentált állapotot és oppozíciós gyakorlatot, államiság alatti és államiasult szerveződési fokot, falutanácsokat, generációs osztályokat, titkos társaságokat, valamint számos struktúra-szabályozó elemet, amelyek mögött életmódok, megélhetési gyakorlat, gazdálkodási rend, rokonsági hálózat rejlik. Ezek taxonómiáját is kidolgozták, melyet azután többen az óceániai őslakos és az amerikai indián-kutatásokban hasznosítottak. A korszak fő vonása volt, hogy midőn az antropológiai kutatások a családtól az egyházakon át a gazdasági és politikai hatalom szereplőig a legkonkrétabb és egyúttal a legszélesebb értelemben felfogott *erőhatások* keresésében jelölték ki a kutatási területet (nem utolsósorban a gyarmati politizálás erőltetése nyomán). A hatalom érvényesítéséről, megosztásáról, átadásáról, örökléséről vagy megszerzéséről szóló kutatásoktól az 1920-1940-es politikusi elvárták az államérdekek tudományos szolgálatát. A kutatók kereső szempontja ezért főként az *államiság* és a „primitívség”, „*államalattiság*” összehasonlítása volt: R.H.Lowie 1920-ban írott „primitívek szociológiája” című kötetben tizennégy fejezetből kettő foglalkozott az állam eredetével, a kormányzással és a bíraskodással, ami kevésbé specializálódott *politikai* antropológiai ráközelítésre vall, de már önálló területként jelentkezik. Lucy Mair ugyancsak a „primitív kormányzással” kapcsolatosan kutatott és írt elméleti összegzéseket (1962, 1975), melyek hasonlóképpen jelentősek voltak, mint Roy Franklin Barton *ifugao törvénykezéssel*, társadalommal, gazdasággal és vallással kapcsolatos, a témát több szempontból megközelítő monográfiái (1919–1930). Ugyanakkor vitatott volt akkoriban is a társadalom és a politika között különbséget tenni, hiszen az antik hagyomány és minta alapján a kettő egynek tetszhetett. Barton terepkutatása egymásra kölcsönös befolyással bíró egyénekként kezelte interjúalanyait, ezért monográfiája korszakosnak volt mondható a törvénykezési gyakorlat antropológiai leírásában is (lásd jogi antropológia), de időközben a *funkcionális antropológia* révén a jog iránti figyelmet felváltotta a *társadalmi uralom* tanulmányozása. Ennek formái azonban igen számosak, s a *brit strukturalista funkcionális* alkotmányos működésre fókuszált megközelítésmód elsősorban a politikai intézményekkel, hivatalokkal, jogokkal, köteleességekkel és törvényekkel foglalkozott. Kevés figyelmet (esetenként minimálisat sem) fektettek az egyéni kezdeményezésekre, stratégiákra, folyamatokra, hatalmi harcokra vagy politikai változásra. Pedig Edmund Leach szinte „házon belül”, brit zászlók alatt kutatva belülről bírálta a burmai kacsin társadalom rendszerparadigmáját (1954), s új szemléletmódjával azt sugallta: politikai alternatívák mindig együtt léteznek olyan változásokkal, melyeket az egyéni és csoportos döntések eredményeznek, mivel ezek a hatalom tudatos vagy tudatalatti hajszájának eredményei, ezért elsősorban a szereplőkre és a viselkedésmódok, kooperációk, manipulációk

és stratégiák rejtelseire koncentrált a totális leírást kiegészítve. Leach munkáját megelőzte a nagy példakép kutatás, amelyben Meyer Fortes meg Edward Evan Evans-Pritchard is (a strukturalista funkcionalizmus hagyományát követve) épp a közvetett uralmi egységeket keresték az afrikai nagy és centralizált államokban. Kötetük (szerzőtársaik munkájával együtt) nyolc tanulmányból áll, melyek közül *tallensi* és *nuer* közösségekről készített strukturalista elemzésekkel ma már klasszikusnak minősülő felosztást intézményesítettek: a hordák és vezetés nélküli (*acephalos*) társadalmakat az államokkal vetették össze, talán túl is hangsúlyozva a rokonsági rendszerek és a leszármazás hatását, szemben az életvitel sajátosságaival. Kritikusaik szerint viszont nem építettek kellőképpen elődeik műveire és más tudományterületek ismereteire (például elutasították a politikatudomány igazolhatóságát), s azt is „primitívként” írták le, amelynek komplexitását talán csak ők nem látták át. Újabb egy évtized múltán a politológus David Easton például épp azért bírálta a politikai antropológusokat, mert „a politikát egyszerűen hatalmi kapcsolatoknak és egyenlőtlenségeknek tekintették...” (1959). Az antropológusok kutatókörei az amerikai bennszülöttek, melanéziai szigetlakók, új-guineai hegyi emberek, továbbá a brit koronagyarmatok lakóinak életét, vallását, gazdaságát, szimbolikus rendszereit úgy próbálták kutatni, hogy kellő mélységű adatfeltárás nyomán a történeti és gazdasági háttér elemeit is megragadják, így számukra a hatalomgyakorlás nem egyszerűen az uralkodó, az állam vagy az erőszakszervezetek kérdése volt, hanem a külső (gyarmatosító) nyomásé, a kölcsönhatásoké, ráhatásoké, kiváltásoké, jogosultságoké, befolyásoké és alkalmazkodásoké épp annyira. Korunk antropológiai gondolkodásának épp ezek nyomán már egyik erősségének számít a politikai struktúra mellett a rejtett szegmensek feltárása, beleértve szimbólumokat, érdekfolyamatokat, térbeli kiterjedéseket, idői játszmákat, kommunikációt és manipulációt, kisebbségi vagy etnikai alárendeltséget, nemi vagy argumentációs szerepeket, szertartásos küzdelmeket vagy időátélési játszmákat is.

A politikai antropológiában az utóbb kritikusként minősülő fordulópont a második világháború után megerősödött gyarmati felszabadító harcok, valamint a brit birodalom hanyatlása és az USA vietnami veresége után következett be. Mivel korábban a nemzeti és nemzetközi kapcsolatok biztosították a helyszíneket az antropológiai kutatások számára, kialakultak domináns nemzeti jelenlétek, és kivételesen fontos, sőt domináns szerepe volt a (leggyakrabban persze háttérben, rejtve maradt) kutatás-támogató intézményeknek vagy ezek üzleti érdekeinek. A kultúrák közti érintkezéseket tanulmányozó Malinowski-növendékek vagy a tepoztlani (Mexikó) szocialista forradalmat leíró Robert Redfield terepmunkája már a nemzetközivé lett és nyilvánossá vált pénzpolitika, továbbá az univerzalizálódott gazdasági túlhatalom büvkörében is álltak. A politika antropológiája nem kevéssé antropológiai politikává lett, a *kutatás és az akció határvonala*n, a kedvezményezett helyzetből a kiszolgáltatottságba átsikló tematikus érdeklődés fölerősítette nemcsak az ipari, majd a fogyasztói, jóléti, információs társadalmak önismeretének aktivista közviselkedését, de kihatott a kutatási témákra is. Maga a változás, a távoli „egzotikus terepről” hazaszorulás is új paradigmát alapozott meg a kutatók helyzetét, céljait, szempontjait illetően, mivel többségük visszaszorult a maga nemzeti terepére. Ez a tudósok egész generációjának a modernitásból a posztmodernbe való átmenet kényszerét és feltételeit jelentette, vagy legalább azt, hogy nem lehetett a korábbi kutatási tónusban művelni ezt a területet, sem elméleti bázisokat tekintve, és nem lehet ma már történettudomány, filozófia, geográfia, szociálpszichológia, nyelvészet és művészet ismerete nélkül sem teoretizálni, vagy konkrét kutatásokat érvényesíteni a politikai antropológián belül.

A fentebb jelzett *második* főbb aspektus a tudományterület történetének második fázisban (1940-1966) erősödött meg, s ez egybe esett a francia kutatók (mindenekelőtt Georges Balandier és Jean Copans fekete-afrikai, Claude Lévi-Strauss indiai és dél-amerikai, Louis Dumont ugyancsak indiai, továbbá Pierre Clastres brazil-venezuelai kutatásaiban) megmutató szemléletváltással. A francia nézőpont a gyarmati szerepváltozások, gazdasági-

világgazdasági összefüggések mellett mindig is hordozott egy erős kultúraelméleti, mentaltörténeti, lokalitáskutatási tónust, valamint morális hangsúlyt is. Midőn a mai politikai antropológiában a terepkutatások alapján, egyúttal a tapasztalatok kontextusba helyezése révén keresnek értelmezési mezőt, akkor olyan új paradigmák alapján vonják kétségbe a régóta domináló-korlátozó tudásrendszereket vagy leíró képleteket, mint amilyeneket Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Paul Virilio vet föl. A mentalitásföldrajzban, társadalomtörténetben, irodalomkritikában, filmnyelvben, szimbolikus kutatásokban és kívülük még a neoszimbolizmusban, feminizmusban, test-interpretációkban, tárgy- és divattünemények elemzésében kialakult francia dominancia visszahat az antropológiára, s a narratíva-elemzések, interkulturális kölcsönhatás-kutatások szinte közvetlenül találkoznak az amerikai antropológia új irányzataival, Victor Turner vagy Mary Douglas könyveivel, Clifford Geertz vagy James Clifford interpretáció-értelmezésével, Victor Bailey és Marc Abélés teoretikus alapvetéseivel.

A francia kutatók amerikai és angolszász elfogadásának hatását tükrözi a politika és az antropológia olyan területeinek elemzése is napjaink vezető témakörei között, mint a szociobiológia (E.O.Wilson, Paul Rabinow), a modernitás (Ernest Gellner, Alain Touraine, Zygmunt Bauman, Bruno Latour, Jean Baudrillard), vagy a test- és gender-tanulmányok (Mary Douglas, N.L. Paxton, Behar, Ruth – Gordon, Deborah) politikai jelentésterének, a képek és kommunikációk kutatásának számos irányzata vagy képviselője által leírt kölcsönhatások *komplex jellegének* bemutatása. Az analogikus gondolkodás lehetősége kitérítette a politikai antropológia hatókörzetét az állami rítusok, politikai szimbólumok, szakrális uralomkifejezések világa felé is. Jellegzetes példája ennek az „egybeolvasásnak”, asszociatív feltárásnak Marc Abélés könyve az állam antropológiai megértésének lehetőségéről (1990), aki a bizalom-átruházás fogalmát teszteli a francia politikai rendszer működtetésében és a vezető politikusokra átruházott képviseleti hatalom kiteljesedésében, vagy John McIver Weatherford könyve (1985), aki a Potomac-parti indián törzsek döntéshozatali rendszerét és a Capitolium döntéshozási rituáléit állítja párhuzamba, mint sajátos törzsi közösséget, Big Mannel, vagyis az Egyesült Államok elnöke és az új-guineai Nagy Emberek analógiájával; majd röviddel ezután Marc Abélés is hasonlóképpen tette témájává a francia Nemzetgyűlést, majd az Európai Közösséget). Napjaink témakörei és analogikus kapcsolódásai nemcsak határtalanok, hanem alapvetően interdiszciplinárisak. Lehetséges az is, hogy a politikai antropológia tudásterülete ezen a ponton fog megszűnni, beolvadni valamely más ágba, vagy épp önálló diszciplínává válik a világ legtöbb nemzeti tudományában... Erről azonban már nem ez az összefoglaló, hanem maguk a művek és lehetséges olvasataik sokkal többet vallanak...

Ajánlott irodalom

- Abélès, Marc *Anthropologie de l'État*. A. Colin, Paris, 1990.
- Abélès, Marc – Jeudy, Henry-Pierre eds. *Anthropologie du politique*. A. Colin, Paris, 1997.
- Bailey, Frederick George *Stratagens and Spoils: A Social Anthropology of Politics*. Basil Blackwell, Oxford 1980.
- Bailey, Frederick George *Tribe, Caste and Nation*. University Press, Manchester, 1960.
- Balandier, Georges *Anthropologie politique*. P.U.F, Paris, 1959.
- Balandier, Georges *Le pouvoir sur scènes*. Balland, Paris, 1980.
- Behar, Ruth – Gordon, Deborah A. *Women writing culture*. University of California Press, Berkeley, 1995.
- Borneman, John *Subversions of International Order: Studies in the Political Anthropology of Culture*. State University of New York Press, Albany, 1998.
- Clastres, Pierre *La société contre l'État*. Minuit, Paris, 1974.
- Comaroff, Jean – Comaroff, John szerk. *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. University of Chicago Press, 1993.
- Copans, Jean *Anthropologie politique*. In Copans – Godelier – Tornay – Backès-Clément dir. *L'anthropologie. Sciences des sociétés primitives?* Editions E.P., Paris, 1971:112-173.
- Easton, David *Political anthropology*. In Siegel, B. J. ed. *Biennial Review of Anthropology*. Stanford University Press, 1959.
- Fortes, Meyer – Evans-Pritchard, Edward Evan szerk. *African Political Systems*. Oxford University Press, 1940.
- Foucault, Michel *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. The Harvester Press, Brighton, 1980.
- Geertz, Clifford ed. *Old Societies and New States*. Free Press, Glencoe, 1963.
- Geertz, Clifford *Az értelmzés hatalma*. Századvég, Budapest, 1994, 2001.
- A.Gergely András *Politikai antropológia*. MTA PTI, Budapest, 1996.
- Gluckman, Max 1965 *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Blackwell, Oxford, 1965.
- Kroeber, Alfred Louis *Anthropology: culture patterns & processes* New York, Harcourt, Brace & World, 1963.
- Leach, Edmund *Political Systems of Highland Burma*. Bell & Sons, London, 1954.
- Lowie, Robert Harry *The Origin of the State*. Russell, New York, 1927.
- Mair, Lucy *Primitive Government*. London, Penguin Books, 1962.
- Maffesoli, Michel *La transfiguration du politique* Grasset, Paris, 1995.
- Mair, Lucy Philip *Colonialism and change*. Mouton, The Hague, 1975 .
- Morgan, Lewis Henry *The League of the Ho-de-ne-sau-nee, or Iroquois*. Rochester, Sage & Brother; New York, M. H. Newman & Co. 1851.
- Nadel, Siegfried Frederick *The Black Byzantium*. London, 1942.
- Paxton, Nancy L. *Writing under the Raj: gender, race, and rape in the British colonial imagination, 1830-1947* New Brunswick, Rutgers University Press., 1999.
- Rattray, Robert Sutherland *Ashanti Law and Constitution*. Clarendon Press, Oxford, 1923.
- Redfield, Robert *The primitive world and its transformations* New York, Cornell University Press, 1953.
- Rivière, Claude *Anthropologie politique*. Armand Colin, Paris, 2000.
- Rivière, Claude *Les liturgies politiques*. PUF, Paris, 1988.
- Sahlins, Marshall *Törzsek*. Kossuth, Budapest, 210-251, 1973.
- Swartz, Marc – Turner, Victor – Tuden, Arthur eds. *Political Anthropology*. Aldine, Chicago, 1966.
- Vincent, Joan *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*. University of Arizona Press, Tucson, 1990.

Weatherford, John McIver *Tribes on the Hill. The U.S. Congress – rituals and Realities*. Birgin & Garvey, New York, 1981. (magyarul: Törzsek a dombon. Századvég, Budapest, 2005).

Lexikon:

politikai antropológia: késői és viszonylag fiatal életkorú résztudomány (ágazat) a szociális és kulturális antropológián belül, amely a családtól az egyházakon át a gazdasági és politikai hatalom szereplőig a legkonkrétabb és egyúttal a legszélesebb értelemben felfogott erőhatások keresése alapján jelöli ki kutatási területét. Szűk hatalmi döntéskörök és uralmi viszonyok gyarmati területeken tapasztalt formáit rögzítette a kutatások többsége, majd a kutatók a saját társadalom, a rejtett jelentések, a szimbolikus politikák és narratívák felé fordultak. Legjelentősebb eredményei angolszász és francia tudományosság területén keletkeztek, ma azonban az interdiszciplinaritás válik egyre jellemzőbb sajátosságává.

államnélküli, államalatti társadalom: társadalomszervezeti forma, amely az állami komplexitást még el nem érő, de már nem kiscsoportos létszámú közösségek alakzata. Lehet horda, törzs, törzsi szövetség is, megannyi formája ugyanakkor épp olyan irányítási univerzumot épít ki magának, amely a meglévő társadalmi egységet (formációt) irányítani, védelmezni, szervezni képes.

acephelous = fő nélküli társadalom, olyan együttélő csoportozat, amelynek nincs megválasztott vagy kinevezett vezetője, „felkent” vagy szakrálisan megerősített főhatalma. A kifejezés az egyszemélyi vezetői felelősség hiányára utal, egyúttal tartalmazza a köznapi gondolkodás- vagy beszédmódban is használatos „fejetlenség” jelentésrétegét is.

ágazat = (ang. 'lineage'), leszármazási csoport. Irod. Fried, Morton H. 1957. *The Classification or Corporate Unilineal Descent Groups*. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, No. 87, Part I.

akkulturáció = kultúraátadás, kultúraátvétel, közvetett vagy direkt átkulturáló hatások eredménye. Irod.: Herskovits, M. 1938. *Acculturation: The Study of Culture Contact*. New York, Augustin; Beals, Ralph 1953. *Acculturation*. In: Kroeber ed. *Anthropology Today*. Chicago Univ. Press, 329-354. p.; Malinowsky, B. 1945. *The Dynamics of Culture Change*. New Haven.

chiefdom = központosított törzs (bővebben Hollós 1993, Sahlins 1973);

chefferie = egy az evolucionista antropológiában meghatározott csoport fölött gyakorolt folyamatos hatalmat jelent, rendszerint egyetlen egyént (olykor kettőt, hogy ellensúlyozzák egymást), aki örökli politikai hatalmát vagy választással nyeri el, s ez többnyire olyasvalakit illet meg, aki gazdasági, ceremóniális vagy szexuális kivételességgel bír. Hatalma kényszerítő, néha konszenzuális, gyakorta szakralitással rendelkezik, amelynek révén gonosz-üző erejét, illetve politikai hatalmával kapcsolatos ideológiáját, jogi szerepét és vallási elhivatottságát igazolni tudja. A chefferie egyúttal egy meghatározott területen élő alávetett közösség, amelyet belőle való vezet, szokások, régről örökölt csoportszerkezeti és strukturális szerepek jellemzik. A fogalom eltérő néven, gyakran a bennszülöttek nyelvén jelenti a "főnököt": Észak-Amerikában "sachem", Latin-Amerikában "cacique", Észak-Afrikában "cheikh", másutt a „Chef” = Big Man, a „Nagyember” fogalma szimplán vezetőt jelent, megint másutt örökölhető vagy kivételes dicsőséget, s ugyanígy változó tartalmú a „Chief” és a „Chieftainship” is. Eltérő az etnológusok fogalomhasználata is, hiszen e politikai funkció hol egyetlen emberre, hol kiválók közösségére vonatkozik, akik közül az egyik a többiek szószólója (pl. a trópusi Amerikában). Irod.: Clastres, Pierre 1962 *Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*, in: *L'Homme*, vol. 3.1.; Clastres, Pierre 1974 *La société contre l'État*. Paris, PUF;

Lévi-Strauss, Claude 1944 *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe*. New York Academy of Science, Series 2., 7., no.1.; Sahlins, Marshall 1976 *Against Sociobiology*. Chicago, Aldine; Strathern, Andrew 1971 *The Rope of Moka. Big Man and Ceremonial Exchange in Mount Hagen New Guinea*. Cambridge University Press; Bodrogi Tibor 1962 *Társadalmak születése*. Gondolat, Budapest, 56-60.

klán = nemzetség

matrilineáris/patrilineáris = anyai ill. apai ágon nyilvántartott származás, amely nemcsak a személyes hovátartozás rokonsági rendi szabálya, hanem politikai ideológia is.

„A zsákmányolók hordákban élnek...”

Egy kulturális antropológiai jelenség analógiájára

A kultúra teljes rendszerének fölismeréséhez, megnevezéséhez megannyi módon foghatunk hozzá: részeit akár, vagy látszatainak felületét, főlnagyított mikrotörténeseit vagy önmagán túlmutató tartalmait egyaránt értelmezhetjük. Lehetséges historikus egybevetés is a történetileg létező kultúrák hasonlósága és eltérései között, s a térben, az egyazon időben együtt egzisztáló, természeti-földrajzi-igazgatási-etnikai-kulturális- vagy életmód-határok közötti más-ságok összehasonlítása is számos módon elvégezhető. Mindezt nem kívánom itt most felölelni, nem is lenne hihető egy ilyesfajta komplexitásra vállalkozó munka. Úgy látszik azonban, a megközelítések és a megértés eltérő viszonylatait hozhatjuk létre, ha a kultúra "termelésében", elosztásában, kisajátításában szerepet vállaló vagy részesedő embercsoportokat vizsgáljuk. Az emberi élet folytonosságának, az emberlét körülményeinek is számtalan változatát leljük föl a megélhetési viszonyoktól, munkalehetőségektől és a gazdasági-létfenntartási környezettől függően. Nincs is itt elegendő hely a társadalmi szükségletek közvetlen és közvetett (pl. mentális, érzelmi) kielégítésével kapcsolatos végtelenül sok teória ismertetésére, sem pedig a szociokulturális integrációk megannyi formájának felsorolására. Írásomban ezért nem töreksem ezekről teljes kép megrajzolására, csupán egy lehetséges kérdés fölvezetésére arról, ami lehetővé tesz egy analógiás következtetést a "civilizáció előtti" tekintett, ősi létmódok egyik típusa és a modern társadalmi berendezkedés egy másik lét-stratégiája között. Amit állítok, lényegére csupaszítva nem több, mint hogy prehistorikus racionalitások olykor ismét (vagy folytonosan) jelen vannak modern létformáink között, így az az értékrend, amely a "primitív társadalmak" lesajnálásában fejeződik ki, vagy éppen azok "elmaradottságát" regisztrálja, illetve ezek "fejlődésben megrekedt" állapotának "fejlesztését" tervezi, nem igazán képes önreflexióra, saját képének teljesebb megalkotására. Megközelítésem arra irányul, hogy az életmódok és életvezető értékek háttérében meghúzódó "objektív" társadalmi kategóriák egyikét, a *zsákmányolást* kiemeljem, s minthogy ezt rendszerint "ősi" népek megélhetési módjának tekintik, ennek ellentmondva: megpróbáljak analógiát keresni korunk egyik sajátos, tipikus megélhetésmódja, a hatékonyság-elvű vállalkozói életvitel és politikai-gazdasági min-taválasztás jellemzése révén.

Az „eredeti jólétiségtől” a jól-lét „eredetiségéig”

Egy alapozó szintű kulturális antropológiai tankönyv (Hollós Marida munkája, 1995) egyik fejezetét használom föl ismeretforrásként az első körben. Teszem ezt egyrészt azért, mert fontos ismeretanyagról van szó, mely ráadásul gondolatébresztő, inspiráló is, továbbá alapirodalomként kedvez az analógiás gondolkodásnak. Eljárásmódom kétségtelenül *interpretatív*, vagyis továbbgondoló, értelmező, szimbolikus tartalmakban keresgélő, még akkor is, ha a hivatkozott szöveg talán "okítólag" hangzik ilyen terjedelemben. Nem többet, csupán egyetlen olvasatot kínálok, egyet a lehetséges több közül, hogy mondanivalómat hozzáfűzhessem, s hogy bárki a magáét éppúgy mellé állíthassa...

A forrás

A hazai egyetemi antropológiai oktatásban bevezetett *Bevezetés a kulturális antropológiába c.* kézikönyv a "*Gazdasági rendszerek*" ismertetésénél arra hívja föl figyelmünket, hogy valamennyi emberi társadalom kialakítja gazdasági rendszereit, s ezek révén különböző javakat és szolgáltatásokat termel, oszt el és használ fel a gazdasági viselkedésmódok, motivációk és választások alapján a társadalmi javak és szolgáltatások termelésében, elosztásában és fogyasztásában – mégpedig a kultúra részeként. A különböző gazdasági rendszerek különböző gazdasági viselkedést eredményeznek, s ezt a hagyományos ("formális") közgazdaságtan az emberi viselkedéstípusok eltérései alapján úgy tekinti, mint sokszínűségével a nyugati (ipari) piacgazdaság körülményei között kifejlődött szükségleti formákat. A közgazdasági megfigyelések alapján állítható, hogy az emberek anyagi szükségletei egyre korlátalanabbak, az ezek előállítását szolgáló eszközök viszont nem, emiatt mindenkinek magának (és körülményei szerint) kell döntenie arról, miképp osztja be idejét, energiáját és tőkét úgy, hogy elérje a kívánt céljait és ebben másokat csak relatíve kevésbé korlátozzon. Ugyanakkor az elemzések és az ökológiai figyelmeztetések már régóta arról árulkodnak, hogy az emberek ("ősiek" és modernek) egy része képes takarékoskodni, s a választható cselekvésmódok közül racionalitása alapján választ, amellettt hogy a saját anyagi jólétét és profitját maximálisan biztosítani próbálja, vagy ugyanezt teszi szűkebb közössége érdekében.

Számos gazdasági megfontolás és felfogás szerint a takarékoskodás a fő kulcsa annak, hogy megértsük az árutertermelést és fogyasztást, amelyben minden döntést racionálisnak feltételeznek, ha "az a szándék az alapja, hogy maximalizálja a profitot. Az individuumokról szintén azt feltételezik, hogy racionálisan cselekszenek, a szűkös erőforrásokat úgy osztják be, hogy az növelje az egyén anyagi jólétét" – írja Hollós (i.m. 46.). A gazdaságosság tanulmányozásának szerinte is csak olyan társadalmakban van értelme amelyekben formális gazdaság alakult ki. Ám "ha azt elfogadjuk, hogy az egyén saját anyagi jólétének maximalizálására törekszik, akkor mennyire lehet megérteni a viselkedést ezekben a társadalmakban? Az antropológiai adatok azt mutatják, hogy bár az emberek valójában minden társadalomban racionális célok és eszközök szerint választanak, anyagi jólétüket szemük előtt tartva, mégis vannak olyan választásaik, melyek alapját más értékek képezik. Míg nálunk, ahogy azt néhány antropológus felveti, a féktelen individualizmus a bőségből származik, ezzel szemben egy olyan társadalomban, mint amilyen pl. az *ik*, az éhezést megközelítő körülményekből. Így, bár a külső körülmények különböznek, az *ik* társadalomnak lehet mindannyiunk számára üzenete" (u.o. 47.).

Mégis a társadalmak többségében (beleértve az amerikaiakat is) "a racionális költség-haszon mérlegelés soha nem a viselkedés egyedüli motivációja. Ez óvatosságra kell, hogy intsen bennünket, amikor olyan más kultúrákban próbálunk viselkedéseket elemezni, amelyek gazdaságának tűnnek, (tehát jellemző rájuk az árutertermelés, elosztás és fogyasztás), de a nyugatiak szemében irracionálisnak tűnhetnek, azaz nem jellemző rájuk az egyéni önérdék maximalizálása. Marshall Sahlins például megkérdőjelezi, hogy a hiányelméletet, a formális közgazdaságtan alapvető koncepcióját lehet-e alkalmazni a vadászó és gyűjtögető társadalmakra. Sahlins a vadászokat és gyűjtögetőket 'ősi jóléti társadalmaknak' nevezi. Nem azért, mert (valójában) gazdagok, hanem azért, mert igényeik korlátozottak és technológiájuk több mint elég, hogy kielégítse szükségleteiket. Sahlins szerint az a feltevés, hogy az emberi szükségletek korlátlanok és az erőforrások szűkösek alapvetően igaz a kapitalizmusban, ahol a termelési egységeket a profit motiválja, de ez semmi esetre sem minden emberi társadalom jellemzője; a gazdaságosság nem egyetemes emberi érték. Az élvezetekre szánt szabadidő egyike azoknak a céloknak, amelyre az emberi erőfeszítés irányulhat. A másik a társadalmi státusz, vagy az elismerés növelése" (u.o. 47.). A modernizáció útján elindult társadalmakban az elosztásból részesedés, valamint maga az elosztási jogosultság adja az egyén rangját, az amerikai társadalomban például a presztízs elsődlegesen az egyén által birtokolt javakkal és a

felmutatott szolgáltatásokkal van szoros kapcsolatban. "Más társadalmakban a presztízis bőkezűséggel, nagylelkűséggel, mások megajándékozásával fonódhat össze. Azokat, akiknek több van, mint másoknak, kapzsinak tarthatják és inkább elvesztik presztízisüket, mintsem megerősítik azt". Ilyenek az Új-Guineában talált trobriandi társadalom által fenntartott cserhálózat, az észak-nyugati part amerikai indiánjainak potlach- (adomány-) rendszere és általánosságban az afrikai, ausztráliai őslakosság elosztási- és értékrendszere által szabályozott társadalmi hatalmi töketípus több formája. Társadalmi státusz és rang összhangja e "primitív" világban azoknak jut, akik a kollektív érdekek mentén vezetik anyagi boldogulásuk és "mentális ökológiájuk" vonalát.

Az erőforrások termelése és elosztása szempontjából "bizonyos társadalmakban a viselkedésnek csak kevés aspektusát jellemzi a gazdaságosság. A legtöbb gazdasági tevékenységnek ezekben a társadalmakban az emberek szociális, ceremoniális vagy morális célokat tulajdonítanak. A gazdaság antropológiai tanulmányozásának, amelyet szubsztantív közgazdaságtannak hívnak, így fel kell ölelnie az eszközök és célok kapcsolatának megértését, amely túlmegy az individuális anyagi érdek maximalizálásán. Noha az egyéneknek mindenhol vannak racionális választásaik a saját érdekeik szerint 'gazdaságosan' viselkednek, mégis a kultúra és társadalom, az értékek és a társadalmi struktúrák szolgáltatják azt a keretet, melyen belül ezek a választások megtörténnek. Az antropológia jelentősen hozzájárul az emberi viselkedés tanulmányozásához azzal, hogy bemutatja, a racionalitásnak eltérő jelentései vannak a különböző társadalmakban. Mindezek megértésének igazi gyakorlati értéke van, mivel a nem ipari társadalmak modernizációs és gazdasági fejlődést szolgáló programokba kezdenek. Azok az emberek, akik eddig még nem éltek piacgazdaságban, nem feltétlenül fogják ugyanúgy látni annak értékeit, mint ahogy azt a nyugatiak teszik" (u.o. 47-48.). "A közgazdaságtant részben azok az eszközök érdeklik, amelyekkel a javakat előállították, továbbá maguk a javak. Ennél azonban fontosabb, hogy a tárgyak és emberek, továbbá az emberek egymáshoz való viszonyával foglalkozik, a termelési, elosztási, fogyasztási folyamatokon keresztül. Az antropológusokat a gazdasági élet és a kultúra más részei közötti kapcsolatok érdeklik. Ennek egyik jellemzője, hogy a kultúra meghatározza és formálja azokat a célokat, melyeket az egyének keresnek és azokat az eszközöket is, amelyekkel elérhetik azokat. A társadalmi és a gazdasági rendszer kölcsönösen függ egymástól. Más szempontokból is a termelés megszervezésének módjai kihatnak a család intézményére és a politikai rendszerre és ez fordítva is igaz: a különböző típusú politikai szerveződéseknek szintén vannak következményei a javak megtermelésének és elosztásának módjaiban. Hogyan befolyásolja a technológiai komplexitásnak egy adott szintje a munka megszervezését? Hogyan függ össze a termelés, az elosztás, a fogyasztás folyamata a társadalmi osztályok formálódásával, illetve a társadalmi differenciálódás hiányával? Milyen jelentőséggel bírnak a különböző gazdasági rendszerek a gazdasági növekedésre és a társadalmi változásokra? /.../ A termelő egységeknek tradicionális társadalmakban sok céljuk van: a gazdasági tevékenység csak egy aspektusa a foglalkozásuknak. A javak elosztása, vagy cseréje szintén olyan viszonyokba ágyazódott be, amelyeknek elsődlegesen társadalmi és politikai céljaik vannak. Ilyen feltételek mellett, ha az antropológus egy adott társadalom gazdaságát akarja tanulmányozni, sok, abban a kultúrában nemcsak gazdaságinak mondható tevékenységből kell felépíteni egy adott rendszer adott modelljét" (u.o. 48-49.). Értve ezalatt az antropológiai megközelítések számos fajtáját, melyek a gazdasági- és csererendszert, a társadalmi struktúrát, a rokonsági kapcsolatrendet, a vallási osztottságot, a rituális szabályrendet vagy a hagyomány és a megélhetési módok egyéb fajtáit helyezik vizsgálódásaik középpontjába.

Hollós alapvető rendező elve a társadalmak gazdaságát és a gazdaságra épülő vagy vele szorosan összefüggő rendszerben az *adaptációs módok, formák és intézmények elrendeződése*, mondhatni a társadalmiság mint alkalmazkodási modell. Adaptációnak azt a *folyamatot* nevezi, amely által egy organizmus olyan fiziológiai és viselkedésbeli tulajdonságokat alakít

ki, melyek a környezet és az életben maradás szempontjából lényegiek. "Mivel a környezet folyamatosan változik, az organizmusok állandóan alkalmazkodnak; az adaptáció tehát egy előremutató folyamat és nem egy állandó állapot. A természetes kiválasztódás az a legfontosabb mechanizmus, amelyen keresztül az élőlények alkalmazkodnak. /.../ Az emberek társadalmi-kulturális rendszerüket (szándékosan vagy nem szándékosan) az előbb felsorolt külső erők némelyikéhez vagy mindegyikéhez igazítják. Ugyanakkor kölcsönhatásban állnak környezetükkel, saját igényeikhez és vágyaikhoz alakítják azt" (u.o. 49.).

A környezeti kihívásokhoz való kényszerű, és sikeres vagy sikertelen adaptáció az adottságok felismeréséből, kihasználásából, "kiéléséből" származik. Eltérő viselkedésmódot és környezeti reflex-választ igényel a pásztorkodás, az iparűzés, az agrártevékenységek számos módja, a vadászat, a halászat, vagy épp a gyűjtögetés. E jellegzetes munkamegosztási "másságok" között az egyik, a legprimitívebbnek tekintett foglalatosság azoké a népcsoportoké, amelyeket "*zsákmányolóknak*" neveznek. "A zsákmányolók olyan népcsoportok, akik kevés, vagy semmi erőfeszítést nem tesznek azért, hogy ellenőrizzék azokat a természeti erőforrásokat, amelyek létfenntartásukat biztosítják. Többnyire vadnövények gyűjtögetéséből élnek, melyek környezetükben fordulnak elő. Eddig még nem találtak 10.000 évnél régebbi bizonyítékokat a földművelésre ill. állatok házasítására. Az emberiség tehát teljes történelmének csak kis hányadában termelt élelmet és tartott házasított állatokat; egyébként zsákmányolásból élt. Mindabból, amit az etnográfusok megtudtak a 20. századot megért vadászó-gyűjtögető népekről, következtethetünk arra, hogy hogyan éltek őseink a prehistorikus időkben. A zsákmányolók tanulmányozása arra is lehetőséget nyújt, hogy megvizsgáljuk azoknak az embereknek az életmódját, akik a természet közvetlen közelében élnek. Mostanában (a kutatási) terepmunkák során további meglepő tényeket fedtek fel a zsákmányolókról. Arról, hogy mennyire kielégítően táplálkoznak, milyen hosszan és nehezen dolgoznak stb. 10.000 évvel ezelőtt minden emberi populáció vadászatból és gyűjtögetésből élt. Ahogy a növénytermesztés és az állattartás számos területen fejlődött, úgy kezdtek el a földműveléssel és pásztorkodással foglalkozó népek számban gyarapodni és földrajzilag elterjedni. Egy ezredév múlva, ez a növekedés és expanzió a zsákmányolókat olyan területekre kényszerítette, amelyeket a földművelők és pásztorok nem találtak elég jól hasznosíthatónak, vagy nem voltak képesek azokat eredményesen kiaknázni. Ez az oka annak, hogy amikor az európaiak először találkoztak nem-nyugati népekkel a 16. és 17. század során, a legtöbb zsákmányoló olyan környezetben élt, amely túl hideg, vagy túl száraz volt ahhoz, hogy preindusztriális technológiával megművelhető legyen. A 20. századra zsákmányolókat már csak néhány trópusi esőerdőben, sivatagban, száraz szavannán, vagy tundrán találunk.

Hogyan befolyásolta adaptációjuk a vadászó-gyűjtögető életmód más elemeit? Pontosabban hogyan szervezik meg a termelést és ez hogyan hat a zsákmányolók társadalmi-kulturális rendszerére? /.../ A zsákmányolóknál a kor és nem szerinti munkamegosztás dominál, bár a szaktudás és a különleges képességek is alapot jelentenek a feladatok kijelölésénél. A férfiak elsődleges feladata a vadászat, a nők pedig a növények gyűjtögetése. /.../ A legtöbb zsákmányoló csoportnál az évszakok szerinti mobilitás a közösségek koncentrációjával és szétszóródásával párosul. Az emberek nemcsak mozognak, hanem néha viszonylag nagy szálláshelyeken csoportosulnak, majd az év más részére megint szétválnak. /.../ A zsákmányolók másik közös vonása a csoportok kis létszáma. A legtöbb ilyen csoport 50 főnél kevesebbet számlál. Az antropológusok hordáknak nevezik ezeket: jellemzőjük, hogy taglétszámuk az olyan nélkülözhetetlen erőforrások, mint az élelem és a víz évszakonkénti eloszlása és mennyisége függvényében ingadozik. A hordák kis méretét főleg a zsákmányoláshoz való szervezeti adaptációnak tekinthetjük. Egy bizonyos időszak alatt (főként a környezettől és annak erőforrásaitól függően) a hordák kimerítik az adott területet és új környezetbe kell költözniük. Minél nagyobb egy horda, annál gyorsabban használja el egy hely vadnövényeit és irtja ki állatait, és így annál sűrűbben kell helyet változtatnia. A hordák kis méretének egyik oka így

az is, hogy a kisebb csoportoknak nem kell olyan sűrűn felkerekedniük, mint a nagyobbaknak. Tehát a legtöbb vadászó és gyűjtögető horda kicsi, bár számuk jellemzően évszakonként változik az erőforrások hozzáférhetőségének függvényében. A hordák összetétele is flexibilis – azaz egyének és a családok nem maradandóan csatlakoznak egy hordához, vagy egy területhez, hanem számos választási lehetőségük van, hogy hol és kivel éljenek. Ennek a társadalmi mintának, mint adaptációnak van értelme. Annak a területnek, amelyet én másokkal együtt birtoklok, lehetnek gazdag erőforrásai ebben az évben, de a csapadék évről évre és területről területre annyit változik, hogy a jövőben rákényszerülhetek, hogy ideiglenesen elhagyjam. Azzal, hogy az idén befogadom rokonaimat, biztosítom, hogy később egy lehetséges nehéz időszakban ők is befogadjanak engem. A települések összetételének flexibilitása lehetővé teszi egy bizonyos területen élő populáció számára, hogy méretét bármelyik évben az ott hozzáférhető forrásokhoz igazítsa.

Összefoglalva: a zsákmányoló népek egyik alapvető vonása, hogy megszervezik lakókörnyezetük hasznosítását (pl. a mobilitás évszakonként; összegyűlés és szétszóródás legalább évszakonként; szállásterületek, kis, változó méretű és flexibilis összetételű hordákból). Mint korábban említettük, a zsákmányoló adaptáció különféle lehet. Nem minden vadászó-gyűjtögető illik a most bemutatott általános leírásba, mivel nem volt mindegyik nagyon mozgékony és élt kis, változó méretű hordákban. /.../ A 60-as évek óta a kevés túlélő zsákmányolóról szóló etnográfiai munkák általában azt sugallják, hogy életük könnyebb, mint azt az iparosodott népek gondolnák. Azt gondolhatnánk, hogy a zsákmányoló életforma nehéz. Végül is a zsákmányolók olyan természeti erőknek vannak kitéve, amelyek fölött nincs ellenőrzésük. Mivel a létfenntartáshoz szükséges források elosztása és bősége felett az embernek nincs hatalma, a legtöbb zsákmányoló nem tud egy helyen maradni, nagy településeken élni, vagyont felhalmozni, közvetlen szükségleteiken felül többletet létrehozni; /.../ A még ma is élő zsákmányolókról írt etnográfiai tanulmányok jelzik, hogy sok tekintetben életük általános minősége legalább egyenlő azokéval, akik törzsi csoportokban élnek. Sajnálatos, hogy erről csak olyan kevés tanulmány szól. /.../ Több tízezer éven keresztül a zsákmányoló életmód elegendő táplálékkal látta el az emberiséget ahhoz, hogy fajunk a szárazföldek legnagyobb részén elterjedhessen. Annak ellenére, hogy a gyűjtögető-vadászó életmód a Homo sapiensre nézve egy evolúciós siker, van egy nagy hátránya más adaptációkhoz képest: viszonylag kevés ember tud adott egységnyi földterületen vadászatból és gyűjtögetésből megélni. Csak ritkán emelkedik a népsűrűség a zsákmányolók közt 1 vagy 2 fő fölé négyzetmérföldenként, sok helyen több négyzetmérföldnyi kizsákmányolható földre van szükség egy személy ellátásához. A zsákmányolás csak alacsony népsűrűséget tud eltartani: ugyanis a növények és az állatok, amiket a zsákmányolók felhasználnak, nem fordulnak elő mindig olyan mennyiségben, hogy az elegendő legyen és nem mindig található meg akkor és ott, ahol éppen szükség lenne rájuk. Addig, amíg az emberek nem tudtak hatást gyakorolni táplálékuk eloszlására és előfordulására, az egyetlen terület által eltartható személyek száma nem emelkedhetett egy meghatározott korlát fölé. Ha egy terület lakossága ezen hosszú távú eltartóképesség fölé emelkedett vagy a környezet szenvedte meg, mert a természeti élelemforrások felhasználása és megújuló képessége nem volt arányban, vagy a lakosság egy része hagyta el a területet. Tulajdonképpen ez a szaporodás és helyi népesség nyomásának köszönhető szétszóródás lehetett az emberiség az egész bolygón való (földrajzi) szétterjedésének elsőrendű oka az őskorban..." (Hollós 1995:49-54).

Egy analógia mint interpretáció

A zsákmányolók tehát a kulturális és a gazdasági antropológia kategóriarendszerében a vadász és gyűjtögető csoportok körében említett társadalmi csoportozat, leggyakrabban átalakuló társadalmi szervezetnek tekintik, leginkább *hordának* minősítik.

Eddig az antropológusok okfejtése. A leírás bővíthető más szakmunkák, forráskutatások és más égtájak antropológiai-etnológiai kutatásának szakirodalmából (v.ö. Sárkány 1998, Harris 1988, Thurnbull 1970). Ha a társadalmak belső rétegzettségének, a társadalomszervezet mintáinak távolságtartó képletét kívánjuk megrajzolni, akkor a tradicionális (vagy Georges Balandier kifejezésével: a hagyománytartó) társadalmak és a modern rendszerek struktúrái megannyi intézménytől függenek, amelyek a státusok, a normák, a szerepek és funkciók mentén a következő rendszerben oszlanak meg: a gazdaság típusát tekintve megkülönböztethető a *tradicionális* rendszerekben a vadász és gyűjtögető, valamint az agrártermelést folytatók társadalma, a *modern* rendszerek között pedig az iparosodott és a posztindusztriális társadalom. A négy típus a "fejlődés" irányát tekintve a gyűjtögetés → termelés → elosztás → szolgáltatás felé halad; s míg az agrárius rendszerekben is van gyűjtögetés, részbeni ipari tevékenység, elosztás és szolgáltatási igény, illetve az iparosodás során is szükség van az élelemtermelés háttérére vagy az elosztási és szolgáltatási szférára, addig a posztindusztriális berendezkedés egyre kevesebb agrárszférára tart igényt és semennyi halász-vadász-gyűjtögető népességet nem kíván eltartani (Turner 1972:22-34). A szó antropológiai vagy ergológiai értelmében megszűnik az a típus, amely a "civilizációs" fejlődés hajnalán, a tudatos mezőgazdasági termelő (ültetvényes, állattartó) megélhetési típusát megelőzően nyert teret a társadalmi gazdálkodás történetében. *A zsákmányolók azonban* (hogyan a kulturális antropológia egyik kulcsfogalmát idézzem:) *adaptálódtak*, nem pedig megszűntek. S ha egy merész időutazással az olvasó átsuhan a társadalmi munkamegosztás történetén, nem fogja elkerülni figyelmét az egyes társadalomtörténeti korszakok marginalizált típusainak (koldusoknak, félnótásoknak, megbélyegzetteknek, kirekesztetteknek, fertőző betegeknek, leszerelt katonáknak, vásári mulattatóknak, vándorcigányoknak, kegy- vagy trónfosztottaknak, kiátkozottaknak) az a hatalmas tömege, amely "kisebbségként" élt számtalan zsákmányoló és gyűjtögető életmód-stratégia szerint. S ugyanebben a gondolatmenetben éppúgy megtalálhatjuk helyét nemcsak a deklasszációzott társadalmi csoportoknak, haramiáknak és kalózoknak, városi plebejusoknak és tönkrement iparosoknak, kitiltott zsidóknak, vesztés hadvezéreknek vagy kiugrott papoknak, hanem a társadalom másik pólusán, az elit köreiben élő, ám a fennálló (gazdasági) rendszer logikája szerint éppúgy gyűjtögető és zsákmányoló típusnak nevezhető egyéneket és csoportokat is megjelöljük. A császári birodalmak, az egyházi állam, a jelentős katonai potenciállal rendelkező uralkodók, a városi hatalmasságok és fejedelmi rangú kegyurak, a jogi és üzleti elit vezéralakjai *úgyszintén zsákmányolók* a szó egy középkori vagy újkori értelmében. S ha korunk vagyongyűjtögetőit tekintjük, olajsejkektől világháló-birtokosig, a magas politikai és bankárelitől a festészet klasszikusait kollektívokba rendező vagyton-konvertálóig és tovább, akkor nem lehet kétségünk a gyűjtögető típus megmaradásáról.

A gondolatmenet ezidáig egy párhuzam mentén, mondhatni "ötletszinten" maradt, ez kétségtelen. De mielőtt még néhány példával illusztrálnám a zsákmányolás "prehistorikus" és modern formái megfeleltetésének lehetőségét, tartozom még egy kiegészítő definícióval és egy erre épülő "önreflexióval", ami ugyanennek a gazdasági-társadalmi funkciónak más típusú meglétére utal. Ugyanis némi önvizsgálat, s az antropológia első klasszikusaitól szinte norma-értékkel mérve "kötelező" önreflexió alapján úgy vélem: maga a kutató (legyen mondjuk etnológus, antropológus, vagy akár politológus, szociológus, esetleg pedagógus akár) maga is a gyűjtögetők közé tartozik. Egész élettevékenysége, létmódja, társadalmi jelenlétének legitimitása arra épül, hogy információkat gyűjt (és oszt el adott esetben), adatokat és tudást zsákmányol a környezet kínálta feltételek között. Az csupán részletkérdés, hogy amikor szerzett, begyűjtött tudását "piacra" viszi, értékén áruba bocsátja, intézményes keretek között kereskedik vele, akkor a pusztán szükségleti gazdálkodáson túli, annál bizonyos értelemben bonyolultabb tevékenységet folytat (legalábbis annyiban, hogy mozgáspályái többször és alapvetőbben érintik a "tudástermelők" és "tudásfogyasztók" egyes köreit, hogy ugyanezen a piacon hosszabb időre beosztható értéktöbbletre tesz szert, amelyet fölél ugyan, de egyúttal biz-

tosítja a további "begyűjtés", "termelés", elosztás és szolgáltatás feltételeit, stb.). De – mint Hollós Maridánál olvastuk – *az emberi társadalom kialakítja gazdasági rendszereit, javakat és szolgáltatásokat termel, oszt el és használ fel a gazdasági viselkedésmódok, motivációk és választások alapján a társadalmi javak és szolgáltatások termelésében, elosztásában és fogyasztásában – mégpedig a kultúra részeiként –*, mindezt nyugodtan tekinthetjük úgy, mint az emberi viselkedéstípusok és gazdasági szerepek egyikét, amely a kifejlődött szükségleti formák és a körülmények fogságában beosztható idő, energia és (tudás)tőke egyik (velejéig kulturális) megnyilvánulási formája, amely e szerepet vállalóknak a választható cselekvésmódok egyikeként a saját anyagi jólétet és profitot maximálisan biztosítani próbálja, s teszi ezt szűkebb közössége érdekében is (lásd Hollós, i.m. 46.). *A kulcsfogalom itt a közhaszon, a közösségi célja és értelme mindennek*, ami a magánérdekű, önfenntartást szolgáló gyűjtögetésen túl van. Régebben ezt úgy fogalmazták, hogy az *értelmiség hivatása*, s társadalmi-erkölcsi értelemben önmaga "áruvá válásának" elkerülését célzó *morális szerepe* a tét, s értékét, tevékenysége értelmét is ezzel a legitimáló tartalommal lehetett mérni (lásd erről Julien Benda, Edward Shils, Karl Mannheim vagy Lányi András korszakos munkáit).

S itt engedtessek meg egy kiegészítő definíció. Az antropológiai – és általában a társadalomtudományi – szakterminológiában a zsákmányolók szociokulturális csoportjára kétféle fogalmat használnak. Jól illusztrálja ezt a francia szakszókincs, amely (korántsem egy értelemben, nem szinonim tartalommal, de a körülírásokban váltva használva) "collecteur"-ről beszél a keresgélő-találó, készletező, kiegészítő, gyűjtögető életmód esetében, és "prédateurs"-ökről szól akkor, amikor elorzó, megkaparintó, rabló, fosztogató, vagyis korántsem a minimális önfenntartó *tervszerűség* értelmében vett tevékenységről beszél. A két létforma az életvitel és a körülmények szempontjából igen közel áll egymáshoz, s elválasztó "határuk" nem a természeti adottságok függvénye pusztán, hanem legalább annyira mentalitásé is.

S épp ezen a ponton kívánnék visszatérni az antropológiai alapismereti anyag és a modern társadalmi stratégiák-mentalitások egymásra rímelésének kérdéséhez. E téren nincs gond, korunk "posztmodern" társadalmainak, s ezek közt (ha "saját kultúra" terepeként elemezzük, ahogy az antropológusok mostanság egyre gyakrabban) a "poszt-szocialista" jólétiesség felé nyomuló magyar társadalom értékrendjében korántsem tűnik irracionálisnak az egyéni érdek önös prioritásainak biztosítása. Sőt: ami nem egyéni cél, ami nem magánérdek, majdhogynem az tűnik elavultnak, idejétmúltnak, rendszerváltás előttinek, ósdinak, nevetségesnek. S ha "Sahlins a vadászokat és gyűjtögetőket 'ősi jóléti társadalmaknak' nevezi, ... mert igényeik korlátozottak és technológiájuk több mint elég, hogy kielégítse szükségleteiket", akkor e téren épp ellenkezőleg állunk: igényeink túlívelnek a szükségleteinken, s ha erőforrásaink szűkösek is, de a kisajátítási-privatizálási logikákat nem a termelési egységek reális profitja és tervszerű egyensúlya motiválja (mint a weberi értelemben vett protestáns etika vezérelte gazdaságban), hanem a *gazdagság* mint "egyetememes emberi érték" elérésének vágya. Hollós szerint (s számos más társadalomkutató is ezt bizonyítja): *"az élvezetekre szánt szabadidő egyike azoknak a céloknak, amelyre az emberi erőfeszítés irányulhat. A másik a társadalmi státusz, vagy az elismerés növelése"* (u.o. 47.). A modernizáció útján elindult társadalmakban az elosztásból eredő haszonvétel, sőt ma már egyre inkább maga az elosztási jogosultság adja az egyén rangját, s ha megfontoljuk azt, hogy *"más társadalmakban a presztízs bőkezűséggel, nagylelkűséggel, mások megajándékozásával fonódhat össze. Azokat, akiknek több van, mint másoknak, kapzsinak tarthatják és inkább elvesztik presztízsüket, mintsem megerősítik azt"*, akkor az évezredek óta és ma is egzisztáló trobriandi társadalom vagy a kwakiutl indiánok által fenntartott adomány- és csere-rendszer olyan elosztási- és értékmodellt reprezentál, amelyben *a kollektív érdekek és a rang összhangja egyszerre segíti az anyagi boldogulás és a "mentális ökológia" érvényesülését.*

Állítsuk egy pillanatra szembe ezzel a "primitív" gyűjtögető, "kielő" magatartással és szokásnormával a mai magyar társadalmi-politikai-gazdasági elit alapmagatartását. Nézzünk bele a heti- és napilapok híreibe, a televíziós vagy parlamenti purparlékba, a bírósági peranyagokba vagy a tollasodó elitek "gyűjtögető" életmódjának kacsalábon forgó eredményeibe, s (köznapi botrányok felség- vagy becsületsértő vádaskodásaitól itt megkímélve az olvasót) azonmód szembetűnik a stiláris (lingvisztikai-retorikai) különbség a collecteur és a prédateur között. A mai magyar prédálók esetében sajnos nemcsak olyan népcsoportról van szó "akik kevés, vagy semmi erőfeszítést nem tesznek azért, hogy ellenőrizzék azokat a természeti erőforrásokat, amelyek létfenntartásukat biztosítják" (Hollós u.o. 49.), hanem parlamenti többség, kormányzati szféra által elfogadott és biztosított közpénzeket, nemzeti vagyont, beruházásokat prédálnak fel, s csöppet sem tanulmányozzák morális antropológiai hátterét a felmerülő társadalmi bizalmatlanságnak vagy annak az ökológiai aggodalomnak, amelyet például a szellemi eszközök "predálói", a vizek vagy a levegő szennyezői ellenében sokan hangoztatnak...

Nézzünk illusztrációképp néhány más "szövegszerű" párhuzamot!

"Ahogy a növénytermesztés és az állattartás számos területen fejlődött, úgy kezdtek el a földműveléssel és pásztorkodással foglalkozó népek számban gyarapodni és földrajzilag elterjedni. Egy ezredév múlva, ez a növekedés és expanzió a zsákmányolókat olyan területekre kényszerítette, amelyeket a földművelők és pásztorok nem találtak elég jól hasznosíthatónak, vagy nem voltak képesek azokat eredményesen kiaknázni" – írja Hollós (u.o. 49.). Szinte a honfoglalást követő preindusztriális magyar világ sejlik föl a sorok mögött, majd a huszadik század iparosítási lendülete, s az új utakat kereső gyűjtögetők pályamódosítási stratégiái, melyekből egyre inkább hiányzik az agrárium fennmaradásáért folytatott küzdés vágya...

"A zsákmányolóknál a kor és nem szerinti munkamegosztás dominál, bár a szaktudás és a különleges képességek is alapot jelentenek a feladatok kijelölésénél. A férfiak elsőrendű feladata a vadászat, a nők pedig a növények gyűjtögetése" – mintha a pártfrakciókhoz való tartozást, az előéletet és a ma "konvertálható" kapcsolatokat és pályamódosításokat osztályozná a szerző, beleértve a Land Rover-es bevásárlókocsival napi kenyéradagért testőröstül szaladó vállalkozó- és politikus-nejeket is...

"A legtöbb zsákmányoló évszakonként vándorol. A Föld egyetlen természetes területe sem kínál az egész év során azonos fajtájú és mennyiségű forrásokat. /.../ A legtöbb zsákmányoló csoportnál az évszakok szerinti mobilitás a közösségek koncentrációjával és szétszóródásával párosul. Az emberek nemcsak mozognak, hanem néha viszonylag nagy szálláshelyeken csoportosulnak, majd az év más részére megint szétválnak. Ez az összegyűlés és szétszóródás rendszerint az állati és növényi táplálék hozzáférhetősége szerint alakul" - magyarul a brüsszeli munkavacsorák, külföldi konferencia-látogatások, preferált nyaralóhelyek felkeresése, bankbetétek külföldre telepítése, bankárvacsorák, bécsi és svájci kiruccanások, afrikai vagy ázsiai tárgyalások, pápai audienciák és parlamenti ülésszakok szervezik a kortárs gyűjtögetők szétszóródási-gyülekezési küzdelmeit.

"A zsákmányolók másik közös vonása a csoportok kis létszáma. A legtöbb ilyen csoport 50 főnél kevesebbet számlál. Az antropológusok hordáknak nevezik ezeket. /.../ A hordák kis méretét főleg a zsákmányoláshoz való szervezeti adaptációnak tekinthetjük. Egy bizonyos időszak alatt (főként a környezettől és annak erőforrásaitól függően) a hordák kimerítik az adott területet és új környezetbe kell költözniük. Minél nagyobb egy horda, annál gyorsabban használja el egy hely vadnövényeit és irtja ki állatait, és így annál sűrűbben kell helyet változtatnia. A hordák kis méretének egyik oka így az is, hogy a kisebb csoportoknak nem kell olyan sűrűn felkereskedniük, mint a nagyobbaknak. Tehát a legtöbb vadászó és gyűjtögető horda kicsi, bár számuk jellemzően évszakonként változik az erőforrások hozzáférhetőségének függvényében. A hordák összetétele is flexibilis - azaz egyének és a családok nem maradandóan csatlakoznak egy hordához, vagy egy területhez, hanem számos választási lehetőségük van,

hogy hol és kivel éljenek" - amiként a pártfrakciók, parlamenti "átülések", bizottsági csoportok, pártszakadások, házépítési és saját birodalom-szervezési tevékenységek épp így osztják meg és formálják át a hazai politokraták érdekcsoportozatait, s kényszerítik őket más országokba, más terepeken szerencsét próbálni...

"Annak a területnek, amelyet én másokkal együtt birtoklok, lehetnek gazdag erőforrásai ebben az évben, de a csapadék évről évre és területről területre annyit változik, hogy a jövőben rákényszerülhetek, hogy ideiglenesen elhagyjam. Azzal, hogy az idén befogadom rokonaimat biztosítom, hogy később egy lehetséges nehéz időszakban ők is befogadjanak engem. A települések összetételének flexibilitása lehetővé teszi egy bizonyos területen élő populáció számára, hogy méretét bármelyik évben az ott hozzáférhető forrásokhoz igazítsa" – amelyek persze meglehetősen változékonyak, függően a pártkoalíciós tárgyalásoktól, privatizációs és konzorciális folyamatoktól, felügyelői és igazgatósági testületi igényektől, lakószomszédsági relációktól vagy területi-önkormányzati érdekképviselői állapotoktól.

"Mint korábban említettük, a zsákmányoló adaptáció különféle lehet. Nem minden vadászó-gyűjtőgető illik a most bemutatott általános leírásba, mivel nem volt mindegyik nagyon mozgékony és élt kis, változó méretű hordákban. A Föld néhány részén a környezet eléggé gazdag és állandó forrásokkal rendelkezett ahhoz, hogy a zsákmányolók nagy, különálló falvakban lakjanak. Ez különösen igaz akkor, ha ismerik a táplálék-konzerválás technikáját /.../ amely kiküszöbölheti a források bőségének természetes ingadozását és ez néha lehetővé teszi számukra, hogy adaptálódjanak a letelepedett létformához" – való igaz: nem minden gyűjtőgető tud azonos módon adaptálódni, nem minden gyűjtőgetőből lesz zsákmányoló, s sokan tudják megoldani más módon is a források bőségének várható ingadozásával együtt járó társadalmi szerkezetváltozást vagy létszámmódosulást, miként a szedanterizálódott életmódhoz is másként és másként tudnak alkalmazkodni a vadászó-gyűjtőgető csoportcskák...

Nem kívánok az itt levezetett párhuzammal semmiféle "morális felsőbbrendűség" nevében szólni – úgy vélem, pusztán az antropológusok másként gondolkodásának eredménye, hogy a posztmodern piaciság felé meginduló magyar társadalmi-gazdasági tudat egy sajátos apró vonására hívom fel a figyelmet, amely nem a "primitív népek" alsóbbrendűségéről árulkodik, hanem arról a funkcionális eltérésről, amelyből "logikailag" zárható ki a posztmodern gazdaság és a gyűjtőgetés-zsákmányolás viszonya, főképp akkor, midőn az agrárium fejlesztésére és az ipari fejlettség szinten-tartására ugyancsak költségvetési milliárdok mennek el főként azért, hogy a magyar társadalom és gazdaság ne kerüljön vissza a gyűjtőgető népek szintjére. Kérdés lehet persze: ha történelmi példák is szólnak arról, hogy minden kornak megvoltak a preferált vagy diszpreferált (támogatott illetve kizárt) gyűjtőgető körei, akkor miért épp a mi korszakunk és gazdasági racionalitásunk tudná nélkülözni mindezt... A válasz e kérdésre nem tisztán az antropológus dolga (hivatásából eredően amúgy is főképp kérdezni szokott), s ha nézőpontja amúgy is a kölcsönös csere-rendszerek és kooperációk harmóniája mentén található, akkor még kevésbé egyedül az ő feladata a "nagy tanítás" előadása, s torzító optikája ismeretében tartózkodhat a "primitívekkel" kapcsolatos elfogultságtól. Ezzel talán ismét lehetővé teszi, hogy elkerülje az "etnocentrizmust", ami ugyan nem sokat segít a világ visszatörzsiesedésén, de legalább a tapasztalat-gyűjtőgető kutatói attitűd megmaradhat a tudáscsere-rendszerek fenntartásánál és a potlach-ünnepélyek nagy közös tüzeinek táplálásánál...

Kérdés továbbá az is, hogy a "politika mint profán vallás" (Marx), vagy mint elhivatott küldetése a kiválasztottaknak, miképp vesztette el közszolgálati jellegét, eredeti értelmét. A hatalom karizmatikus természete a törzsi világban, s a racionalizált-civilizált világban is sokáig még megvolt (és meg is maradt a világ nagyobbik, törzsek lakta részén). Talán cserélhetővé váltak a jelzők: uralkodó, császár, király, püspök, herceg, miniszter – aki a hagyomány, az ősök céljainak legitim folytatója, programjuk megőrzője volt – lett utóbb elnök, frakcióvezető, bürokrata, pártvezér, technokrata, tudós... Durkheim már arra hívta föl figyelmünket: saját

magunk alávetettjei vagyunk (hivatkozva Maffesoli 1992:40). A huszadik századi etnológusok szerint a *megegyezés* volt a hatalom korlátozásának eredője (Lévi-Strauss a *Szomorú trópusokban* ír erről is), s a politikai antropológusok már egyre többen arról írnak: a politika kezdetől a *megállapodásra* épült, a képviselők jelöltjeinek *megbízása* is, az állam és a társadalom viszonya éppúgy (Abélès 2000). E kapcsolatrendszerben azonban alapvető morális bomlás, erodálódás és bizalomvesztés történik. Olyan, amely immár nem szociokulturális integrációk, nem etnokulturális vagy foglalkozási csoportok kérdése, hanem a nagyságrendeké, a tömegező, a gyorsaságé, a kiszámíthatatlan és kivédhetetlen hatásoké (Virilio–Lotringer 1993, Turner 1997b). Ezek az immár "nem civilizált" mechanizmusok, s az európai társadalmak többségében meglévő megkülönböztető-lekezelő gesztusokra való hajlandóság mondatja rendszerint, hogy a komplex társadalmak "egyneműségével" szemben megjelentek a törzsi szintű szerveződésmódok, csoport-kötöttségű szándékokkal, belterjes érdektérrel, "alulról jövő, demokratikus követelések" nevében fogalmazva meg önérdüküket...

A törzsek kora és a *törzsiség újraszületése* nem pejoratív a fogalom mai értelmében, hanem épp ellenkezőleg, minthogy a globalizálódás, a mindent uraló egységesítés, a mindenható fogyasztóiség szemben áll a mikro-csoportosulásokkal. Korunk "fejlődéselvűsége" és "haladáspártisága" az egyént és a kiscsoportot mint az ésszerűtlenül gondolkodó másságot bélyegzi meg, amely nem hajlandó tudomásul venni a felvilágosult racionalitások (közélet, közpolitika, megjelenített közérdek, társadalmi egyensúlyok) fontosságát az államegységek és egyesült államok alakzataiban. Kettős ésszerűség küzd itt egymással: az egyén önmegjelentése és a magától értetődő kollektívumé, amely csoportok, pártok, szervezetek, nemzetek formáiban testesült meg, vagyis hát "a politika" főségét, mindenhatóságát bizonyítja, elnyomva minden ego-t a társadalom "egységén" belül. Maffesoli szerint ez az apollóni és dionüszoszi nagyság vitája, amelyben a politika spirituálissá lett, a hatalom embere átadta helyét az erő emberének, a hatóság szerepe a hatalmasé lett, az uralmi képesség megjelenésmódja pedig, mely korábban ciklikus változásokban ugyan, de mindig is az intézményes hatalmat csatornáztatta be, most egy új ciklusban egyfajta "ozmotikus" cselekvésváltozás lett, sokkalta kevésbé racionális, mint annak előtte volt (Maffesoli 1992:150).

A történelem maga is egy folyó, helyet és teret követelő, adaptációt kínáló és elváró, melyet maga a határok közt tartani vagy terelni vágyó sem tud mindig gátak közt tartani (Maffesoli 1992:33). Az idő és az események áradása pedig nemigen lehet inyére a természeti embernek... Lányi András egy emelkedett példázata szól épp erről az esetről: Arne Naess a személyiség ökológiai elméletének kidolgozásakor egy lapp halász esetét idézi fel, "aki Norvégia északi részén, egy folyó partján élt. Ezen a folyón egy szép napon vízi erőművet kezdtek építeni. A helybeliek tiltakoztak, majd megpróbálták megakadályozni az építkezést. Ezért bíróság elé kerültek, ahol a mi halászsunk azzal védekezett, hogy önvédelemből cselekedett. A folyó, állította, része a lényének, tehát vele szemben követ el erőszakot, aki gátat emel rajta. /.../ A reflexió ezek szerint nem valamiféle válaszfal ember és környezete között, hanem a bensőségesebb összetartozás lehetősége. /.../ Az Én – Naess intuíciójának megfelelően – csak az azonosulás aktusában ragadható meg; sohasem azonos önmagával. Nem kész adottság, hanem megvalósításra váró feladat. Viszonyaiban valósítja meg magát: azzá lesz, amivel azonosul. /.../ Ez korántsem passzív viszony, hanem a legnagyobb erőfeszítés, ami tőlünk kitelik. Igaz, célja nem a természet átalakítása, hanem önmegvalósítás, abban az értelemben, ahogyan ezt a kifejezést Arne Naess használja: az ember emberként akkor valósítja meg magát, ha a Másikban saját létének határtalan lehetőségeit ismeri fel. Tehát – ha úgy tetszik – nem önzetlenül jár el, amikor kíméli, óvja, ami az útjába kerül: magának tartja meg. Az egoista saját lehetőségeit korlátozza és mélységesen lebecsüli magát, mondja Naess, amikor képességeit az önérvényesítés narcisztikus törekvésének szolgálatába állítja. A pusztán önfenntartás eszközüvé silányítja a világot: fel- és elhasználja. A használat a megértés ellentéte. Lemond a létezés feltárulkozó gazdagságáról, csak azért, hogy lénytársait szegényes szolgálatokra kényszerítse.

Rendelkezik velük, még arra is képes – vagy csakis arra képes –, hogy megfossza őket létük-től, de ennek az uralkodáshoz nincs semmi köze.

Amikor az ember lemond a megértésről, saját létének értelmét áldozza fel. Az önfenn-tartás nem cél az ember számára, hanem kényszerűség. Minél rafináltabban és bőségesebben gondoskodik saját úgynevezett szükségleteiről, minél több és kellemesebb elfoglaltságot talál kielégítésük körül, és minél kevesebb képességét veszi igénybe az egyhangú hajsza, amit a pénzkeresetté züllesztett munkavégzés jelent, annál kínzóbb és megválaszolatlanabb marad számára a kérdés, hogy mivégre él. Félreértette léthelyzetét: uralkodni akart a létezők fölött, ami képtelenség, hiszen létüknek törvényt nem ő szab. Nem istenükké lett, csupán élősdivé: egész uralma a hullán lakmározó férgek királyságához hasonlatos" (Lányi 1999:80-83).

Lányi András együttélés-tana épp arra rímel a halász példájával, amit Hollós Marida mint önérdekű racionalitásként fogalmaz meg, s amit Maffesoli elemez sajnálkozva: az érzelmi döntések, az indulati politika satnyaságára, az öntudatlan és ön(ki)zsákmányoló emberi felfogásmódra. Arra, amely nem képes az idő ritmusát érezni, az értékek rendjét tisztelni, csupán kapzsi markolással megragadni a magát. Zsákmányolni, ökológiai értelem, emberi megértés és morális felelősség nélkül – nem "bozótlakóként", hanem "modern lényként".

Hivatkozott és felhasznált szakirodalom

- Abélès, Marc 2000 *Az állam antropológiája*. /Megjelenés előtt, Századvég kiadó, Budapest/.
- Baladier, Georges 1990 Sociétés traditionnelles. In Philippe Brenot szerk. *Sociétés. De l'animal à l'homme*. L'Harmattan, Paris, 117-132.
- Bettelheim, Bruno 1988 Egy kevésbé tanulmányozott viselkedésmód: az erőszak. In *A végső határ*. Tanulmányok. Európa Kiadó, Budapest, 121-122.
- Dumont, Louis 1998 *Tanulmányok az individualizmusról*. Tanulmány Kiadó, Pécs, 13-26, 73-113.
- Geertz, Clifford 1988 Sűrű leírás. In Vári Attila szerk. *Misszionáriusok a csónakban*. Akadémiai, Budapest, 13-61.
- Harris, Marvin 1988 Law, Order, and War in Prestate Societies. In *Culture, People, Nature*. Harper and Row, New York, 349-422.
- Hollós Marida 1999 *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szimbiózis kötetek 2. ELTE, Budapest, VI. fejezet, 46-53.
- Laburthe-Tolra, Philippe – Warnier, J. P. 1993 *Ethnologie – Anthropologie*. P.U.F., Paris.
- Lányi András 2000 *Együttéléstan*. Liget, Könyvek, Budapest.
- Maffesoli, Michel 1991 *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Livre de poche, Paris.
- Maffesoli, Michel 1992 *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*. Grasset, Paris.
- Mirleau, Hubert de 1999 *Fatalitás-e a demokrácia?* Stella Maris Kiadó, Budapest.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald 1931 *The Social Organisation of Australian Tribes*. Magyar fordítása az MTA Néprajzi Intézetének kéziratárában, 3. oldal.
- Sárkány Mihály 1998 *A közösségek közötti csere*. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, Magyar Etnológia sorozat 2., 45-46.
- Sahlins, Marshall D. 1997 Specifikus és általános evolúció. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 494-495.
- Shils, Edward 1972 *The Intellectuals and the Powers, and Other Essays*. University of Chicago Press, Chicago-London.
- Thurnbull, Colin M. 1970 *Az afrikai törzsek élete*. Gondolat, Budapest.

- Turner, Jonathan H. 1972 *Patterns of Social Organisation. A Survey of Social Institutions*. McGraw-Hill Book Company, New York, 22-34.
- Turner, Victor W. 1997a Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 675-711.
- Turner, Victor W. 1997b Liminalitás és communitas. In Zentai Violetta szerk. *Politikai antropológia*. Osiris Kiadó, Láthatatlan Kollégium, Szemeszter-sorozat, Budapest. 51-63.
- 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.
- Virilio, Paul 1998 A harmadik intervallum. *Café Babel*, 3. (29. őszi) szám, 77-83.
- White, Leslie 1997 A szimbólum: az emberi viselkedés eredete és alapja. In Bohannan, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 459-486.

Politikák és identitások. A lokalitások hiánya a struktúrában

Evidenciákból indulok ki, de nem könnyen igazolható lesz, amire következtetek. A politikai gondolkodás, így a politikai tudás és irányítás szempontjából is majdnem vitathatatlan, hogy a plurális, rendszerváltás utáni időszakban pártok sora állt föl és kínált lehetőséget a társadalmi tagozódás átalakulására, a politikai magatartás és vélemény-nyilvánítás megjelenítésére. Pártok alakultak a központi mezőben, leágazásaik megtalálhatók, sőt igencsak hatékonyan jelen is vannak immár a helyi politikai miliőben, ott támogatókra leltek, osztódtak és kooperáltak, konfliktusokba kerültek és koalíciókra léptek egymással. Két évtizede szinte minden, a „vidéki politizálást”, a helyi szintű demokratikus átalakulást bemutató vagy vágyképként „belevetítő” szaktanulmány és publicisztikai megnyilvánulás azt sugallja: meg fog, mert meg tud nyilatkozni a helyi társadalmak sokszínű világa, megjeleníti véleményét, osztódik és tagozódik, támogat vagy szembefordul – egyszerűen vitathatatlanul „ott van”. S ha van, hát óhatatlanul része, alkotóeleme a politikai struktúrában (ha ugyan nem „ő maga” a struktúra, miként azt nem egy közpolitikai elemző és állampolitikai szakvélemény hangoztatta egy ideig, nem utolsósorban én magam is ekként sugalltam egykoron felfogni a helyi és a központi viszonyát, kölcsönkapcsolatát és függésrendjét).

Két aspektust közelítek itt egymáshoz, s egy harmadikat fabrikálok belőle. Egyfelől a jogállamiság nézőpontjára utalnék, mely alkotmányos keretek szabta formában és politikai *egyezkedési folyamat* alakította tartalmak mentén „rendezi el” a társadalom egyes, ám kevésbé a makrostruktúrában, mint inkább a maguk *csoport-szintű* szűk kiterjedésében sokasodó csoportokat. A másik szempontom az önkormányzati rendszer rejtett minőségét, egy ugyancsak „hiányzó pillért” érint, bárha nem járom körül: ez a lokális világok hatalmi szférájának alárendelt, de az alárendeltségből minduntalan kikíváncozó minőség *az identitás*. Van-e struktúra, van-e ezt tartalommal megtöltő kultúra, s hogyan szerveződnek a kölcsönhatások az államiság keretében és azon mélyen belül, a mikro-szintű legitimitások alakzataiban...? S mi van akkor, ha a struktúra már korántsem áttekinthető, politológiai értelemben ugyan leírható, de a tartalmait immár nem vagyunk képesek megragadni a politikai kultúra mentális szférája nélkül? Vagy még inkább: mi történik a helyi-séggel, amennyiben ez már nem a struktúra jól elkülöníthető része, még csak nem is a lokalitás szervezeti és akarati kerete, hanem valamely fluid tartalom, változó entitás, hullámtermészetűen jellemezhető jelentéstartalommal válik...?

A talányosra formált bevezető rejtélyes fogalmait rövidesen (a teljesség igénye és a legszélesebb szakmai hivatkozás-horizont körvonalazása nélkül) föloldom... *Identitásról* beszélek, mégpedig annak is arról a jellegzetes formájáról, amelyet sem a negyedszázada éppen Böhm Antal kezdeményezésére indult „helyi társadalom”-kutatások nem körvonalaztak kellőképpen, sem a demokratikus államiság intézmény-centrikus felfogásmódjai nem tételeztek életképes, jelenvaló, körvonalazásra váró jelenségeként. Az MTA PTI kutatói közül szinte mindenki részt vállalt immár a magyar társadalom politikai tagoltságának leírásában, egyes csoportozatait szervező erők megnevezésében, s a szervezeti keretek definiálásában. Nem is óhajtom én egyszemélyben ezek cáfolatát keresni, csupán mindezen nézőpontok közötti összekötő tartalmat, valamely látszólagos „anyagszerűséget”, az elköteleződések és (pártos vagy társadalomszerkezeti) hovátartozások nem könnyen megragadható tartományát keresem, s megtalálni vélem abban a *mentális szférában*, amely nem egyszerűen az ország, a nemzet, a térbeli hovátartozás része, hanem inkább a személy- és csoport-szintű helyzetleírás, identitás-narratíva által meghatározott vállalás.

Az identitás a szociálpszichológia, az etnikai tartalmakat átlátni próbáló néprajzi kutatások, a lokális kötődés okait vizsgáló szociológiai tudásterületek, a társas kapcsolatokra fókuszáló társaslélektan, a szervezetszociológiai egységekben gondolkodó struktúrakutatások közös területe. Jobban mondva: egyikük által sem igazán teljességgel tanulmányozott jelen-

ség. A nemzeti szintű politikai marketing része, a nemzetképek és országimázsok vállalt fogalmi hálójának tartalmaként leírt tünemény inkább, amely mint politikai közszereplő jobbára akkor válik kerekteressé, ha veszély fenyegeti, ha kihívások érik, ha az összefogás, az egység-építés válik feladattá. Pedig ezek a formák és tartalmak rendszerint nem egyes számban írhatóak: ha van is *identitás-politika*, abból nem egy van, hanem *policy-k* vannak. Az identitásra gyakorlatilag mindig úgy gondolunk, mint definíció nélküli evidenciára, a lét indokolni-nem-szükséges megjelenítődésére.

Ugyanakkor azonban legalább két félét meg lehet különböztetni ezekből az identitás-politikákból: egyfelől ott van a *vállalt, vallott, deklarált hovátartozás*, amely csoporthoz, családdhoz, leszármazáshoz, környezethez, tájhoz, szülőföldhöz, esetleg településhez, néprajzi környezethez, etnikumhoz történő besorolást teljesít ki. Másfelől meg ennek ellenoldalán (kevésbé látványosan) ott van a *rejtett, titkolt, nem-reprezentált identitások* tömege.

Mínthogy ez utóbbi épp azért érdemes a figyelemre, mert nem jelenik meg a közpolitikában, vagy ha abban igen, akkor a nemzeti, regionális, nyilvános vagy képviselői közegben marad rejtve, fennáll a veszélye, hogy valamely társadalmi struktúra-kép és politikai ideológia mentén (hogy ne mondjak egyenesen párt-tagoltságot vagy pilléresedést) megfogalmazódhat olyan *policy*, amely látszatra az itt elsőként tematizált, deklarált hovátartozást tekinti érvényesnek. Erre kitérő példákat nyújtanak a nemzeti lelkületről szóló hangosbeszédék, a „vissza Erdélyt!” tónusú nemzetközi pár(t)beszédék, a határon túlra ígéretes vagy kacintgató üzenetek, az európai integrációs játszmák, a szomszédságpolitikák, és folytathatnám a sort... – itt gyakorta oktrojált, kényszerűen elfogadtatott, a struktúrába illeszkedés feltételének tekintett, vagy evidensen nem vitatható tüneményekről van szó.

De ez a kölcsönzött, „ráolvasott”, adományozott vagy „kiutalt” identitás igencsak nehézkesen képes összetalálkozni a rejtőzködő, megnyilvánulni nem képes vagy nem esélyes, ám éppoly súlyos identitásokkal, s e helyzetekben bizony konfliktusossá válhat a titkosság és nyilvánosság, a deklarált-bizonyított és a megbúvó-rejtekező másság. Történeti példákból egy seregnyi válogatható össze, kezdve a nem tisztázott nemzetpolitikai stratégiákkal vagy az állampolgársági népszavazással, folytatva a szocializmus-kori ellenérzésekkel vagy a magyar polgári korszak olyan végzetesnek tekintett csörtéivel, mint Trianon, a kiegyezés, a 49-es vereség, a Martinovics-per és haladhatunk visszább is a történelemben, egészen a sztyeppei korszak behódolás-politikai eseménymenetéig vagy a szövetségkeresés kudarcos eszmétörténetéig. Ehhez a szférához sorolom tehát azt a *nem struktúra-alkotó* jelenséget is, amelyet praktikusán (de itt nem kellőképpen árnyalva) *etnokulturális tagoltságnak* neveznék. Talán merész az állítás, de ennek jelentőségét én éppoly súlyosnak tartom, mint a jogállamiság hiányzó pilléreit, az önkormányzatiság eszköztelenségét és hagyományhiányát, a helyi hatalom függésrendjét vagy a pártirányítási modell hálózati feszültségeit.

Mindazonáltal úgy vélem: nincs identitáspolitika a fogalom eszközjellegű és egyenirányított tartalma értelmében, viszont annál inkább van számos, több identitás-politika, amelyek részint a formális, részint pedig az informális szférában hatnak – nyilvánvalóan másként és másként. A teljesség igénye nélkül itt most csupán egy mikroszerkezetet mutatnék be, amely formalizáltan áttekinthetővé teszi mindezt:

- 1) van először a *nemzeti szintű* identitás-egység, amely éppoly kevésbé tűri és kedveli az eltéréseket, mint a köztességeket, átmenetiséget, definiálatlanságot. Ebben a *makro-szintű* szférában is legalább kettős tartalom van jelen: egyfelől a határokon belüli, másfelől a határokon kívüli identitás-univerzum. Pártosodás és nemzetlét, nemzetközi horizont és univerzalizálódó pártformációk megalapozzák, néha kreálják, máskor csak megerősítik, de mindenkor a kölcsönös függések rendszerébe ágyazzák ezt a nemzeti tartalmat: kiindulva a nemzet mint önerős tartalom, mint elvitathatatlan entitás (fiktív vagy tényleges) létéből, s éltető vagy sorvasztó közeget a nemzetközi (globális, nagyregionális, földrésznyi vagy szomszédsági) milió-

ben keresve, itt minduntalan körvonalazódik egy közösen képviselt, egybehangzóan elfogadott fikció: a nemzet léte, a képzelt közösség kollektív tartalma, amely lehet átfogó, integráló képlet, s lehet épp ellenkezőleg, a gazdasági és társadalmi környezet relativizáló hatásait tükröző „egység”... A hangsúly másfélszáz éve a *territoriális összetartozáson*, az államnemzeti létforma garanciáin van, függetlenül a politikai berendezkedés alárendelt tartalmaitól, a politikai rendezőelvek stabilitásától vagy típusaitól. A nemzeti identitás mint képzet az újkori magyar politikai fejlődéstörténet nem vitatható része, sőt: aki elvitatja, az ellenség vagy politikai „bűnöző”, sőt mentális gyilkos is...

- 2) léptékét tekintve talán leginkább az állami szint alattinak minősül (ám olykor messze afölé magasodik) a *regionális identitás*. Kezdve az állami területbeosztás és fejlesztési koncepció-alkotás szintjeitől, amelyek statisztikai és földrajzi értelmű regionalizációt formálnak (figyelem! Ismét egy sem-helyi, sem-strukturális érvényességű fogalom!), a gazdasági, természeti-ökológiai, közigazgatási tartományosodáson át egészen addig a képzetes formációig, amit legkifejezőbbben identitásrégióknak, mentális tartománynak, érületi hazának, „virtuális hon”-nak nevezhetnénk, s amit nem a földrajzosok, közigazdászok, bírúk vagy önkormányzati képviselők „forgalmazznak”, hanem poéták, lírikusok, esszéisták, metafizikusok, szociográfusok és pszichológusok, hogy a kulturális antropológusokat ki ne felejtsem...
- 3) e kettőnek (államinak és regionálisnak) is formálisan-funkcionálisan alárendelt, vagy léptékét tekintve alárendelhető a *lokális identitás(ok)* szintje(i), mely(ek)ből épp annyi van, amennyit maguk a közéleti szereplők, önszervező társadalmi csoportok, civil vagy etnikai kezdeményezések, kulturális identitás-tartalmak meg tudnak formálni és fel tudnak mutatni a köznapi diskurzusokban, sajtóban, médiában, közérzetekben, vallott vagy érületi összetartozásokban. Ezen a lokalitásszinten belül is elkülöníthető (a megfogalmazások tartalmi, kiterjedései szerinti) szintkülönbségekben a térségi-nagytáji, városi, községi, csoportos, családi, egyházi, szubkulturális szintek. Nem részletezem tovább, csupán jelezni kívánom létüket és nem mellőzhető tartalmukat.

Mindezen identitás-minőségek között és mellett jelen van a társadalmi tagozódás egy sor olyan identitás-kategóriája, melyek sokaságára szinte semmiféle figyelmet nem fordít a politikai gondolkodás, amely megelégszik az izmusos, korszakos, vagy tömegességben megragadható besorolási kategóriákkal, struktúrával és pártpolitikákkal, de nem igazán tud mit kezdeni a köztességekkel, átmenetekkel, formátlan aspirációkkal, melyek pedig (ha nem is okvetlenül strukturális, de karakteres és identikus) akaródzásokban – Gombár Csaba egykori kifejezését használva: velleitásokban – vannak jelen. Ha csupán arra gondolunk itt, hogy mi (minden) jellemzi a magyarországi legitim kisebbségeket, mi jellemezte történeti értelemben és mi más a mai jogállamisági, alkotmányos értelemben, s ugyanakkor hová sorolhatjuk a rendszeralkotó nagy hevületünkben a szórvány francia, a diaszpóra-szerűen jelenlévő görög, a növekvő arányú erdélyi és délvidéki, a korszakosan megnövekedett létszámú kenyai, kubai, menekült afgán, expanzívan sokasodó kínai és más etnokultúrákat... – akkor egyre inkább kénytelenek leszünk tudomásul venni, hogy akár állampolitikai (mondjuk demokratikus rendező-) elven, akár európai integrációs felfogásban, de szinte „hiányzó kategóriaként” nyerne mind nagyobb és nagyobb szerepet. Amit ebből kiemelni szándékozom, éppen az lenne, hogy a formalizált gondolkodásunkban nem adtunk helyet és nem definiáltunk szerepet az „*intézményeken kívüliségnek*”, amely ugyanakkor szintűgy intézménnyé áll össze. Olyan intézmény lesz-lelt belőle, amely szinte az intézményesülés minden formális kritériumának meg is tud felelni, azonban mégsem okvetlenül törekszik „etablírozódni”. Ez okból kénytelenek vagyunk legalább két minőséget elkülöníteni ebben a milióban: egyik oldalról az intézményt magát a

kívülről meghatározottság jellemzi, hatalmi és politikai játszmák részeként, nyomásgyakorló erőként jelen van a pártprogramokban, a „célzott befogadói kör” szereplőjeként, a hatalomvégrehajtó szerepben, máskor a társadalom megszólítottjaként, még zsarolásra is alkalmas társadalmi feszültség-levezetési csatornaként, stb. Másik oldalán ott van a *csoport-szintű vagy szubkulturális identitás*-építés eszköztára, amely belülről formálja az identitások határait, eszköztárákat, normáit, „pilléreit”, s nemegyszer azt is elvitatják tőle, hogy legitim-e. (Más kérdés, hogy legitimitás-hiányosan is képes működni...!) De *intézmény maga is*, ahogyan a komplex társadalmi tények mindig azok, legyen szó vallásról, kultúráról, ideológiákról, rítusról, kommunikációs eszköztárról, etnikai és kulturális határról stb.

E két „minőség” persze nem elkülönülten van jelen, hanem a kölcsönhatások szintjén, a kölcsönös meghatározottságokban, interakciókban inkább. Akár kívülről, formalizált szférából építgetik, akár belülről építi meg karakteres másságát, lehet az identitás *szerves* tartalmú, nemzeti-nemzetiségi, s lehet *felvett*, formális, hamis, üzletszerű, kényszerű is. Mindkét oldalról, s mindkét meghatározottsági relációban (külsődleges, belülről formált) egyaránt jelen van az identitás-építés azon eleme, mely az *én-kép* formálódását a *más-képtől*, mások, a környezet, a többiek hatásaitól teszi függővé; s lehet indirekt hatású is, mivel az önmeghatározás nem szükségképpen belülről indul ki, hanem akár a környezet megnevezésével is körvonalazhatja saját határait, vagyis az önképet a más-képekből formálja teljesebbé vagy egyáltalán: jelenvalóvá. Idegen az, aki nem mi vagyunk... – mi azok vagyunk, akik egymásnak és magamaguknak nem idegenek.

Mindezen identitás-fokozatok vagy komplexitások sem abban hasonlítanak csupán, hogy eltérőek, különbözőek és jelenvalóak. Hanem fő vonásuk az a hasonlatosság, amely mindezen másságok tartozéka, tartalma, néha célja is. Közös bennük az, hogy nem állandósultak, hanem *átmenetiek*. Közös az is, hogy több szféra közötti tartományban honosak, vagyis *köztes* jellegűek. Ugyancsak egyként jellemzi őket, hogy akár kívülről, akár belülről épültek meg a határok, sajátlagosan *határátjáró* jellegűek, formálják saját területet arra hangolva, miképpen módosítaná őket némely erőteljesebb hatás, ha nem lennének védekezőek, s belülről építkezőek. Szintúgy közös jellemvonásuk, hogy *interetnikus jellegűek*, tükrözik és/vagy megjelenítik az etnikai csoportidentitásokra jellemző jegyeket. S ha etnikai másságok elfogadásáról, szocializációról vagy politikai szerepvállalásról van szó, azonnal kultúraközi állapotba kerülnek, *interkulturális* vonásaikat erősítik. Ebben a kontextusban érdemes taglalni azt a jelenséget, amely a *migránsokra*, be- és kivándorlókra jellemző, hogy t.i. jöttment voltuk csak nehezen válik (ha válhat egyáltalán) konvertálható politikai tőkévé, s ha nem lehetnek biztosak a tovaröppenés lehetőségében, akkor még sokkal inkább zárkóztak lesznek, mindaddig, amíg lassan asszimilálódni törekszenek. Mind az időlegességet, mind pedig a látens asszimilációt ugyanakkor úgy kezeli a politikai tudományok többsége, mint struktúra-független jelenséget. A komplex kultúrakutatás, a köztességre koncentrált etnicitás-vizsgálatok, vagy éppen a migrációs folyamatok állandósulása nyomán szerepére talált kisebbségkutatás (továbbá helyenként-ésetenként a diaszpórákutatás) azonban fölfedezi a köztes jellegű szociális állapot jelentőségét, amit a lokális identitás-építéssel csak úgy lehet összefüggésbe hozni, hogy épp az átmenetiséget, a tranzíciós jelleget világítjuk meg benne. Nem kell ragoznom, hisz a hazai kisebbségkutatás mind a határon túli szférák hatásait, mind a hazai kisebbségi mező szereplőinek természetét éppoly jól leírja, ahogyan Intézetünk és a társintézmények migráció-kutatói teszik ugyanezt a bevándorlók és átmenetileg ide sereglettek aprólékos vizsgálatával.

Kérdés lehet az efféle megközelítés nyomán, hogy a mai magyar politikai társadalomnak mekkora hányadáról is beszélek itt. Nos, ha az elgondoltak értelmében ebbe a körbe sorolom nem pusztán a menekülteket, migránsokat, kisebbségeket, „határátkelőket”, etnikai intézményként jelentkezőket, hanem az identitáspolitikák megfogalmazóit, a lokális térben öntörvényű létmódot és normarendet kialakítani próbálókat, a saját térben saját intézményiséget kiépítőket, akkor *egyre növekvő többségű kisebbségről* szólhatunk. Nem pusztán analógiaként,

vagy „önhivatkozásként” használom most, de épp a kisebbségi-etnikai tér jellemző vonásként írhattam le vagy egy évtizede azt a fokozottabb érvényességű tételt, mely szerint „mindenki kisebbségi” valahol, valamilyen formában, más valakikhez, más többség(ek)hez való viszonyában. S mivel korunk társadalmi berendezkedésére is mindegyre jellemzőbb állítás, hogy átmenetiségre berendezkedett, a szocialitás intézményi-jogi pilléreit csak részben használni akaró (és használni is képes), ezáltal a kisebbségiség kezdi immár elveszíteni *etnospecifikus* jellegét, s kezd mindinkább állapot, közérzet, *identitástudat* lenni, mintsem pusztán politika vagy policy lenne. Struktúraspecifikus jelenséggé mind kevésbé jellemző ugyan, de *kultúraspecifikusként* annál mérvadóbb. S minél áttekinthetlenebbek ma már a politikai struktúrák (illetőleg: ha nem kis azok, nagyobb felelőtlenség és kisebb bátorság kell kimondani, miként osztjuk föl elméletileg a politikai tér teljességét, mint megvallani azt, mennyire nehezen definiálhatók...!), annál kiemelkedőbb szerepet nyernek a térségi kultúrák, szubkultúrák.

A politikai térfelosztás „játszmája” jól láthatóan eltér a korábban jelenvolt *téri beszédmódoktól*. A territoriális identitás-forgalmazás (másként, ismertebb szlogennel: területi „etnobizmisz”) új játéktérbe került, s immár nem a gyökerek, a szerves fejlődés, a leszarmazási erővonalak adják éltető energiáit, hanem épp ellenkezőleg: a létbizonytalanság. Az etnoszféra önreprezentációja, a megjelenített etnicitás-tartalmak átkerültek abba a diskurzusba, amely nem a lokális világok számára, nem a helyi vagy pártpolitikák pillérei közötti térben forgalmazza a „létmód”, a „túlélés esélye”, a „szuverén értékrendek” és „másságok” érvkészleteit, hanem a lokalitások fölötti és alatti társadalmi pár(t)beszédék között a tranzíció, az átmenet érveire támaszkodik immár. Nem keverendő össze a hatalmi beszédmód mint térbeli politizálás (lásd az Antall-kormányzat első éveit, vagy a Fidesz-korszak határon túli aspirációit) azzal a tüneménnyel, amely az átmenetiség területén kifejezetten a mozgásosság, az elmozdulások állandósulása mentén forgalmazza felismeréseit. A pártok nevében és pártok felé való beszédeket kiegészítik ebben az etnokulturális szférában az átmenetiségre építő szerveződésmódok, amelyek ebben a tekintetben nem válnak idő-kötötté, s emiatt nem is „évülnek el”, nem is lesznek tegnapivá, múltidejűvé. Ennek a „hatalom mint mozgásos energiabázis” elgondolásnak számos kortárs teória adja immár alapját. Mivel azonban ezek importja csak részben teszi érvényessé a velük való érvelést, visszafogottan próbálok bánni velük. Ami ennek ellenére is megfontolandó, az azonban nem tisztán szociológiai, etnoregionális vagy politikai pszichológiai tartalmú jelenség, inkább az jellemzi, hogy mindezek között foglal helyet. A tudományelméleti besorolástól függetlenül (hogy ugyanis lokalitással, rurális szférával, etnikai kérdésekkel, térségi gazdasággal, területpolitikával vagy nemzetideológiával van dolgunk) – azt hiszem, az identitás és kulturális tagoltság-kérdésnek épp az adja izgalmas és megfontolásra érdemes mivoltát, hogy nem kell mindenáron besorolni. Figyelembe venni azonban érdemes azokat a jeleket, melyek szerint az elmúlt négy évtizedben a lakóhelyéről elmozdulni kényszerülő, máshol élő emberek létszáma 77 millióról 175 millióra gyarapodott, ami tükrözhetné akár a globalizációs munkaerőmozgási kényszereket, az éghajlatváltozásokat vagy a gazdasági és piaci kényszereket, de bármit tükröz is, szinte földrésnyi létszámú emberről van szó, akinek el kell szakadnia, máshol kell adaptálnia, menekülni vagy elköltözni kénytelen, esetleg csupán annyit kell mozognia, mint egy amerikai egyetemi professzornak vagy egy délamerikai bennszülött gyűjtőgetőnek, pilótának vagy kamionsofőrnek.

Az átmenetiség és időlegeség nyomán immár erőteljesebben mobil tömegek jelentkeznek, s talán el kell fogadnunk mostantól a társadalmi struktúrában nem fixált, hanem mobil helyet kiérdemlő, Jacques Attali által „modern nomádként” jellemzett társadalmi típust, aki nemzetközi üzletember vagy ökológista aktivista, jazz-zenész vagy roma kisebbségi egyaránt lehet, de a többiekére rímelő vonása elsősorban a terek változó használata, az identitások és szerepek állandósult cserélgetése, a hovátartozás sokpóluságának (és egyúttal a többes kötő-

dést kísérő felszínességnek) kialakítása, a struktúra-független funkcionalitás következetes alkalmazása lett.

A nemzetközi migráció arányszámai, a menekültek, menedékesek, függő helyzetben élők, kilátástalanságba kapaszkodók rendkívüli tömegei persze magukban véve is elemzésre méltó témakört kínálnak. Amiért itt most éppen rájuk utalok, az nem pusztán tömegességük, hanem inkább az a jelenség, amely az összefüggéseit tekintve messzebbre vezet az elemzőt. A modern nomád ugyanis abban az értelemben nem új jelenség, hogy az arabiai sivatag vagy a Kalahári-vidék évezredek óta helyszíne az átmeneti sorsoknak, a sztyeppék népei sem új jelenségeként értelmezhetők, a nagybirodalmak hivatalnokserege és katonasága, menekült-tömegei és háborús sérültjei sem csupán ma keletkeznek, hanem ősidők óta. Ami azonban mégiscsak új, az a korábban egyrészt társadalmi struktúrába illeszkedő, ott definiálható társadalmi csoportok vagy tevékenységcsoportok köreinek ma már egyre meghatározhatatlanabb státusa, másrészt a gyökereit veszítő, lokalitásban helyét nem lelő, topológiai értelemben „seholysem” lakó, csoportkötődéseit végleg felhagyó, pár- és társkapcsolatait fölszámoló, lineáris haladásirányát tekintve szinte „céltalan” személyiségtípus kialakulásának növekedési mutatója. Ezzel egyúttal azt is állítom, hogy a társadalmi fejlődési folyamatban korábban meghatározható helyzetű népek és tömegek a maguk mai meghatározhatatlanságában nemcsak az „evolúciós folyamat” szereptudatosságát, célrendszerét veszítették el, nemcsak a körülöttük egykor még épséges struktúra kivételes egyedeiként tűntek fel egyre nagyobb létszámban, hanem kötődéseik hiányában immár struktúra-függetlenné is váltak, funkcionális szereplővé fokozódtak le.

A lokalitás jelentőségének fokozódó csökkenése, a társadalmi szereplők és résztvevők körének gyökértelenné válása riasztó mértékben hozza magával nemcsak a hátrahagyott viszonyok iránti közömbösséget, hanem a mások által elhagyott életterek iránti esélytelenséget is. Vagyis, mivel a múlt idejű függetlenedésből a jövő idejű függőség-elutasítás is származik, az egyén a maga norma- és értékrendjét követve a körülményektől függetlenné próbál válni, azazhogy sokkal inkább a függő tényezők rabságába kerül. Önmaga diaszpórája lesz, nemcsak eredeti közösségéé, saját menekültje, s nem csupán egy népcsoporté. A kiszolgáltatottság antropológiája ez immár, nem pusztán a mobil-korszak mobilis társadalmi csoportjainak függetlenségi harca vagy szabadság-élménye.

Nem lehet véletlen, hogy a szociológiai, tömeglélektani, csoportkutatói, kulturális antropológiai vizsgálódások mind jelentősebb mennyisége fókuszál erre az elmozdulásos életlenségre, a meglódult ember tipológiájára. A fogyasztóiség is belejátszik ebbe a köztességi állapotba, a globalizáció hatásai nemkülönben, az informatikai változások szintűgy. Valójában már a mikro-elemzések, a társas történések szintjét kutatók körében szinte közhely a diaszpóra-helyzetek megsokasodása, a migrációs kényszerek elterjedése, a kötődések elvesztésének tapasztalata: csoportok nélküli etnicitás kérdései, kötődés nélküli lokalitás reménytelenségei, közösségi kapcsolatok nélküli sodródás fájdalmai töltik meg a szaktudományos érdeklődés fórumait. S ha csupán néhány egyed, maroknyi vállalkozói, üzletkötő, kereskedelmi, szállítási, idegenforgalmi, oktatási, szolgáltatói, tudományos tanácsadói kör helyzete lenne itt kiemelve, akkor lehetne mindjárt eltúlzott rémképről szólni. De már a felszínes tájékozódás, elnagyolt lajstrom is jelezheti, mily tömegekről van szó. A tömegek viszonya a stabil társadalmi szerkezeti alapokhoz, vagy hovátartozásának vallott, megnyilvánított, értékékként őrzött formáihoz éppúgy a múltté, ahogyan a társadalomtörténeti fejlődés egykori szakaszán a zsákmányoló életformát fölválthatta a letelepült, a mezőgazdaság vitelére alkalmas, majd a település- és városlakó létforma.

Társadalmi tempó, sebesség

A stabilitás, labilitás, mozgás és állandóság dinamikája nemcsak a társadalmi létmódokat hangolja át, hanem szükségképpen a róluk való gondolkodást is megváltoztatja vagy változtatandóvá teszi. A mobilitás mint korjelenség és fölgyorsult dinamikája ugyanakkor azt is szorgalmazná: vegyük észre, miféle „policy” épül a társadalmi tempóra, a közösségeken belüli és közösségek közti mozgásokra. Sajátos megközelítésmódban itt két premisszából indulok ki. Egyfelől abból, amit Clifford Geertz kultúrafelfogásában lehet megfigyelni, hogy ugyanis a *kultúrát az ember által szőtt jelentések világának* tartja, amelynek elemzésekor nem törvényeket kereső kísérleti tudományt keres, hanem a jelentések nyomába szegődő értelmező magatartást követi (Geertz 1988:16). Másfelől a kultúra rejtetten-áttelesen vagy látványosnyilvánosan *agresszív közléstartalmi* egy további kultikus szférába vezetnek, amely az idő és a történelem-átélés viszonyának alapkérdését, a strukturális *átmenetek* és az erőpolitikán alapuló *térhasználat* jelenségét szentesíti korunk uralkodó diskurzusai között (e kérdésekről lásd kimerítőbben Paul Virilio, Victor W. Turner és mások gondolatmenetét).

A közlekedési helyzetekben például, ami nem csupán az utcai vagy országúti forgalmat jelenti, hanem a „trafikálástól” a kommunikációig rendkívül sok kommunikatív helyzetet, különféle egyezményes kódokba rejtett, nyilvánosan zajló interakciók nyernek teret, s ezek nemcsak a mindennapi élet és a kultúra tanult elemeiből építkeznek, hanem a társadalmi közlésmódok szocializációs mechanizmusai révén is *jelentéshordozók lesznek*. Jelentésségük burkolt *hatalmi beszédmódot* rejt, vagyis kézenfekvő módon megfejthető és rejtett tartalmakat egyaránt hordozó természetük áttelesen utal a hatalmi helyzetekben megfigyelhető szabadságkorlátozásra, a politikai normaalkotási gyakorlatra és legitimitás-hangsúlyozási rituáléokra. Rövidebben megfogalmazva: a technicizálódás magát az embert is mechanizálja, a társas kapcsolatokat is függelemviszonyokká változtatja, s ezt a perpetuum mobile típusú „óriásgépet” irányító (uralkodó, politikai vagy zsákmányoló) kisebbség *ezáltal veheti ki részét a hatalomból*.

Korántsem lenne meglepő azt kijelenteni, hogy a történelmi és hadászathistóriai értelemben felfogott erőszak (Clausewitz vagy Raymond Aron okfejtéseiben), vagy a Max Weber-i értelemben vett „legitim erőszak” mint az állam jogosultsága mellett egy további, és főleg korszakos értelmű erőszak-tartományról esik szó mostanság mind gyakrabban: a magánélet ellen elkövetett, vagy ismeretlenek közötti korlátozó cselekvésformáról. Az az erőszakos cselekvés, amely másokat saját akaratunk elfogadására kényszerít, vagy az, amelyet a külső erővel (az ún. „ellenséggel”) szemben éppúgy, mint az állam belső rendjét veszélyeztetőkkel szemben érvényesítünk, valamiképp egyfajta „egyensúly-elvnek”, „védelmi politikának”, a békés kapcsolatok állandóságát biztosítani próbáló érvelésnek ad teret. Egyszóval ez a fajta erőszak (fő)menthető a szükségleti-létfenntartási-túlélési igényekre hivatkozva, szemben a magánéleti vagy magánérdekű létszféra megsértésével, amelynél szinte csak az egyre szaporodó személyiségvédelmi törvények segítik a határok kiépítését, az ember morális „szuverenitásának” fennmaradását. A helyzet furcsasága, hogy háború vagy állami intervenció esetén az erőszak „legitimitást nyer” – a perszonális szintig férköző agressziót viszont minden egészséges értékrend elítéli. Mindennapi életünkben ugyanakkor magunk hozunk létre olyan agresszió-vezérelte helyzeteket, amelyek feloldásában, kiegyensúlyozásában már korántsem rendelkezünk kellő eszköztárral. S e helyzetek között a nyilvános közviselkedés egyik leggyakoribb módja, az utcai *közlekedés* kínál olyan sérelmi szférát, amelyben a katonai, politikai, rendőri, külpolitikai, hadászati és egyéb fenyegetések hiánya nélkül is magunk termeljük ki az erőszak-állapot már egyre nehezebben szabályozható körülményeit.

A nehézkes *szabályozás* mentén nem elsősorban közlekedéspolitikai reformra, nem ökológista agályokra, nem a tömegközlekedés és a magánautózás arányeltolódásaira, s nem is társadalmi kiszolgáltatottság ama szigorú szabályrendszerére gondolok itt, amelyet jelzőtáb-

lák, szankciók, ellenőrzési rendszerek vesznek körül. Ezekkel összefüggésben, mégis egyfajta „távolságtartó” megfigyelés alapján úgy látom: ahogyan más szervezett tevékenység befolyásolása, kézivezérlése során, éppúgy a koordinált mozgás *irányítása* révén is valamiféle hatalmat birtokolhatnak valakik. Hogy kik ők és miként kezelik hatalmi eszközeiket, ezen nem gyakran szoktunk elgondolkodni; ámde tevékenységüket ma már oly mértékű *társadalmi tömegmozgás* hagyja jóvá, s magában a mozgásnak, szállításnak, helyváltztatásnak, „máshová eljutásnak” célrendszerében annyiféle érdek- és értéktartomány gabalyodik össze, hogy a kézivezérlők kiléte már szinte mindegy is. Ezenfelül a társadalmi „haladásnak”, a sikernek, a *feltörekvés* megannyi módjának olyan mitikussá váló jelentősége lett, hogy a társadalmi szcénában a szereplők rendelkezésére álló hatalmi eszköztár nemcsak szervezi a működés egészét, hanem magát a rendszer elkerülhetetlen működését védi immár. (A minta korántsem új: kalózok itt vagy ott, háborúk erre vagy arra, „navigare nescesse est”!) A társadalom e mobilizálódásának, motorizálódásának növekvő tömege és a mozgásokban részt vevő embereknek olyan „kategóriái” alakultak ki (pl. egészen más a civil gyalogos, az autós, a taxis, a teherautósofőr, a buszvezető vagy a mentős státusza a közlekedés rendjén belül is), amelyek egy sajátlagos (tér)uralmi viszonyrendet formálnak. Egyúttal olyan „igazság(osság)fogalom” kialakulását is serkentik, amely az antropológusok által leírt rituális beavatási ceremóniákban is megjelenik: akkor tartozol közénk, ha felveszed a szokásainkat, ha tartod a tempót (vagy elkotródsz, esetleg áldozattá válsz!), ha képes vagy kiállni a megpróbáltatásokat, ha ellenvetés nélkül aláveted magad a forgalmi diktátumoknak...!

Ezt a fajta társadalmi pressziót, szocializációs feltételrendszert jórészt mindenki megismeri és elszenvedi, aki közlekedni próbál. Eltérőek a védekezési módok, számosak az értelmezések is arról, mi folyik nap mint nap a közlekedés „túlélő-túra” jellegű programjában. Kevés olyan „főlérendelhető” szempontot tudok elképzelni, amely által az egész mozgásosság egykönnyen jellemezhető, de az egyik lehetséges, integráló fogalmi kapaszkodót az *agresszivitásban* látom, s úgy képzem, ha a köznapi (hamis) tudatban az agresszivitás a primitív, törzsi, „kannibál”, „vadember” szinonimákkal függ össze, s akkor meg lehetne talán nézni a *politikai antropológia* szemüvegén át ezt a közlekedési attrakciót, hátha más egyebet is észrevehetünk általa, mint azt, hogy egy lényegében korlátozhatatlan tömegmozgásról, növekvő sűrűségű és kiterjedésű problémátömegről, s *egyre erőszakosabb* kihívásról van itt szó.

A társadalomtudományok eszköztárában korántsem ritka a hétköznapi vagy kiemelkedő társadalmi események értékelése ezek szimbolikus súlya, múlt-legitimáló vagy jövőépítő jelentése, esetleg kommunikált „üzenetei” révén. Aktorok és történések, helyszínek és terek, célok és érdekek interpretációja zajlik ilyenkor, rendszerint olyan kontextusba állítva, amely jelentését épp a neki tulajdonított hatás alapján veszi föl, illetve fordítva is így történik: a hatás eredője maga az esemény, a célok az üzenet hordozóinak közvetítésével legitimálhatók, az értelmezések pedig betagolódnak abba a politikai diskurzusba vagy hatáseggyüttesbe, amelyben a társadalmi aktorok okszerűen „kapaszkodnak” a jelentéshordozókba és önként építik föl a jelentések terét, formálják meg a közlések horizontját, ebbe kódolva a kifejezendő-átélhető tartalmakat.

E fenomének között könnyűszerrel megnevezhetők azok a helyszínek, olyan szimbólumhordozók vagy közvetítő médiumok, amelyek jelentésközvetítő funkciója mindenki számára egyazon szerepkörrel bír. Ilyen helyszín és jelentés például a szimbolikus politikai történések folyamában a Hősök terén rendezett összejövetelek, nemzeti emléknapok, fölvonulások és szakrális celebrációk, performance-ok (pl. pártok fölvonulásainak kiindulópontja, a Himnusz televíziós filmfelvétele, pápalátogatás, Nagy Imre temetése, stb.) kontinuitása, a nemzeti ünnepek megtartásának jeles pontjai (Petőfi-szobor, Batthyány-örökmécses, Corvin-téri emlékezések, Nemzeti múzeumi szavalatok, Bem-téri tisztelgések, stb.), továbbá a politikai jelentéssel fölruházott városi terek (Kossuth tér, Citadella, Lánchíd, Dohány utcai zsinagóga, Kerepesi temető hősi parcellái, Klauzál tér mint egykori gettó-központ, Köztársaság téri vagy

Rádió-környéki 56-os emlékhelyek, stb.) egész mentális univerzuma. Ki lehet tehát mondani, hogy a főváros (egyéb vidéki helyszínekről most ne essék szó, mert messzire vezetne...!) a legkülönbözőbb mentális térképeken szerepel kiemelkedő/megkülönböztetett jelentéstartalmú helyek univerzumaként, ugyanakkor a szimbolikus jelentéshordozó szerep nemcsak azáltal kap megerősítést, hogy a kitervelt-bevált térhasználat folytonos megerősítést állít elő a terek jelentéseit illetően, hanem úgy is, hogy ugyanazon városrész, tér-parcella vagy kerület mennyi tere – lett légyen mindennaposan használt, vagy akár a városlakói közlekedési útvonalakból kieső – *nem* kap jelentést. A *helyek* mellett a *nem-helyek* jelentősége is része lesz a definíciónak (Augé 2000).

Sem a főváros egyes közterei, fél-privát terei vagy magánterei, sem pedig a lakosok által használt magántér közösségi terekből kihaló mesgyei nem válnak fixált jelentéstartalmúakká, még kevésbé azok az ismert közlekedési tartományok, amelyek átmeneti vagy tartósabb jelentéshasználat mellett is változnak: a Moszkva téri óra alatt, a Blaha Lujza téri metrókijáratnál, a Felszabadulás téri templom előtti randevűhelyek miliójében nem csupán egyetlen típusú találkozás zajlik, hanem a nagyvárosra jellemző mozgásosság számos megnyilvánulása (forgalomnövekedés, egyéni utak kereszteződései, téri jelentésgazdagodás, topológiai perszonifikáció, stb.) figyelhető meg. Párhuzamosan a keret is módosul: a „város mint tartály” más jelentéssel bír a betelepülő, a menekült, a házfoglaló, a kereskedelmi forgalmat *organizáló* számára, mint a „város mint ritmus” *átélője* számára. E szempontból a városi mozgásterek nemcsak mint eltérő korosztályi emlékművel megtöltött keretek érvényesülnek, hanem a *város mint mozgási célpont* vagy kiindulási energia-központ olyanok számára is jelen van, akik nem okvetlenül rendszeres használói (pl. turisták, kamionosok, épületszobrászok, fagyaltárusok, kertmérnökök, térképészek, idegenvezetők). A nagyváros a társadalmi kapcsolatok átélésének egyik helyszíne, a társas térhasználat egyik karakteres módja, s ebben eltérő szereplehetőségekre utat nyitó milió – terek szempontjából éppoly megosztott és strukturált, amiként a politikai tér vagy a személyközi kapcsolatok tere.

A tér felosztása, a város virtuális fölparcellázása ugyanakkor annyival több politikumot hordoz, amennyivel súlyosabb a tapasztalat ismételtetlensége, minthogy közben a tudás, a létről megképződő élmény közössége sajátos (szinguláris és kollektív) eseményformát, a szinkronikus és diakronikus időtapasztalat pedig sajátlagossá, átél-közvetlenné, sajáttá, illetve univerzálissá, elvonttá, elképzeltté teszi a lokális históriát. Ez a jelenlét és/vagy távollét, bennlét és kívüllét adja az otthonosság, illetve az idegenség alapozottságát. Röviden: a *társadalmi tempó*. Minderről való tudásunk értékrenddé, hermeneutikai végösszegű érvényességgé tömörül, s mindaz, ami régmúlt-múlt-jelen tartományában megkövült (vagy legalább értelmezhetőséget kínál), kecsesítet a megismerés/ráismerés vagy a megnevezés/kisajátítás örömeivel felelősségével. Tömegessé váló létmódok közepette végtelen sokaságát kell kommunikálnunk ittlétünk tényének. Sok közléshez és tömeges közléscseréhez azonban egyre kevesebb a múltó időnk, egyre húzósebb a tempó, egyre tömörebb a létélményhez igazodó lét-látélelet. *A megoldás a létállapot sebességének fokozásában rejlik* talán, vagy a sűrűbb közlésmódokban. Sűrítéshez *több belső feszültség* kell, melynek energia-háttere nem okvetlenül adott, egyszerűbb ezért a (mechanikai) *sebesség növelése*. Ha felszínesebb is, „eléri” a célját, igazolja ittlétünk letagadhatatlanságát és fontosságát. Jelenünk sebességgé lesz, bár indoka olykor már lemarad a nagy sietségben...

Viszont aki szaporábban jut előre, az talán előbb ér a jövő időbe, s előbb megtudhatja/fölismerheti már, mivégre sietett. Sebesség és jelenlét tehát nemcsak múltbéli fenomén... – az igazi sietség már a jövőt is jelenként veszi számításba...!

A sebesség a térrel (illetve a fizika nyelvén: a megtett úttal) arányosított idő. A tér urai az utazók, az idő politikusai a közlekedők tömegei. Az időpolitika eszköze a sebesség – hisz a motorizáció révén az emberi sebesség *a tér és az idő együttes uralását* kínálja. *Kiemelkedés*, köz(ép)pontban lét, fennhatóság – ezek a sebesség ígéretei. A közlekedés így a fizikai testek

nap mint nap megújuló, percenként változó csatája, a mindennapi élet permanens háborújában vállalt önkéntes jelenlét formája. Apró perszonális győzelmek kísérik, és állandósult vezérserep. Egyszóval nem más, mint a küzdő egyén fokozott intenzitású győzelemmámora, mitikus kalandja. Ennek csupán része, de fontos és jelentésszerű része a *liminalitás*, az átmenetiség és határoltság, amely a részvételi jogosultságot, kiválasztottságot, felkentséget tekinti eszköznek, a beavatás élményét élheti át az idővel való küzdelemben. Időtlen, állandósult rituálé, permanens rítus tehát a rohanás, mely a *politikai idő* és az *uralmi tér* használatának mintájára, sőt azt meghaladó mértékben válik a liminalitás eszközévé, átrajzolva a társadalmi réteg- és csoporthatárokat, módosítva az értékelvű besorolás elveit, a társadalom már legitim igazság(osság)értékeit.

Időben, térben, minőségi és mennyiségi dimenziókban hihetetlen dinamikai változások tanúi lehetünk. Ha a közlekedést, a hadászatot, a távolságok áthidalásának módjait vesszük, vagy a kommunikációs formákat és a közléstartalmak komplexitását, egyértelműen látszik, hogy felfokozódott a társadalmi tempó. Csoportok léte és mozgása, idegen tömegek elvándorlása és letelepedése, globális gazdasági vagy pénzügyi tranzakciók hatása, politikai közléstartományok pulzálása, hétköznapi térbejárásunk átmérője és egy adott helyen átjutó egyének száma is oly mérvű dinamizálódáson ment át, hogy immár megkülönböztethetők egyes kultúrákon belül is olyan szubkultúrák, amelyek végzetesen lemaradnak, amelyek nem képesek (és nem is lesznek képesek) „lépést tartani” a *kívülről diktált tempóval*. S e tempóváltás nem csupán a maga idegenségével, kívülről jöttiségével, elfogadhatatlanságával, „interiorizálhatatlanságával” döbönt meg, hanem párhuzamosan azzal a hatással is, amely normaként szabja a tempó megtartását, az alkalmazkodást, a forszírozott érzékenységű embertípus modellértékének elfogadását.

A társadalmi tempó eleme számos dolog, kapcsolat, esemény, folyamat, szereplő és hatás lehet. Az a mód és kiterjedés, amely a falusiak városba áramlását eredményezi, vagy amely az elit kellemesebb-védettebb övezetekbe költözését ösztökéli, ahogyan munkát találnak a városiak és ahogyan azt elvégzik, amiként adaptálódik egy ember a társas lét adott formái közt, vagy ahogyan megpróbálja megőrizni tradícióit, s amilyen módon körülötte csoportmozgások és átalakulások, konszenzusok és struktúraváltozások formálják a társas lét dimenzióit – az mind a *társadalmi tempó*, a *ritmizált létmódok* szervezett egészének alkotóelemeiként nevezhető meg. Ezek között az egyén elfogadó és változtató hatásokkal szándékokkal küszködik, a csoportok kölcsönösen taszítják-vonzzák egymást, a „föntieket” alulról préselik s ők „lefelé” közvetítik a belső feszültségeket... – egyszóval a társas lét keresztül-kasul dinamizált volta összeáll valamiféle profillá, *egy társadalom létezési ritmusává*, mégpedig anélkül, hogy ezt állandósultnak vehetné bárki és bármikor, bárhol és bármi célból. Ennek a dinamikának együtthatója a sebesség is: akik és ahogyan ezt a változást észlelik (olykor okozzák is), szereplői és részesei a társadalmi tempónak, formálói a ritmusváltásoknak, muzsikusai a történelem nagy fűgájának. Amint és amiért cselekszenek, nem okvetlenül függ össze a többiek szólamával, de alapvetően mégis igazodik ahhoz.

A történelmi fejlődés ideje és ritmusa nemcsak korszakos tempó- és stílusváltozásokon megy át, de jelentésmódosulás is kíséri. A „valahonnan” „valahová” mozgás magában rejtje azt az irányultságot, amely „valamin át” vezet, s ez nemcsak keretezi, hanem irányt is szab neki. „A teret az időben, az időt viszont a térben olvassuk” – mondja Derrida (*Disszemináció*, 287.), s igazolva látja a térben létezők idő általi létrehozottságát, az idői létezők térben színpadra kerülését. Mi más is lehetne ez, mint ama remény vagy norma, hogy a dolgok menete, a fejlődés iránya módot adjon az emberi létezés tökéletesedésére. Az evolúció ebben az értelemben nem „megesik” az emberrel, hanem annak (kezdetből fogva? vagy csak felvilágosult modernségétől számítva?) tudatos alakítója lehet, sőt kell is legyen, hisz ez indokolja legfelsőbbrendű lény mivoltát... Az evolúció útja és iránya egyben azt a végcél körvonalazza, amely az ember lehetőségeként valamifajta tökéletesedés mielőbbi megközelítése és elérése

okán annál közelebb jön, minél messzebb van a történelmi múlt. A céltudatos mozgás analógiájával kiegészülve (tudom, hová kell elérem...!), magunkra vállalt kötelezettségünké lesz a sietség is (mielőbb oda kell érem...!, sőt köteles vagyok sietni...!). Indoklásul nem elegendő a mai nap vagy az aktuális hét múlása, hanem emberlétünk időben szabott terjedelme, illetőleg az emberiség eddig megtett útjának elpazarolt pillanatai, eltévelyedést okozó bizonytalanságai annál sürgetőbbek lesznek, minél pontosabban tudjuk a vélt cél helyét, lehetséges elérhetőségét és megközelítési módjait. Márpedig „ki ne tudná...!?” A fejlődési végcél illetően elérhetőségébe vetett hit a sürgetettség állapotát szüli, ez pedig a mozgásosságát, a tempó növelésének programját, köteletségét szabja feladatul. Ekként a tudatos emberlét és a társadalmi programosság olyfajta célracionális alá rendelődik, amely a múltból magyarázza, de a jövőből hitelesíti a jelen programját. Hogy hová indultunk, odaérünk-e, mi vár ott, mit teszünk, ha már megérkeztünk... – mindezek csupán filosz-kötözködésnek minősülnek. Sőt, butáskodásnak...: majd ha ott leszünk, kiderül, miért is vagyunk ott, egyelőre elegendő annyit tudnunk, hogy sietnünk kell, nem érünk rá, a korszellem s a modernitás normája szabta feladatunkul az érkezést, uccu neki tehát, ne totózzunk már itt...!

A múltbéli fejlődési képletből vektoriálisan meghúzott útvonalon márcsak azért is mielőbb végig kell szaladnunk, mert most már aztán igazán elegendő eszköz áll rendelkezésünkre, hogy beteljesítsük az emberi nem vagy a saját életprogram fő célját: oda kell érni sebtiben, s a lemaradók (lassúak, betegek, primitívek, elmaradott népek) majd magukra veszenek, ha későn érkeznek...! Addigra mi már elfoglaljuk majd a legkényelmesebb, legjövődélmezőbb, legjobb kilátásokkal bíró (vagy legalább hátsó ablakokkal a megtett út messziségére visszatekintő) pozíciókat. Jó lesz hát sietni...

A célorientált cselekvés jobbjára nem elégül ki az indulás vagy a megérkezés bűvöletétől. Éppoly fontos tartozéka egész létének és önérzetének maga az út, melyen sikeresen lehet haladni, maga a távolság, melyet hősiiesen le lehet győzni, s maga az idő, mely bár folyamatosan csak feltartott, de végülis nem foghatott ki rajtunk, hisz diadalunk ma már nyilvánvaló: legyőztük a távolságot, le az akadályokat, s utóvégre az időt is, ki legfőbb ellenségünk volt, mert folytonosan csak hátráltatta menetünket. A sebesség, mint a közegellenállás dacára véghezvitt győzelmünk eszköze, olyan képesség bizonyításának formája, amely vetekszik egykori istenek teremtő képességével, felülmúlja a világ sorsát organizáló hatóerők teljesítményét, s beteljesíti a leghatékonyabb lény, az ember akaratát. A sebesség képessége nemcsak magasan elszáryal Ikarosz bukáshelye fölött, de istenítve azt a kapacitást, amely eszköze lehetett a sikernek, ma már semmi másféle értéket nem ismer el magasabb rendűnek a hatékonyságnál. Az eredményesség, a hasznosság, a tántoríthatatlanság mint inherens oka a sikerképességnek, jól megérdemelten nyújtja a győzelem mámorának érzését a leggyorsabban érkezőnek. A mámor energetikai eszköze lévén a sebesség, minden egyéb csupán ennek alárendelhető marad: céltudat, erő, kíméletlenség, pragmatikus nyomulás, mechanikai megoldások, morális fenntartások nélküli praktikusság, hatalom... – mind-mind csakis a siker érdekében adagolható. Diadalt pedig elvileg bármely versenyző ülhet, győztes mindenből lehet, csak persze a technikai feltételek-körülmények eltérőek, edzettség és kivételezettség, protekciós segítség és „eredendő” tehetség nem jut mindenkinek egyformán, valakinek vesztesnek is kell lennie..., de épp azért, hogy a különbségek látva láttassanak, kell győztes is legyen... Mi módon, mi célból, meddig, miért...? – ezek csak az irigykedők kérdései. Győztes az, aki épp soron van...! (És épp addig, amíg soron van).

Beteljesíteni, amire az ember hivatott, lassítás nélkül és hatékonyan végigszágulni a sikerképesség akadálypályáit, s jutni diadalra a túlvégen... – ez az igazi, autentikus győzelem. Technikai fölény, négykerék meghajtásos turbó-öntudat, cél- és eszközracionális programozottság, szuperemberi kvalitások egysége garantálhatja, hogy a visszafoghatatlan energiák nemcsak az országúti előzéseknél minősítik az előjogokat, hanem az egyetemes célok és univerzális emberi értékek rendszerében is. A sebesség = hatalom.

A sebesség mint abszolútum nem is szolgál másra, mint egyfelől a kooperáció lehetőségének bizonyítására (lásd a sztahanovisták sikerét a téglafalak fölhúzásában, vagy a „versenyistállók” váltógazdaságát a világ gyorsasági autópályáin), másrészt a „kivételesek” kiválasztódására. A „marsallbot mindenki farzsebében” csupán romantika-kori manipuláció volt, manapság ilyen foglalkozásra nincs is kiírt álláshirdetés... – helyette a „szelf-méd-men” elementárisabb feltörekvése nyert nemzetközi szabványosítást. A versenyképesség, és a bolygó- vagy személyiségközi létformát megvalósító csodalény esélybiztosítása meg amúgy mindenki közös érdeke lenne, hisz mindenki lehet csodalény, s minden csodát még aznap elismerünk, reflektorfénybe emelünk, a mai napi megváltó ezzel meg is van..., híreinket könnyűzenével folytatjuk..., írjanak, telefonáljanak, esemesezzenek!

A társadalmi tempó átlagánál sebesebb lény, mint egyfajta lételméleti bizonyosság tétele igazolja, hogy *a sebesség mint erőszak eszköze* is érvényes lehet a bolygófelszíni és bolygóközi térbirtoklásban. A közlekedés ekként a maga kódrendszerében egyszerre mitikus és hétköznapi, szakrális és profán, szimbolikus és konkrét is. Ily módon egy kódok és interakciók rendszerében érvényesülő *egyezményes nyelvi(-kommunikációs) rendszerként is felfogható*. Talán túl rövidre zárt így az asszociáció, de a társadalmilag egyértelmű tartalmú *komplex közösségi mozgásrendszer* (Marcel Mauss fogalmát parafrázálva) olyan „totális társadalmi jelenségnek” minősíthető, amely éppoly elemi része a társadalmak létének, mint a táplálkozás, szaporodás, vallás vagy háborúzás. *Étikusan* (pl. közlekedési rendőrként, forgalomszámlálóként, sántisztító munkásként, a rendszer külső szereplőjeként) vizsgálva az egész vircsaft célja a tovajutás, *émikusan* nézve (érintett utasként, mentősként, gyalogosként) ennek minősége és időhatára a fontos. A közlekedéstervező mérnök számára a működés akadálytalan folyamata, egy baleset elszenvedőjeként a mihamarabbi kórházbajutás kap prioritást. A közlekedés egésze egyfajta *„technológia diskurzusa az emberrel”* állapot állandósulása (ha Lewis Mumford kontextusában gondolkodunk róla). Az egyedi ember számára ebben a *tér-leküzdő mozgás* a meghatározó élmény. Saját mozgásom a többiek mozgásának ritmusához igazodva egyfajta *testbeszéd*, egyúttal valamiféle önvédelmi harc formája is, célba érésem pedig egyfajta másállapot felé haladás, *liminális*, küszöbátlépési élmény keresésének folyamata is.

A „világot meghódító” sebesség egyfajta modernizációs utópia. A sebesség öröklétfmetaforája olyan állandósult rítus eszköze, amelyben a mozgásos dinamika nem szorul energetikai bázisra, hanem az ezt helyettesítő morális-utopikus képzetből nyeri önigazolását. Úgyannyira, hogy bár a sebesség fokozása eddig legalább annyi áldozattal (ha nem épp sokszor annyival) járt, mint sikerrel, de hát a halhatatlanság reménye minden mesét, minden emberi sorsot, minden kérdésfelvetést és válaszadást egyaránt megkísért, miért éppen a gyorsaság bajnoka kellene lemondjon a megérdemelt győzelemről...?

E közlési, mozgási és kommunikatív rendszer egésze egy ritualizált térben funkcionál, a közlekedés maga is ritualizált gyakorlat, nem természeti létállapot. S mint rítusnak, megvan a maga irányadó és tartósító eszköze, amely konkrét megnevezésben nem más, mint a *sebesség* és az *erőszak* közeli rokonsága. Hogyan lesz az erőszak rendszerré, megengedett normává, megtűrt szokásjoggá, avatottak kiváltságává, és hogyan válik a mindennaposná szokványosodott működés-egész egyfajta *communitas-t* konstituáló struktúrává és ideológiává, amely a korszak dinamikájával szentesítve olyan jelentéstartalmat hordoz, melynek „igazságértéke” már-már elvitathatatlanak látszik? Mely jellemzők segítik érvényesülni ezt a normarendet és érvelési módot? Csak röviden, felsorolás-szerűen:

1). A *közlekedési erőszakmegnyilvánulások* éppúgy egy *specifikus* társadalmi térben zajlanak, mint a politikai hatalombirtoklás rítusai vagy hétköznapi érvényesítésmódjai. Ez egyfajta sajátos *geográfiai keretet* ad a történéseknek, térbeli érvényességet, ami néhány méterrel vagy mérfölddel odébb már másképpen áll (Passeron 1999) – miként a hatalomérvényesítés módjai vagy formai szabályai. Ilyenek például az utcasarkokon megfigyelhető összetalálkozások vagy csattanások, az útkereszteződésekben és körforgalmakban megleshető össze-

csapások, az autópályákon gyakorolt leszorítósi-játékok, az előnymegítélés és háttérbeszorítás állandósult játszmái is...

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

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

4). Az erőszak mozgási helyváltoztatást eredményez, eszköze egy emberen kívüli, *mitikussá vált tartalom*: a lóerő. S ami kiegészíti a lóerő „közléstartalmát”, vagy pontosabban: ami az „igazság”-[és előny-]érvényesítés fő megjelenési formája, az a *sebesség*. Ennek a hatalmi-politikai térben az erőfitogtatás modern technikája, a XX. század erőszakfelfogáson és rakéta-gyorsaságú csapásmérésen alapuló elmélet, a „dromológia” felel meg (Virilio – Lotringer 1993:206), a közlekedésben pedig ugyanez.

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

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

7). A közlekedés mint *célirányos mozgásrend* is a gyorsabb, hatékonyabb előrejutást, a kényelem kiváltságát, a szállítás és tehermozgatás könnyebbségét szolgálta korai kezdetei óta, éppúgy, mint a technológiafejlesztés örökösen haditechnika-függő egész rendszere (Mirleau

1999:49; Mumford 1986:45-102). Vagyis a közlekedés tervszerű fejlesztése illetve korszakosan jelentős modernizálása is az *erő kultuszát*, a hadakozás és háborúviselés sikerességét segítette elő mindenkor (mind hétköznapi csoportközi, mind történeti hatalomközi értelemben), s csupán jóval megkétszerezve, az erőszakgyakorlás intézményesítése után vált-válhatott az építés, a munka vagy az élvezetek és életszínvonal-javítás eszközévé.

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

9). A primitív társadalmakban a közfelfogás (pontosabban az európai és középosztályi fehér – jenkai – gondolkodás) szerint rettenetes *erőszak* dúl, s erre az útleírások, utazók, miszisionáriusok és antropológusok adatai adnak bizonyosságot. A kegyetlenkedés olyan „riasztó típusai”, mint az emberevők, a fejdászok, a gonosz indiánok és alattomos dzsungel-lakó ázsiaiak, elrémítik a fehér embert évszázadok óta. Aki persze hajlamos elfeledni a gyarmatosítások kezdeményezőit, a vallási hadjáratok és térítési különítmények kegyetlenkedéseit, meg más egyéb kultúrák közötti találkozást, amelyben az *erőfölény és erőszak játszotta a főszerepet*. A kortárs antropológiai kutatások ma már evidens tudássá tették, hogy a törzsi háborúk többsége szimbolikus küzdelem, alig több, mint egy politikai sajtóvita vagy pártértekezleti összetűzés. A törzsi (afrikai, dél-amerikai, ausztráliai vagy északnyugat-amerikai indián) háborúk oka a leggyakrabban táplálékszerzés, területi vita vagy házassági-rokonsági konfliktus (Harris 1988:370), ráadásul mindig megnevezhető, lokálisan identifikálható egyén vagy közösség között zajlik. A közlekedési erőszakban viszont épp az a félelmetes, hogy tárgyiasult erők között dúl, s nem perszonális vagy közösségi konfliktusként robban ki, hanem elvileg *mindenki* ellen szól, aki egyáltalán közlekedik...

Agresszorok közt cinkos, aki néma. Sebességek közt pedig az lehet néma, akit megelőznek. Lassulás, lazítás, tétovázás nem evilágra való. Itt most aki nagyobb és erősebbet mond (vagy lő), azé a dicsfény. Igaz, hogy csak zseblámpáé, olykor tévé-stúdióé, vagy csahos szalagcímé és sajtófotóé, s épp a sebesség életlogikája száguld el mellette szupernova-tempóban... – de *a másodperces hatalmi helyzet élménye az abszolút létkiteljesítő hatással szolgál*, a hírértéknél masszívabb eredményként élhető át. Nem csoda ezért, ha az „abszolút sikerhez” abszolutista megoldások vezetnek egyre többeket. Az meg már csak a kötözködők kérdése, hogy ha mindenki főhatalom, világbajnok és csúcsmilliomos akar lenni, akkor mégis kik között szeretné élvezni hatalmát, dicsőségét és pénzét: hullák és nullák közt, vagy magához méltó hasonlók közt...? Merthogy egyik sem oly felhőtlen élvezet, hogy az eléréséért olyannyira tolnakodni kellene...

Konklúzióként két hangsúlyos momentum aláhúzását kockáztatnám meg. Egyfelől azt, hogy akár államasult vagy szervezetszociológiai és politológiai értelemben beszélünk intézmény(ek)ről, akár a rejtett önbesorolások működése szempontjából, mindezek az identitásvállalási és hovátartozás-forgalmazási felületeken mindig két (vagy több) oldalról épülnek, mindig „sejt és környezete” szimbiotikus formájában működnek, ezért mindig is a hatásellenhatás-határolatlanság dimenzióban értelmezendők...! Az önkormányzatiság, a lokalitás, a jogi normák, a politikai hatalomgyakorlás szerkezeti-funkcionális elemei egyként...!

A másik, ugyancsak a kutatás, a vizsgálódás nézőpontjából fontos momentum az lenne, hogy (e helyütt nem is kell messzebbi előképre utalnom, mint Papp Zsolt és Gombár Csaba egykori, de máig nem avuló tipológiájára: a társadalmi szervezet tárgyalható *struktúra-*

specifikus szempontból és ennek megfelelő leíró, megismerő eszköztár fölhasználása nyomán, s ugyanakkor nem kevésbé fontos a *kultúra-specifikus* megközelítés sem, amelyhez ma már az *etno-specifikus* tüneményeket is sorolhatnánk). Mindezekre és főként kutatásukra rányomja bélyegét az a feltárási, megértési és interpretációs felelősség, melyet a politikatudomány vállal, midőn a stabilitás-funkciójú és folyamat-jellegű társadalmi dimenziók *szinkronitására* fordítja figyelmét, illetve (ami nem kevésbé lényeges!) képes és hajlamos odafigyelni azokra a *diakron* jelenségekre is, amelyek az egyidejűségekben rejlő különeműséget a történeti értelmű és kölcsönhatásokban mutatkozó sajátosságokkal összefüggésben képesek felmutatni. Akkor is, ha a lokalitások mindegyre veszítenek funkciójukból, vagy ha épp erősödni és életre kelni látszanak, s akkor is, ha a hatalmi berendezkedés több vagy kevesebb alkotmányos eszköztárral működteti intézményeit és értéknormáit. Merthogy ezek kölcsönhatása nem csupán társadalmi tagoltság, vagy elkülönült intézményrendszer, mozgalmak vagy civil buzgodalmak kérdése, hanem a társas lét berendezkedettségének talán örök dilemmájához tartoznak...

Irodalom

- Augé, Marc 1992 *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Éd. du Seuil, Paris.
- Balogh Zoltán 1974 *Az autós összekoccanási versenyekről*. Kéziratos hagyaték. Budapest.
- Barthes, Roland 1983 [1957] Az új Citroen. In *Mitológiák*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 127-131.
- Bettelheim, Bruno 1988 Egy kevésbé tanulmányozott viselkedésmód: az erőszak. In *A végső határ*. Tanulmányok. Európa Kiadó, Budapest, 121-122.
- Clastres, Pierre 1977 *Archéologie de la violence*. Libre, Payot, Petite bibliothèque, No. 315., 77/1., 137-173.
- Derrida, Jacques 1998 *A disszemináció*. Pécs, Jelenkor.
- Descola, Pierre 1994 Az oksági magyarázat. In Descola – Lenclud – Severi – Taylor szerk. *A kulturális antropológia eszméi*. Századvég, Budapest, 13-74.
- Domenach, Jean-Marie et al. (szerk.) 1980 *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.
- Geertz, Clifford 1988 Sűrű leírás. In Vári Attila szerk. *Misszionáriusok a csónakban*. Akadémiai, Budapest, 13-61.
- Geertz, Clifford 1994 *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Budapest.
- Hankiss Elemér 1997 *Az emberi kaland. Egy civilizáció-elmélet vázlat*. Helikon, Budapest, 93-127, 203-225.
- Harris, Marvin 1988 Law, Order, and War in Prestate Societies. In *Culture, People, Nature*. Harper and Row, New York, 349-422.
- Laburthe-Tolra, Philippe – Warnier, J. P. 1993 *Ethnologie – Anthropologie*. P.U.F., Paris.
- Ludassy Mária 1992 *A toleranciától a szabadságig*. Kossuth, Budapest, 93-101.
- Mauss, Marcel 1969 *Essais de sociologie*. Edition de Minuit, Paris, 81-100.
- Michaud, Yves-Alain 1973 *La violence*. P.U.F. Dossier Logos. Paris, 96.
- Mirleau, Hubert de 1999 *Fatalitás-e a demokrácia?* Stella Maris Kiadó, Budapest.
- Mumford, Lewis 1986 *A gép mítosza*. Európa Kiadó, Budapest, 59.
- Packard, Vance 1972 *Feltörekvés, reklám és szexualitás Amerikában*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Passeron, Jean-Claude 1999 *Transaction sur la norme: la conversation par le mouvement du véhicule dans la circulation automobile à Marseille*. /Előadás az ELTE Atelier, Magyar-Francia Társadalomtudományi Műhely 1998-99. évi programja keretében, 1999. május 31-én/.
- Ricoeur, Paul 1999. *Erőszak és nyelv*. In Szabó Márton – Kiss Balázs – Boda Zsolt szerk. *Szövegváltozatok a politikára*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Universitas, Budapest, 53-62.
- Sahlins, Marshall D. 1997 Specifikus és általános evolúció. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 494-495.
- Singh K. S. 1990 Tribal Violence. *The Journal of the Anthropological Survey of India*. Volume 39, Numbers 2-3., June-Sept.
- Turner, Victor W. 1997 Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 675-711.
- Turner, Victor W. 2000 *A rituális folyamat*. Osiris, Budapest.
- Urry, John 2004 The 'System' of Automobility. *Theory, Culture & Society*, Vol. 21. Number 4-5:25-39.

- 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.
- Virilio, Paul 1998 A harmadik intervallum. *Café Babel*, 3 (Erő), 77-83.
- White, Leslie 1997 A szimbólum: az emberi viselkedés eredete és alapja. In Bohannon, Paul – Glazer, Mark szerk. *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem, Budapest, 459 s köv.
- Zapf, Wolfgang 1996 A változás kétféle sebessége a kelet- és nyugatnémet fejlődésben. *Századvég*, 1:19-28.

A közszolgálatiáság kérdése a politikatudományban

Bevezető: kekeckedő kérdésceltevések a társadalmi közjóról

A kortárs politikatudomány és a jobbára társadalmi kérdéseccel foglalkozó, nyilvánosság előtt zajló közbeszéd az elmúlt időben mind többet és többet morfondíroz a társadalmi közjóról. Minthogy rendszerint nemigen tudjuk, csupán pozitív képzetekkel körvonalazzuk, mi is lenne ez a *közjó*, ugyanakkor e tünemény fontossága és megítélésének súlya mindegyre növekedvén, érdemes egy kissé elgondolkodnunk róla. Tetézi ezt a publicisztikai, politikai és politológiai diskurzust az a körülmény, hogy a magyar társadalom makroszerkezete látványosan megbomlott az elmúlt évtizedben, hogy osztályok nélküli társadalom (illúziója-ideológiája) helyett immár vaskos osztályosodás tanúi lehetünk; s végső soron az is megfontolandó, hogy a rohamosan romló szociális közállapotok „fölött” egyre kevésbé jogosult valamiféle „össztársadalmi” rangú közjóról beszélni.

Nem tévesztetem el a témakört! A *közszolgálatiáság* kérdéséről szólva első és legelembb szinten érdemes szólni a közszolgálat feltételeiről, s ezek egyikeként arról a legitim célról, amely indokot, alapot, legitimitást ad a *köz-ért* vállalt irányítási, vagyis igazgatási gyakorlatnak, kormányzásnak, s végső feltételeként a *közmorálnak* és uralmi legitimitásnak. Márpedig a társadalmak összműködésében a primer fegyelmezési célok mellett és mögött ott kell álljon az egész uralmi állapot elfogadottsága, s ennek bennerejlő célja, a *közjó*.

A közszolgálat, közjó és közerkölcs kérdései ősiek a politikai döntéshozatal mehcánizmusai között. Vannak persze egyszerűsített értelmezések is, melyek minden bonyolultságuk, sokrétegu taglaltságuk dacára röviden így hangzanak: közszolgálat = közigazgatás. Amikor Bibó István, aki nélkül a magyar politikatudomány ma még mindig csupán gyerekcipőben topogna, *A magyar közigazgatás örökletes betegségeiről* írt fragmentumában az „eredményességgel”, illetve a „szakszerűséggel” kapcsolatos meditációit közrebocsátja, akkor egyúttal a közigazgatási feladatkör ellátását alakító magatartásmódok tipológiáját is adja: a „Hatalom” a „Hivatal”, az „Élet” attitűdjének eredeti természete nyilatkozik meg ebben, s mindabban, ami a polgári újkor óta az emberi társadalmak szervezettségének *lehetőségét, esélyét*, és főleg eszélyességét, vagyis ésszerűségét körvonalazza vagy szolgálja. Nem véletlen itt a szolgálat fogalma sem: a kortárs társadalmi világról, és a szocializmusból úgy-ahogy kilábalta magyar társadalomról a makro-szintű (értsd igazgatási) gondolkodásban egyre sűrűbben jelenik meg valami olyasféle képzet, amelynek a lehető legkevesebb igazi indoka van a kritikai politikatudomány értelmében, mégis teret nyer. Ez a csalfa képzet a *plurális demokrácia* képzete, vagy mondhatnánk inkább: *mítosza*. Kétségtelen, hogy magát a képzetet (még mielőtt lassan mítosszá vált volna) elsősorban a hiányérzet szülte, a demokratikus közérzet hiánya. A kollektivisztikus társadalomként meghirdetett és védelmezett formáció utáni történelmi időszakban kézenfekvően megnőtt a kollektív érdekek védelmének, rendszerének és politikai-jogi képviseletének jelentősége. Fokozottabb lett tehát a várakozás, aktívabb lett a társadalmi részvétel reménye: a politikai rendszerváltás intim ígérete az volt, hogy a maga túlcenralizált és társadalomfüggetlen működésében elvénytelenedett szocializmus után egy új társadalom fog fölépülni e tájon, amely piaci, kapitalista, modern, jóléti, stb. lesz – és főleg: *demokratikusabb* berendezkedésű.

Megfogalmazódott tehát az az elvont képzet, amelynek egész szimbolikájára a rendszerváltás épült, s amely aligha volt kevésbé utópista, mint bármely más „jövőképzet”, amely önképében a társadalom szélesebb köreinek differenciált jólétét, fölszabadulását és valamely praktikusán egyenlő sikerképesség lehetőségét fogalmazza meg. A dolog lehetetlensége, be-

teljesült sikertelensége vagy kivárhatatlanul távoli jövőbe utaltsága végül is csalfa illúzióvá tette ezt a poszt-szocialista társadalom-képzetet. A csalódás minden szinten bekövetkezett, a normák terén éppúgy, mint a szabadságjogokén, a politikai érdekérvényesítés szempontjából csakúgy, mint az értékválság formájában, s a perspektívatlanság miatt legalább annyira, mint a várt társadalmi átrétegződés viszonylatában. S mindez sokszólamúan jelent meg a politikai tudományokban is – tegyük hozzá rögtön: a magyar tudományos szakvilágban ez a létszféra Pázmány Péter kora óta közös a jogtudomány, az igazgatási gyakorlat, a „jogalkotó” legitim működésmódja megannyi kérdésével is. Elengendő itt a modern hazai politikatudomány első évtizedének alapvető munkáira, Szabó Máté és Paczolay Péter elmélettörténeti kézikönyveire, szöveggyűjteményeire gondolni, vagy Bihari Mihály (és részben Pokol Béla) egyetemi tankönyvként szolgáló forrásművére utalni, továbbá az igazgatás és politikai szaktudás kéttösségét történeti dimenzióban taglaló magyar alpmunkákat kézbe venni (lásd pl. Arczt 2004; korábban Hencz 1973; Bibó 1947, 1986). A hivatkozható legfontosabb szaktudomány (melynek elődeiként Csengery Antal, Kautz Gyula, Beksics Gusztáv, Choncha Győző, Krisztics Sándor, Schwartz Gyula nevezhető meg), továbbá az egykori Budai Egyetem Jogi Karán az 1770-es évek végén indult „Politico-Cameralis” tanszék alapozó érvkészlete természetesen nem egyazon tónusban szólunk az igazgatási „eszélyesség”, érdek és irányítástudományi kötelezettség normatív formáiról, de alapvetően nincs ellentmondás az egyes korok igazgatási célrendszere és az irányítás logikus tagoltsága vagy ellenőrizhetősége kérdésében.

Természetesen nem vállalkozhatok arra, hogy a területi irányítás, a helyhatósági és önkormányzati rendszerek, demokratikus vagy birodalmi ésszerűséggel bíró értékelvek összehasonlító áttekintését adjam itt. Tegyem hozzá: aki ismeri Bibó István, Hencz Aurél, vagy nyomukban Nagy Endre, Schlett István, és más kontextusban Gombár Csaba írásait, a legkevésbé fog csodálkozni azon, miképpen lelhető összefüggés a kormányzati politika (avagy „országásztan”, „országglástan” – Kautz 1870), az alkotmányi politika, a közigazgatás, a törvényhozási politika, a közigazgatási politika, a területi igazgatás és a mai értelemben vett, táborunk tematikájául választott közszolgálatosság problematikái között. A magyar országglástan még Bibó Istvánt megelőző korszakában, az első világháborút követő két-három évtizedben ez a 19. századi rendezőelvekre épülő guvernamentális gondolkodás olyan új irányt és belső tartalmat kapott, amely azóta is „A korszerű közszolgálat útja” címen jegyzett a magyar politikatudományban. Ez a harmincas években Magyary Zoltán, mint az akkor létesült Magyar Közigazgatás-tudományi Intézet alapító igazgatója által kezdeményezett „A magyar várospolitikai alapvetése” tematika egy kötetsorozatban látott napvilágot több mint egy tucatnyi alpműben (Erekly István, Egyed István, Weiss István, Kiss István, Benisch Artúr, Alsó László és mások igazgatásjogi, közigazgatás-racionalizálási, jogdogmatikai és hatékonyság-gazdaságossági alapvetéseiben), továbbá a „Közigazgatástudomány” című folyóiratban (1938-1944) formálódott. Anélkül, hogy e máig meghatározó korszak eredményeinek rövid összefoglalását ésszerűnek tartanám (hisz épp árnyalataiban, megoldási alternatíváiban, s a téziseket körülvevő vitákban rejlett a megfontolnivaló, melyekhez például Szekfü Gyula is hozzászólt, Erdei Ferenc is kiemelkedő mértékben hivatkozott rá, s lényegében a magyar területi igazgatást napjainkig áthatja e korszak fundamentum-építése!), annyit kiemelnék a főbb témakörökből, amelyek a mai, úgymond „jóléti” igazgatásnak, vagy a „szolgáló államnak” tematikáit körvonalazzák – egyúttal korunk kihívásai elébe is tolazkodnak.

Szabadjon kiemelni most azt a szempontot, amely a közszolgálatosság és etika kérdéskörében az egyik legfőbbnek tetszik: *az alkotó, szolgáltató, szükségletkielégítő közigazgatás kibontakoztatásának, megkonstruálásának és intézményesítésének programját*. Míg a korábbi (értsd: háborús, vagy most: rendszerváltás utáni) elnyomó hatósági policy-t megvalósító igazgatásnak csupán annyi köze volt a reformálás igényéhez, hogy totálisabbá tehetette általa az uralmi állapotokat, addig a „l'état providance”, a gondoskodó és szolgáltató állam koncepciója viszont felül kell írja a puszta uralmi érdektörekvéseket, akár a szükségleti gazdálkodás,

akár a jóléti ellátás, akár a szociális és államhatalmi felelősség értelmében. A defenzív hatalom, amely a helyi célokat fumigálja, a társadalmi kezdeményezést elcsökevényesíti – eleve lemond a társadalmi kooperációról, a közössé tehető felelősségről. Viszont az uralmi ésszerűség egy adott mértéke is érdekelt abban, hogy ne a „fecskendő nélküli tűzoltó” szerepe jusson a hatalom birtokosainak és a partner társadalomnak, hanem kettejük szükségképpen (mondjuk ki: mert *elvilleg demokratikus!*) együttműködése ne alkalmi tűzoltás vagy időleges lyukfoltozások programja maradjon, hanem az egységes, tervezhető, kiszámítható és fejleszthető közérdekeltségé. Magyaryék ténykutatásai, városvizsgálatai és az elmaradott tájegységek „felhozatalának” minimál-konszenzusára épülő fejlesztési reformjai a teljesítőképes közigazgatásra épültek, a létező viszonyokból indultak ki, ezekhez képes konstruáltak új feladatrendszert, s javasolták felváltani a „laissez-faire” politikát az előrelátó, a tervező állam szerepét fontossá tevő irányban. A közigazgatás rendszerszerű szemléletének alapjai megtalálhatóak Magyary és munkatársai életművében, akik az evidens porosz-német közigazgatási hagyományra épülő rendszerrel szemben az angolszász (elsősorban brit és amerikai) mintákat törekedtek követni. Ide, az amerikai mintához még visszatérek, de a kontinentális modell kiépítésében a korszakot intenzíven foglalkoztató amerikai államélet nem ideálként jelent meg, hanem a közigazgatásnak (és mindennemű igazgatásnak) rendszerszerű, tudományosan tervezhető és szervezett, üzemszerűen elképzelt, hatékonysági törvényszerűségeknek megfelelni képes egészt tekintették, amelynek fejleszthetősége, kontrollálhatósága, optimalizálhatósága voltak alapszempontjaik. Csak kulcs-szavakban: a jogállam eredményeinek védhetősége és fejleszthetősége, a közigazgatás gazdaságosságának (ökonómiájának) és eredményességének (hatékonyságának) szempontjai, szervei és ágazati kooperációknak, személyzeti politikának, a szervezet és az egyén összehangolható működésének egységben tartása, kitaró érvényesítése, arányos méretség volt alapelvei ennek a reformnak. Nem kell sok képzelet kihallani a mai kor elvárásait, normáit...! A kvantitatív fejlesztés, méretnövelés, túlbujánzó bürokrácia helyett a kvalitatív, állami funkciókat pótló, kiegészítő, társadalmi érdekeket is kalkuláló igazgatás került tehát szóba, hivatásos és szakképzett bürokrácia, amely el képes végezni a közszolgálat feladatait, s nem a központi hatalom végrehajtó kezékként működik, hanem úgy mond „technikai egységekként”, amely a feladatmegoldó vállalásával nem helyi impérium, hanem közvetítő az állam, a hatalmi ágak, a minisztériumok, a szükségletkielégítő társadalmi szereplők és az érdekképviseleti intézmények között. Mindezt a Magyary-iskola empirikus módszerek, helyi kutatások, tanulmánykötetek, monográfiák, jogtanácsadási szolgáltatás, helyi reformjavaslatok, alkalmazási tesztek és helyi kezdeményezéseket serkentő iniciatívák szorgalmazásával törekedett megoldani. Az összehasonlító szempontú mintavétel, a szakképzettséget és döntéshozatali kompetenciát súlyba helyező értékrend, a szervezéstudomány megalapozása, s nem utolsósorban a közigazgatási apparátusok és az emberek közötti kapcsolatot organizálni képes és érdekelt normarend volt hozama ennek a reformiránynak...

Engedtessek meg, hogy az egykori közpolitikai reformkonceptiók történetét itt most megszakítsam (bővebben lásd Lőrincz 1994:139-163; Hencz 1973:301-330). Okkal kérdezheti mindenki: miért kell nyolcvan évvel ezután még kiemelt figyelmet szentelni ennek a hatalmi racionalizálási programnak, a közigazgatást az alkalmazkodás felé szorító, s rangját az államhatalmi ésszerűség figyelmébe is ajánló mozgalomnak...?! A kérdés több mint jogos, márcsak érvényessége kapcsán is! Az akkori kérdésfelvetések ugyanis máig aktuálisak, legfőleg néhány bonyodalommal gazdagodtak... Ilyenek például a nemzetközi vagy világgazdasági hatások lokális megjelenésmódjai, ilyen a helyit a központival szembeállító értékrend relatív igazságossága, ilyen annak felfedezése, hogy mind a hatalmi centrumok, mind a helyi politikai döntéshozatal rendszere jóval tagoltabb, megosztottabb, olykor egymással harmóniában, többnyire azonban konfliktusosan működik, hatással van rájuk nemcsak egy-egy térség potenciális gazdasága, helyzete, perspektívája, harcképessége, hagyománykövetése vagy modernizációs készsége, hanem mindennek magában a főhatalomban is megjelenő vál-

tozatai ugyancsak áttételes vagy közvetlen szereplői a problémakörnek. De az analógia akkor sem erőltetett, ha azt nézzük, hogy Magyarék programja a szakképzett, hivatásos közigazgatásra épül, amit éppen a rendszerváltó és átmeneti társadalmakban lehet ismét csak hiánycikknek tekinteni... Vagy mégsem...?

Közpolitika, közszolgálat és politológia

Az átmenet állapota, a háború és világválság utáni korszak tranzíciós jellege, Európa unifikálódásának, majd látványos szétesésének története kínálja az analógiát: a poszt-szocialista államok „szervezettsége”, igazgatási és gazdasági intézményeik átépülése, a vállalkozói és individualizációs együttműködések jelenléte kínálja a párhuzamot: tekintsük úgy, mintha ismét egy átmeneti, folytonossá vált bizonytalanság uralná el a közszolgálatot, amelynek egy közbülső szakaszban, a pártállami időkben szinte csak egyetlen vagy legfőbb tevékenysége az lehetett, hogy védje magát a bürokratikus államiság kreatúráitól, vagy teljesítse alárendelt szerepköri feladatait... S ugyanez a fenyegetettség jellemzi a tömegtársadalmak, a haladottabb állapotú kapitalizmusok többségét: Michel Crozier bürokrácia-teóriája, Michel Foucault börtön-teóriája, Herbert Marcuse diákforradalom-jóslata, Robert Dahl poliarchikus hatalommegosztási koncepciója, Daniel Bell konzervatív-szocialista kapitalizmus-kritikája, Immanuel Wallerstein és Samir Amin szocialisztikus fogyasztásbírálata egyazon bázison áll, merthogy a magányossá, önerővé vált hatalom és hatalmi bürokrácia kiegyezés-képtelenségéről szól. A szinte mindegyikük számára mérvadó, követhető és tudomásul vett durkheim-i anomia-elmélet még azon alapult, hogy valahol meg lehet találni az oksági összefüggéseket „a társadalmi rendszer fokozódó differenciálódása és egy önálló, integrációt létrehozni képes morál kiképződése között. Erre azonban nincs empirikus bizonyíték. A magas komplexitású piaccgazdasági rendszer széttöri a szolidaritás hagyományos formáit anélkül, hogy egyidejűleg normatív orientációkat hozna létre, amelyek biztosítani tudnák a szolidaritás organikus formáját. A demokratikus akaratképződés és az univerzalisztikus morál egymagukban még Durkheim szerint is gyengék arra, hogy a munkamegosztás dezintegratív hatásait ellensúlyozzák. Így anomiaformák jönnek létre, amelyek ugyanabból a forrásból táplálkoznak, amelyből létre kellene jönnie az új morálnak” – írja a szociális integráció legfőbb hajtóerejét kutató Nagy J. Endre egy tanulmányában, melyben az egyén lehetőségét keresi a modern, munkamegosztáson és munkaszerződésen alapuló társadalmi biztonságérzet hátterében, Michael Polányi és F. Hayek konzervatív teóriái mentén. Kifejti, hogy a tiszta jogtételek (Hans Kelsen elmélete), az angol alkotmányos gondolkodás (Horváth Barna elméletirányát követve), valamint a hipotetikus erkölcsi alapszabályt kereső társadalmak fölöttébb egyértelműen meg-egyeznek abban az alapkérdésben: „ahhoz, hogy egy társadalom fennálljon, ahhoz, hogy működjön egy hipotetikus jogi alapszabály, szükség van egy kultúrára, egy erkölcsi rendszerre, mely nem normatív szabályokból áll, hanem maximákból, elvekből, vagy ha tetszik, kötelező értékekből. Mint az angol alkotmány, nemcsak alkotmányos szabályokból, hanem alkotmányos konvenciókból vagy erkölcsökből áll. Ez úgy igaz, ahogy minden nyelvnek vannak alapvető szabályai, pl. minden nyelvben különbséget tesznek az igaz és a hamis között. Ez a tudás hallgatólagos, kollektív. Nem lehet kódexbe foglalni őket. S ez a hallgatólagos tudásunkban meglévő *erkölcsi háló* az, ami megadja a társadalom szociálintegratív hálózatát...” (Nagy 2005).

Ebben az áttekintő, valamint ésszerű megvilágításban két nehézség is inherensen megvan. Az egyik a *konvenciók*, az erkölcsök és a működési szabályok rendszere, hálószerűen vagy keretesen összefogható mivolta. A másik egy még súlyosabb hipotézis, nevezetesen a hatalom, a politikai igazgatás *felelőssége*, morális kötelezettsége, sőt (habermasi alapon:) *legitimitás-feltétele*, hogy ugyanis maga a szervezet, a vezetés nemcsak a közigazgatási jog értel-

mében, hanem szereplőinek elkötelezettségét tekintve is el kell szánva legyen a felelősségre. A hivatásos közzszolgálat elsődleges funkciója ez lenne, vagy ahogyan azt a magyar politika- és igazgatástudományban mindmáig érvényesen Magyary Zoltán megfogalmazta: „a közigazgatás a céltudatos emberi szükségletkielégítés egyik módja, amely ezért magát a tervszerű társas cselekvés pszichológiai és logikai törvényei alól nem vonhatja ki. ... A közigazgatásnak az emberi életviszonyok összefüggéséből kiszakított, önálló, valójában elszigetelt tárgyalása tehát nem vezethet az étellel összhangban álló megoldásokra. A közigazgatás tudományos vizsgálatának eddigi irányai, akár a közigazgatási jog, akár a science of administration irányát vesszük, teljes egyoldalúságot mutatnak, s az étellel való kapcsolat hiányának legmegütőbb bizonyítéka az, hogy a közigazgatási jogi iskola az apparátus méretei iránt Európaszerte közömbös, nem vette észre a közigazgatásnak az utolsó fél évszázadban való rendkívüli megnövekedését, s nem volt szava ahhoz, hogy a méretek sokszorosukra való növekedéséből nemcsak mennyiségi, hanem új minőségi problémák is vetődnek fel nemcsak személyzeti és anyagi tekintetben, hanem főleg a szervezet és a vezetés tekintetében” (1942, *Közigazgatástudomány*, 10. sz., 675. s köv. oldalak)

Magyary a működést a szervezet próbájának tekinti, a nagyságot és méretarányosságot pedig az állami cselekvés és az apparátusok működtetése szempontjából kardinálisnak gondolja. Gondolatmenetének ide-idézése nem véletlen: Európa és igazgatási intézményei ma még hatalmasabbak, sőt, nemzetközi s nemzetfüggetlenek is, a nyugati politikatudomány vaskosan tele van az igazgatás racionalitását megkérdőjelező kutatói véleményekkel (lásd pl. a franciák esetében Erhard Friedberg, Michel Crozier, Yves Mény, Pierre Grémion, Georges Balandier, Luc Boltanski, Pierre Bourdieu magyarul is olvasható észrevételeit, stb.); de a mennyiségi és minőségi arányok romlása ugyancsak tematizált a nyolcvanas évek magyar politológiájában (Vági Gábor, Bruszt László, Fekete Judit, Csanádi Mária és mások tanulmányköteteiben); mindezen helyzeteknek a jogiasult és jogi normáknak ellentmondó világa szintúgy bekerült a szakmai közvitákba; nem utolsósorban, de az analóg szituációkat, párhuzamos struktúrákat és a túlhatalom társadalmi korlátozásának elméleti alternatíváit tematizálta Papp Zsolt, Gombár Csaba, Gedeon Péter, Hankiss Elemér és még sokan mások, nem szólva a helyi társadalmak mibenlétét kutató igen széleskörű ismeretanyagról, mely tematikában magam is fontoskodtam egy kicsit.

Amit nem lehet letagadni a magyar politikai gondolkodás, a politikai hatalom felelőségének kimondása, és magának a kulcsfontosságú *demokrácia-fogalom*nak témakörre válása terén, az a nyolcvanas évek közepétől rendre megidézett szellemiség, mely ugyan szintén a (Magyary által is már mintaként felmutatott) amerikai közigazgatási gyakorlat nyomvonalát követi, de amelyben a politikai szereplő, a cselekvő állampolgár, a tenni képes (vagy képtelen) aktor kerül az igazi reflektorfénybe. A magyar politikatudományi szakirodalomban legtöbbet hivatkozott angolszász források (Almond – Verba 1996; Almond – Powell 1996, Lipset 1996, Dahl 1995, 1996), a háttérben megbúvó, de nagymértékben respektált német és francia szakmunkák és fordítások (Crozier, Bourdieu, Habermas, Offe, Dogan, von Beime, Duverger) nemcsak mintaként szolgáltak, hanem ténylegesen át is hatották a politológia érdeklődését, alpnormáit, nyelvezetét, forrás-orientációját. E kérdésekről ma már egyre több az összefoglaló (a civil társadalom recepciójáról magam is írtam, a helyi társadalmak fogalomváltozásáról egész kötetnyit, s hadd utaljak pl. Pokol Béla áttekintésére a francia politikatudomány főirányairól, vagy Gombár Csabáéra az amerikai politológiáról...), s nem is vélem könnyen „ki-tárgyalhatónak” a teljes szakirodalmi kört. Szűkíteném ezért a továbbiakat egyetlen kérdéskörre, amely valamiképpen áthatja az imént tárgyalt felfogásmódokat, recepciót, múltbeli és jelenkori interpretációkat is. Ez pedig – mivel a demokrácia hatékony és várva várt működéséhez túl sok és túl nagy remény kapcsolódott – találkozott a rendszerváltó, illetve az átmenetet elősegíteni próbáló közviselkedésben egy nagyon érdekes magatartás-elemmel, sőt eszmeképzettel, amely a változásra nyitott attitűdben és az igazgatási racionalitásban egyaránt a

végcél: a *közjó filozófiáját* testesíti meg. Ebbe beleértődik közéletünk, rendszerváltó társadalmunk, megváltozott intézményrendszerünk, kiteljesedett nyilvánosságunk egész demokratikus arzenálja, s végtére is mindama történeti érvényű célképzet, amelyről Magyary is, a magyar igazgatástudomány és -kritika számos korábbi klasszikusa és mai interpretátora is egybehangzóan vall. Nézzük tehát közelebbről a közjót, amelyről Walter Lippmann magyarul is kiadott szakkönyve szól abban az értelemben, ahogyan a közszolgálat és etika kontextusa ezt megkívánja.

A közjó mint társadalomfilozófia

A társadalmi közjó képzete régtől fogva rokon a demokratikusan szervezett társadalmak kollektív érdekminőségével. A közszabadságok rendszere és alapelvei (mint amilyen a szólás- és vallásszabadság, vagy a félelemtől és nélkülözéstől mentesség) több évszázados karriert futottak be a nyugati demokráciákban. Volna hát kitől tanulnunk... Volna – ha bizonyosak lehetnénk abban, hogy a társadalmi közjó képzetéhez nem társult (szinte kezdetektől) valamiféle szkeptikus kritika, amely a *demokratikus illúziók ellenében* fogalmazódott meg.

Évszázadunk második felében azonban a közjóról vallott nyugati felfogások kritikái oly mértékben megszorodtak, hogy nyugodtan beszélhetünk a nyugati társadalmak válságáról, ennek révén meg a tételezett vagy tervezett társadalmi közjó lehetetlenségéről. Fényesen kiderült, hogy a *szabad intézményeket* eredetileg olyan emberek gondolták ki, akik hittek a korlátozások ama racionális rendszerében, amelyet a közjó filozófiájának nevezhettek; időközben azonban (vagyis a Bill of Rights, a francia felvilágosodás és az amerikai államok első, 1787-es alkotmánya óta) a nyugati liberális demokráciák megannyi belső kudarca, hovatovább a *legdemokratikusabbnak tartott kormányzatok bénulása* fölhívta a figyelmet arra, hogy a végrehajtó hatalom gyengülése és a kormányzati tevékenységnek társadalmi presszió alá kerülése olyan merevségekhez és manipulációkhoz vezet, amelyek miatt ma már a *demokráciák tipikus betegsége* is megfogalmazható.

A közjó filozófiájában Walter Lippmann a nyugati demokráciák riasztó kudarcairól, a Nép kormányzási feladatairól és a hatalom bénulásának históriájáról, illetve alternatíváiról szól drámai figyelmeztetésként. E kötet meglepő analógiákkal szolgál a mai olvasónak, akit a végrehajtó hatalom sikerképességének vagy kudarcra ítéltségének kérdései izgatnak. A továbbiakban Lippmann fejtegetéseiből mazsolázott kérdéseket fogok körvonalazni, keresve a párhuzamosságokat mai és tegnapi helyzetünk, célzott jövőképünk és a társadalmi realitások között.

Lippmann tapasztalati anyaga arra alapoz, hogy a *közvélemény* nyomása csak reményekből és félelemkből táplálkozik, ezért tehát képtelen arra, hogy mint *tömeg* a valóság teljes komplexitását figyelembe vegye. Minthogy pedig a demokrácia a köztudatban a népuralmat, a nép kormányzati feladatokba, döntésekbe beleszólását, szervezett érdekképviseletek közjogiilag biztosított rendszerét asszociálja, ki kell végre mondani, hogy „a nép képes megadni vagy megtagadni hozzájárulását ahhoz, hogy kormányozzák..., megválaszthatja a kormányt, helyeselheti vagy kifogásolhatja a tevékenységét, de nem láthatja el a kormányzás feladatait, mert a nép maga nem képes kormányozni. ...Ahol a tömeg véleménye uralja a kormányt, ott kóros zűrzavar van a hatalom valódi funkcióit illetően, a zűrzavar pedig a bénultság határáig gyengítheti a kormányzás hatékonyságát”. Századunkban a nyugati demokráciákban a néptömegek olyan hatalomra tettek szert, amit már képtelenek gyakorolni, s a választott kormányok ezzel párhuzamosan viszont elveszítették a kormányzati hatalmat, vagyis képtelenek már kormányozni. Mi több, a népre támaszkodó demokratikus kormányzatokról eddig még nem sikerült bebizonyítani, hogy mindig és bármikor garantálják a jó kormányzást, s azt sem, hogy ha egy országban a sok rossz jelenség miatt kézzelfoghatóvá válik az elégedetlenség, akkor ott okvet-

lenül demokráciával váltják fel az oligarchiát vagy a monarchiát. Emiatt különösen figyelemreméltó jelenség az, hogy a rendszerváltás utáni kormányzat aktorai (nem különbül, mint elődeik) a *közérdeket* egyenlővé próbálták tenni azzal, amit a választási eredmények jeleztek, függetlenül attól, hogy az uralkodó közvélemény esetleg a kritikus pillanatokban destruktívan tévedett, vagy épp a politikai feltételrendszer szimbolikus szférájában voltak más, mögöttes tartalmak, amelyek jelentése és jelentősége kihatott a választási magatartásra is. E tapasztalat kritikája még korai lenne minálunk, de arra valóban föl hívja a figyelmet, hogy a közvélemény megnövekedett hatalma birtokában olykor veszélyes döntések uraként mutatkozhat be. Nem azért, mert „az istenadta nép” korlátoltabb lenne, mint politikusai, vagy mert a társadalmi érdekosztottság mögöttes politikai tartalmak és vágyak politikai (alkalmilag esetleg csak pártpolitikai) formákba öntött változataira adja szavazatát. Hanem elsősorban azért, mert a társadalom politikai közviselkedése, politikai kultúrája a nagy, közös, korszakos „NEM!”-válaszokon kívül még aligha mutatkozik meg árnyaltabb variánsokban; s másodsorban azért rejt veszélyeket a „népi kormányzás”, a közpolitikai értelemben vett *participáció* kísérlete, mert a közvélemény spátreakciója, megkésett válasza a politika kihívásaira meglehetősen ki van szolgáltatva a nagy kollektív tehetetlenségnek, a hömpölygő (ám ciklikus) mozgásoknak, s szükségképpen lassabb, mint egyes egyének vagy érdekcsoportok politikai reflexválasza. Ezekhez járul hozzá az is, hogy rendszerint nincs olyan kormányzati érdek, amely elemi kötelességének tartaná, hogy a társadalmat mindenről és sürgősen informálja – vagyis kritikus döntések előtt aligha fordulhat elő, hogy a nyilvánossággal a teljes igazságot közlik, építve arra, hogy meghallja a gyakorlati döntéshez elengedhetetlenül szükséges sokoldalú közléseket. Amikor pedig a komplex közlések egyszerűsödnek, amikor a bonyolultból egyszerű lesz, a feltételesből abszolút, a relatívából pedig szükségszerű – akkor az igazság radikális ferdítéseket szenved.

Az „átabotában” beszéd és a tudományos okoskodás helyett nézzük ezt a kérdést konkrétabb folyamatában: a rendszerváltás már annak lassú kifejlődése, előestéje idején akkor lehetett népszerű, ha a megnevezhető ellenség minden porcikájában bűnösnek mondatik, az alternatív politikusok pedig tökéletességben tetszelegtek. A közvélemény, amely a rendszerváltásban leginkább a *változásra* és nem a *változtatókra* szavazott először, röviddel utána már a fegyvertelen elszigetelődésre volt kénytelen hagyatkozni, majd a hirtelen jött taxisblokáddal fejezte ki elégedetlenségét azzal a békülékeny rendezéssel szemben, amely működésképtelen volt, s azzal a közjót korlátozó gyakorlattal szemben, amely Nemzetes célokat fogalmazott meg a végrehajtó hatalom gyengülésével párhuzamosan. A politikusok akkor ezt úgy magyarázták, hogy hát bizony a demokráciában a közéleti ember a népet szolgálja, s ha a nép akarja is ezt a szolgálatot, bízta hát egészében szolgájára a végrehajtást, s ne törődjön a továbbiakban azzal, hogy a választott népképviselők nyomásnak és zaklatásnak vannak kitéve a pártok alkudozása, a korrupció elharapódzása, a szervezett érdekek képviselői és a pártideológusok követelőzései miatt.

Durván leegyszerűsítve a kérdést: a kétféle hatalom, a kormányzottak és a kormányzók hatalmának feszültségéről volt akkor szó, ezek hiányzó kapcsolata, kooperáció-hiánya, írott és íratlan egyezségei tették elkülönültté, túl távolivá az új politikai hatalmat. A hatalmi távolság ilyen mértéke ugyan ismerős volt, de nem éppen kívánatos. A központi hatalmat, illetve annak vezérkarát illető társadalomkritika azonban csak alig-alig jutott el a kormányzók magasába, az elfogadó vagy visszautasító társadalmi hatalom pedig fokozatosan elveszítette hatékonyságát. Az ostor a végrehajtó hatalmon csattant, a „szolgáló közigazgatáson” – nem véletlenül, hisz ennek találkozása a társadalom szélesebb szféráival sokkal meghatározóbb, mint a központosuló, visszacentralizálódó „uralkodó akarat”. A társadalom pedig szép lassan alul maradt abban az élményben, hogy bár a demokratikus viszonyokat a kormányzati szféra és a képviselői szféra *egyensúlya* lenne hivatott biztosítani, az utóbbinak immár vissza kell szorulnia. A kérdés ezért egyre inkább az lett, hogy milyen mértékben lehetett legitim az elfo-

gadottságát egyre kevésbé elérni képes hatalom, s hol a határa a nemlegitim uralomnak, az alkotmányosságának, a hatalommegosztás formális funkcionálásának. E folyamatban nyilvánvalóvá vált, hogy míg az állam tevékenységét érintő alapkérdésben a társadalom illetékessége nemcsak hogy nem vitatott, de fölértékelt, olykor túldicsért is lett, azonban a népképviselési funkciók terén számos anomália keletkezett, amelyeket orvosolni már nem maradt energia.

Az anomáliák egyike (bár nem magában áll, sőt rögvest magába is foglalja részben a másik anomáliát), jellegzetesen demagóg érvelés tárgyaként az volt, hogy a rendszerváltó választások a *Nép* véleményét mint a *szavazópolgárok* összességének véleményét fejezik ki, vagyis a Nemzet, a történelmi közösség (más főhatalom által elvitathatatlan) érdekeinek kifejezését vagy közvetítését. Igenám – mondja egy hasonló helyzetre Lippmann –, de a modern demokrácia döntő problémája abból a tényből fakad, hogy ez a feltételezés hamis. A szavazópolgárokra nem lehet úgy támaszkodni, mint akik a Népet képviselik. A választások idején nem a NÉP szavaz, s főként nem értelmezhető maga a szavazás úgy, mint az egész közösség életbevágó érdekeinek adekvát kifejeződése. Az Egyesült Államok 1787-es alkotmányát körülbelül negyven fő írta alá kilenc állam nevében, s az alkotmány elrendeltetett az Államok összes népe számára; holott nem szavaztak a rabszolgák, a nők, s csakis a kívánatosnak minősített vagyoni és egyéb körülmények korlátozásainak megfelelők voksolhattak: a közel négy-millió népe közül ötszázezer fő. Többségi jóváhagyásról tehát szó sem lehetett, s mi több, az USA-ban még 1952-ben is csupán a népesség 40%-a hagyta jóvá saját kormányát (ma már jóval kevesebb, ahogyan más „csúcsmokráciákban” szintűgy). A szavazópolgárok összekeverése a néppel tehát olyan hamis jogcím, amit akkor hívnak segítségül, amikor a népképviselési gyűlés igazolja a végrehajtó hatalom birtoklását, s a demagóg politikusok igazolják a közéleti emberek megfélemedését. A nép egy töredéke szavazópolgárként a Nép hatalmával ruházza föl magát – s ebbe a keretbe foglaltatik az a csel is, mely szerint az egész közösség érdekei nem egyebek, mint az adott pillanatban a közösséget alkotó tagok érdekeinek összege. Ez a láthatatlan, nem létező közösség ad racionális alapot, *legitimitást* a kormányszatnak. S ez a „virtuális reprezentáció” olyan *doktrína* része, sőt alapja lett, amelynek az a feladata, hogy elfogadtassa, elhitesse, hogy mivel a Nép mint kollektív jogi személy az igazi tulajdonosa a legfelsőbb hatalomnak, mint szavazópolgárok összessége arra is jogosult, hogy megválassza, kik képviseljék őt, kik képviseljék a közérdeket, kik jelenítsék meg a közjót. S ez így van a 18. század végi Anglia, Franciaország, Amerika kormányai esetében – hogyan is lehetne hát másképp minálunk?

A politikai demokrácia a tömegtársadalmak szervezetségi szintjén igen új keletű jelenség. Az angolok 1922-ben jutottak el a 43%-os reprezentációig, a franciák 1951-ben érték el az 51%-ot, az északi demokráciák még a múlt század végén is alig jutottak odáig, hogy a népesség 5 százaléka válasszon. Ehhez járul az is, hogy mivel sorsa a választásoktól függ, a végrehajtó hatalom képviselője gyengébb, mint a választott hatalomé. A modern demokratikus kormányok természetesen nagy kormányok, mind személyi állományukat, mind terveik sokrétűségét, mind pedig intervenciós lehetőségeiket tekintve – de nagyságuk még nem jelenti azt, hogy erősek is, hiszen a hatalmi-bürokratikus puffadtság éppúgy lehet a gyengeség jele is, és lehet szerves képtelenség arra, hogy ellenálljanak a partikuláris érdekeknek, a hivatalnoki kar nyomásának, a lobbiknak, stb. A legfőbb végrehajtói hivatalt választással kell betölteni, de ebből hiányzik az öröklés, a szokásjog, a rang és a kiválósági hierarchia hatása, vagyis a hatalom képviselőjének nincs olyan rangja és hűbértoka, ami háttérként szolgálhatna ahhoz, hogy lelkiismeretére hallgasson, ne pedig rövidtávú érdekeikre. Mivel rövid ideig vannak a hatalomban, s ahhoz, hogy ott legyenek, manőverezniük és manipulálniuk kell a frakciók és érdekcsoportok között, politikájukat pedig úgy kell megvalósítaniuk, hogy az vonzó legyen a közvélemény csoportjai, hangadói előtt – ezért korántsem lehetnek tekintettel a mindennapi élet realitásaira, s nem érdekük ismeretekkel bírni a valóságról.

A közjó ezen a módon fikcióvá, definiálatlan fogalommá, egyszer-s-mindenkori hivatkozási alappá, legitimációs forrássá válik, s annál inkább, minél kevesebb valóságalapja van kiteljesedésének.

A közjó csődje és esélye

További probléma-szint lehet, hogy bár a szavazópolgárok választják a kormányzót, nem „birtokolják” azt, nincs joguk arra, hogy irányítsák őt. A kormányzó pedig hivatalának tartozik kötelezettséggel és nem a választópolgároknak. Utóbbiaknak is csak az a feladata, hogy gondoskodjanak a hivatal betöltéséről, s nem az, hogy igazgassák a hivatalt betöltő személyt. A helyzet tehát alapvetően ellentmond annak a demokráciáról vallott népszerű felfogásnak, mely szerint a demokráciában a közéleti emberek a nép (vagyis a szavazópolgárok) „köz”szolgái. Ráadásul alapvető különbség van a végrehajtást gyakorló személy és a képviselőt gyakorló személy között, mert a végrehajtónak becsületbeli kötelessége, hogy úgy tekintsen magára, mint választói ügynökére, a képviselőtől ezt az ésszerűség és az általános közérdek korlátai között igenis elvárják, az erkölcsi értékrend részét képezi. Nem lehetne tehát államelnök vagy miniszter, aki megengedheti magának, hogy hivatalát valamely ügyfele, valamely érdekszövetség vagy pártja előmozdítására használja fel. Tetteiben szinte sosem lehetne úgy mutatkozni, mint aki politikát játszik, hiszen az ő erenye elsődlegesen a *közérdek iránti hűség*, s végső esetben (akár képmutató tisztelettel) a közjónak kellene adózni. A civilizált és főleg a modern állam rendjéhez és szabadság-elveihez szorosan hozzátartozik, hogy a szavazópolgárokat hatékonyan képviseljék – de a képviselőt a legrobosztusabb demokráciában sem szabad összekeverni a kormányzással.

A nyugati társadalmak hagyománya szerint a civilizált kormányzás alapját az a feltételezés képezi, hogy a kormányzás és a képviselő funkciója egyensúlyban van, hogy ezek egymást ellenőrzik, korlátozzák, ellensúlyozzák, kiegészítik, tájékoztatják és ösztönzik. Századunkban azonban e régi uralmi logika sérelmet szenvedett, a két hatalom egyensúlya súlyosan megbomlott. Életképtelenné tették, legyengítették és kizsigerelték a végrehajtó hatalmat. Úgy is lehetne mondani: a köztársasági típusú uralkodói hatalom, lévén teljesen szekularizált, meglehetősen sokat veszített erkölcsi súlyából, mert megfosztották a benne rejlő magasztosság illúziójától. Ennek mint problematikájának évtizedre menő irodalma van a magyarországi politikatudományban, jogi, politológiai, államigazgatási, szervezetszociológiai, pártelméleti és nyilvánosságkezelési aspektusból.

Eléggé szembeszökő, hogy amikor a demokratikus államok a gyakorlati kormányzás terén egyre inkább csődöt mondanak, ennek reakciójaképpen a végrehajtó hatalmat – legtöbbször a társadalom jóváhagyásával – olyan emberek veszik át, akiknek (mint minden legyengült vagy még föl sem épült demokráciában) speciális elhivatottság-érzete van (vagy ilyet hitelesen tudnak megvallani). Rendszerint azonban tudják, hogy a változások hevesége vagy várható irama miatt hivatali idejük igen meg van mérve, így hatalmi helyzetüket ki kell használniok, illetve uralmi eszközeiket meg kell hosszabbítaniok az időben, vagyis a magasztosság auráját és a konvertálható kapcsolati tőkét kihasználva törekszenek biztosítani jelenbeni sikerességük és jövőbeli hatásosságuk eszköztárát is. Ennek ma Magyarországon egy egész népesség a szemtanúja és nehezményezője. Viszont egyúttal eszköztelen elszenvetője és kárvallottja is. A „szolgáló politikatudomány” pedig, amely a pragmatikus gyakorlatnak ritkábban kritikus immár, mint szürke eminenciálisa, készséggel asszisztál ehhez – lásd talán bizonyágképpen a szaktanácsadók listáit, vagy életmű-produktumuk féltitkos javaslat-terveit...!

Közismert, hogy az átmenetek és strukturális rendszerváltások első kétszáz éve mindig drámai. Az *összetorlódott átmenet*, amelyben a puha diktatúrából a parlamentáris autokráciá-

ba, a keleti hovatarozásból a nyugatiba, a termelő struktúrák felől a szolgáltatóiba, a biztonságosságból a bizonytalanságba, a nemzeti zárkózottságból a regionális nyitásban araszolunk át, még korántsem képes érvényesíteni azt a politikai filozófiát, amely a liberális életmód és társadalom-felfogás mellett a közjó érvényesítését célozza meg. Megtörtént minálunk már az, ami a francia forradalom szent céljaként megfogalmazódott: az uralkodó osztály megdöntése és kiszorítása árán végbemenő felszabadulás. A nyugati fejlődés másik alaptípusa viszont nem a véres thermidor, hanem az alkotmányos átfejlődés útja, amelyben már olyan törvények vezetnek olyan társadalmi erőket, amelyek és akik az egyenlőséggel szemben álló és igazságtalan folyamatokat, elveket, törekvéseket kell, hogy korlátozzák. Mint Diderot fogalmazta meg: „Légy óvatos azokkal, akik rendet akarnak teremteni; igazgatni annyit tesz, mint hatalmat szerezni mások felett és ezzel bajba sodorni őket...”. E bajkeverés kollektív erővel való csökkentése, valamint a közjóra hivatkozó, s a maga uralmát doktrínákra építő új hatalom ellenőrzésének megoldása lenne a kortárs társadalom feladata. A pártállami rendszer lényegi vonása volt, hogy a maga forradalmát tekintette az uralom alapjának, alkotó aktusnak, amely után már minden magától megoldódik (s ami mégsem, az kiiktatható). A posztoszocialista kormányzat az internacionális keretet részint a térben tágította, részben nemzetivé szűkítette, mintha az új doktrína önálló szervezőerővé válhatott volna. Az ezt követő újabb doktrína már úgy tesz, mintha nem lenne semmi fontosabb, mint a *többségi döntés támogatta közjó-doktrína*. Az öutánuk következő vállalkozói doktrínáról még korai lenne indulatos jelzőkkel szólni – de a tendencia mindenképpen lehangelő, hisz a legnagyobb mérvű nyugati típusú felhalmozói fejlődés eredményeként is legfőljebb odáig juthatunk (s talán csak 200 év múlva?), ahol a mostani nyugati demokráciák éppen válságban érzik magukat. A nyugati társadalmak is megpróbáltak vigyázni arra, hogy a *közmegegyezés* nevében fenntartsák a közérdeknek azt a látszatát, amely elfedte a társadalmakat valóságosan is megosztó vallási, erkölcsi, ideológiai, etnikai, uralmi viszonyokat, vagy megkísérelték rászorítani a hatalmat arra, hogy közszolgálatot vállaljon és ne omnipotenciára törekedjen. De a korszakban ez már lehetetlennek bizonyult, ez a körültekintő szabály immár nem működik. Csak addig működött, amíg az emberek nagy tömegei nem voltak olyan mélységesen elégedetlenek, mint amilyenek most. Olyan társadalomban volt csak fenntartható a közjó ideológiája, amely biztonságos, haladó, gazdagodó volt, és nem kellett szembenéznie a mai szegénységi, marginalizálódási, kiszolgáltatottsági kihívásokkal.

A nyugati társadalmakban még mindig fennállnak azok az intézmények, amelyek a közjó filozófiájára épültek. De olyan köz használja már őket, amelyet nem tanítottak meg erre a filozófiára, s ezért többé már nem is ragaszkodik hozzá; mások lettek az életmód-minták, mások az erkölcsök, más az idő- és térszemlélet, mások a nemzetközi viszonyok, a mozgások, a civilizáció tartalmai. Minálunk ráadásul még ki sem alakultak igazán a közjó intézményei, vagy csak olyan formában, amelyek hamis politikai premisszára épültek és idejekorán érvénytelenekké váltak (érdemes itt a felügyelő-testületekre gondolni, vagy a közalapítványokra, a helyi kormányzati szféra „önkormányzati befektetéseire”, a nyilvánosságkezelés presszió alá helyezésére, stb.). Nemzedékek tanulták meg azt, hogy kényszerűen vagy hitvallóan higgyenek egy szocialista közjó filozófiájában, egy magasabb életszínvonal felé való állandó haladásban, s nem is készülhettek föl arra, mit jelent a politikai szabadság megváltozott struktúrája közepette a külvilág elhúzódnó-növekvő válságával együtt járó kudarcokat és az elszigetelődést átélni, elviselni, vagy a társadalmi normák változását bizalommal és egyúttal kételkedéssel elfogadni.

A „rendszerelváltó” politikai hétköznapok persze nemcsak keserűséggel, régi fintorral voltak tele. Sikeres helyi társadalmak kaptak lábra (lásd Böhm Antal vagy Bódi Ferenc kitartó kutakodását az „érvényesen” szolgáló, önértékelésre képes települések polgáraitól és képviselőiről, Rechnitzer János vagy Csefkó Ferenc térségtanulmányainak szereplőiről), vagy épp sikertelen társadalmak és közjavak lettek tematizált kutatások alanyaivá (pl. Csanády András

vagy Lévai Imre, Kovács Imre vagy Juhász Pál, Pálné Kovács Ilona vagy Lovas Kiss Antal munkáiban). A politikai tudományok eközben kitértek immár nemcsak a kormányzati- vagy pártpolitikai szintekre, hanem a civil társadalom, a politikai kultúra, a média-manipulációk, a szimbolikus politikák, a tiltakozási potenciál, vagy épp a politikai marketing elemzésére is. Mindezek teljes körű taglalása nem lehetőség itt, csupán jelezni szerettem volna a közszolgáltatóság jelentéstartományának igen jelentős kiszélesedését, s ezzel azt is, amit immár nem fogok ebben a keretben elmondani...

A korai, felhalmozó típusú kapitalista gazdaság és a modern piacgazdaság is küzd a lehangelő felismeréssel, hogy minden filozófia, még a közszolgáltaté is valamilyen emberi szándék eszköze, következésképpen minden igazság énközpontú és egyéni érdekracionálisan alapul, vagyis nincs általánosan bevett ismérv arra, hogy mi az igaz és a hamis, mi a jó és a rossz azon kívül, amit a szavazók, a fogyasztók akarata szerint ilyesminek lehetne tartani, vagy feltételezhető a többségéről, hogy minek tartja az őt körülvevő jelenségeket. Aligha van olyan zsarnoki kormány is, amely képes lenne eredményesen képviselni azt, hogy a szabad társadalomban kellenek alkalmazkodási szándékok, kiegyezési kísérletek, személyes érdekeket korlátozó intézmények. E szükségletek belátása nemcsak korszakos közérzet, demokratikus iskolázottság, toleráns történelem eredménye lehet, de ama kollektív felismerése is, hogy másként nem megy. Márpedig a közjó filozófiájában a tulajdonhoz való abszolút jog, vagy bármilyen jog, ami más embert is érint, nem fogadható el. Sőt, ezt követelni és elfogadását kikényszeríteni a törvényesség és a civilizáció határain kívül esik. Emiatt az abszolút magántulajdon elkerülhetetlenül aggasztó eredményekre vezet. Még a törvényhozóknak is csak alig-alig van módja szakítani azzal a hagyománnyal, hogy a tulajdon védelme és a törvény alkotása vagy végrehajtásának intézményesítése egymásért való társadalmi célok. Így és ezért a tulajdonosok és a tulajdon nélküliek között semmiféle megegyezéssel kölcsönösség, ésszerű kölcsönhatás nem működik az ésszerű párbeszéd határain belül. Az egy Népen belül ilyen módon kialakuló „két nemzet” jóval hosszabb távon jelent történelmi konfliktusforrást, mint azt akár nemzeti, akár szocialista, akár kereszténydemokrata pártpolitikával befolyásolni lehetne.

A törvények a legtöbb olyan társadalomban, amely már túljutott a szokáscelekvések rendszerén, csakis úgy érvényesülhetnek, ha az államot és közképviselői, végrehajtó ágazatait olyan emberek irányítják, akik a társadalmi szerződéseket minimum a maguk számára kötelezőnek érzik. Ott és ahol ez elmarad, ahol a bírák és bankárok, a törvényhozók és törvénytisztelők, a törvények végrehajtói és a közkerölcs alapítételei nem ragaszkodnak hozzájuk, ott az alkotmányok, szerződések, közmegegyezések „holt levelek”, a személyes és a kollektív szabadságot egyaránt korlátozó eszközök maradnak.

Valójában persze sosem voltak, s talán nem is lehetségesek olyan specifikus szerződések, amelyek átfognák a „jó társadalom” íratlan szabályait, a kötelességektől a jó ízlésig, a felelősségtől a morálig. Ráadásul a közjó morálja és filozofikus jelentősége föltehetően jelentős mértékben elveszítette intellektuális és materiális hitelét az elmúlt évtizedekben. A mai „társadalmi közjó” meghatározásában és legitimitásának érvényesítésében egyelőre a politikai hatalom birtokosai ragadták magukhoz a jogot, javarészt olyanok, akik ha nem is vetik el az alkotmányos demokrácia elveit, de gyakorlati tetteikben nemigen követik azokat. A *társadalmi hanyatlás* e tekintetben is az ő kezükben van. Amennyiben ezt a zuhanást megakadályozni vagy legalább korlátozni próbálnánk, lehetőségünk maradna arra, hogy a társadalmunkban egyre inkább hiányzó erkölcsi törvények megőrzésével, a fokozatos piaci barbarizálódás korlátozásával vagy az erőszak és az ezerféle agresszió feltételeinek nehezítésével valamelyes korlátot vessünk a civilizálatlan politikai magatartások érvényesülésének. Gyakorlati szabályok szónoki kinyilatkoztatására nincs itt szükség. Cselekvés és tisztességesség, meggyőződés és közviselkedési normák határait mindenki pontosan érzi, aki hajlamos egyetlen kortársára odafigyelni, annak érdekeit és értékeit megérteni. S ha csupán néhányan teszik mindezt sikeresen, talán már visszaállhat a remény abban, hogy van a társadalmi köz-nek olyan életvilága,

amely az egymásnak ellentmondó és egymással versengő személyes világok sokasága felett legalább részben uralkodhat, szuverén hatást gyakorolhat. Enélkül a bizonyosság vagy legalább remény nélkül mindennemű harc hiábavaló, s minden cselekvőkészség bénult marad. A közszolgálaté éppúgy, mint az erkölcsé...

Fölhasznált és hivatkozott szakirodalom

- A korszerű közszolgálat útja – A mai magyar földművelésügyi igazgatás.* Budapest 1944.
- A mai magyar község. A korszerű közszolgálat útja 5.* Budapest, 1937.
- A mai magyar város. A korszerű közszolgálat útja 8.* Budapest, 1938.
- Almond, Gabriel A. – Powell, G. Bigham 1996 *Összehasonlító politológia.* Budapest, Osiris.
- Almond, Gabriel A. – Verba, Sidney 1964 *The Civic Culture.* Princeton, University Press.
- Arczt Ilona 2004 *„Politika tudományok” oktatása a Budapesti Egyetem (ELTE) Jogi Karán és elődintézményeiben.* Rejtjel Politológia Könyvek 22. ELTE ÁJK, Budapest, 250 old.
- Alsó László 1935 *A községszervezés alapelvei. A községek szervezeti beosztásának racionális rendezése.* Budapest.
- Batár Attila 2000 *Városaink az ezredfordulón.* Budapest, Új Világ Kiadó.
- Benisch Artur 1936 *Községek területrendezése.* In *A korszerű közszolgálat útja I.* Budapest.
- Concha Győző 1869 *A municipális rendszer jelen állása Európában.* In *Hatvan év tudományos mozgalmi között I.* Budapest.
- Csizmadia Andor 1941 *A magyar városi jog. Reformtörekvések a magyar városi közigazgatásban.* Kolozsvár.
- Csizmadia Andor 1976 *A magyar közigazgatás fejlődése a XVIII. századtól a tanácsrendszer létrejöttéig.* Budapest.
- Csizmadia Andor 1993 *A városi közigazgatás egyszerűsítése.* Budapest, Akadémiai.
- Dahl, Robert 1995 *Forradalom után.* Budapest, Osiris.
- Dahl, Robert 1996 *A pluralista demokrácia.* Budapest, Osiris.
- Debbasch, Charles 1994 *Az adminisztratív döntés.* In Lőrincz Lajos szerk. 1994 *Közigazgatás-tudományi antológia I.* Budapest, Államigazgatási Főiskola – ELTE Államigazgatási Jogi Tanszék. 185-193.
- Degré Alajos 1983 *A községi képviselőtestület súlyának hanyatlása az első világháború után.* In *Jogtörténeti Értekezések XIII. Állami- és jogintézmények változásai a XX. század első felében Magyarországon.* Budapest, 23-34.
- Égető Melinda 1985 *Szőlőhegyi szabályzatok és hegyközségi törvények a XVII-XIX. századból (szöveggyűjtemény).* Budapest.
- Egyed István 1938 *A vidéki városi törvényhatóságok jogállása. A korszerű közszolgálat útjai 8. – A mai magyar város – az 1938. évi közigazgatási továbbképző tanfolyam előadásai.* Szerk.: Mártonffy Károly, Budapest.
- Erdei Ferenc 1939 *Magyar város.* Budapest.
- Ewald, François 1985 *L'état providance.* Paris, Grasset.
- A.Gergely András 1993 *Urbanizált méhkas, avagy a helyi társadalom.* Budapest, MTA PTI – Akadémiai Kiadó, Scientia Humana.
- A.Gergely András 1993 *A „civil társadalom” hazai irodalmából. Politikatudományi Szemle,* 1:171-182.
- Hencz Aurél 1973 *Területrendezési törekvések Magyarországon. Az államigazgatási jogi szabályozás aspektusából.* Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Kovács Géza – Binder Pál szerk., válog. 1981 *A céhes élet Erdélyben.* Bukarest, Kriterion.

- Krisztics Sándor 1914 Járási önkormányzat, községi szövetségek Poroszországban és a magyar közigazgatási reform. *Városi Szemle*, 7:167-197.
- Lipset, Martin Seymour 1996 *Homo politicus*. Budapest, Osiris.
- Lippmann, Walter 1993 *A közjó filozófiája*. Budapest, Bagolyvár.
- Lippmann, Walter 1923 *Public Opinion*. (Újabb kiadás: Free Press, 1997). Forrás: <http://xroads.virginia.edu/~Hyper2/CDFinal/Lippman/contents.html>
- Lőrincz Lajos szerk. 1994 *Közigazgatás-tudományi antológia II*. Budapest, Államigazgatási Főiskola – ELTE Államigazgatási Jogi Tanszék. 163 oldal.
- Magyary Zoltán 1919 *A bolsevizmus közigazgatásának jellemzése*. Budapest. Kir. m. Egyetemi Nyomda.
- Magyary Zoltán 1932 *A magyar közigazgatás racionalizálásának programja*. Budapest. Kir. m. Egyetemi Nyomda.
- Magyary Zoltán 1934 *Amerikai államélet. A közigazgatás útja az Észak-amerikai Egyesült Államokban*. Budapest. Kir. m. Egyetemi Nyomda.
- Magyary Zoltán 1938 *A magyar várospolitikai alapvetése, A korszerű közszolgálat útja 8. A mai magyar város, az 1938. évi közigazgatási továbbképző tanfolyam előadásai*. Szerk. Mártonffy Károly. Budapest.
- Magyary Zoltán 1939 *A közigazgatás és az emberek*. Budapest. Kir. m. Egyetemi Nyomda.
- Magyary Zoltán 1942 *Magyar közigazgatás. A közigazgatás szerepe a XX. század államában*. Budapest. Kir. m. Egyetemi Nyomda.
- Merton, Robert K. 1994 Bürokratikus struktúra és személyiség. In Lőrincz Lajos szerk. 1994 *Közigazgatás-tudományi antológia I*. Budapest, Államigazgatási Főiskola – ELTE Államigazgatási Jogi Tanszék. 87-96.
- Nagy J. Endre 2005 *A szociális integratív háló*. E-világ, on-line kiadás: <http://www.evilagonline.hu/modules.php?name=archiv&file=olvas&cikk=200501-42123180660a4>
- Nagy Janka Teodóra 2002 *A tradicionális népi önkormányzatok jogtörténeti vizsgálata a Dél-Dunántúlon – különös tekintettel a föld- és faluközösségek felbomlásának időszakára*. Szekszárd.
- Pálné Kovács Ilona 1990 *Helyi politika*. Budapest, Akadémiai.
- Pfeil Edit 1990 *A kisközségek az önkormányzattá válás útján*. Pécs, RKK.
- Simon Zsuzsanna 1995 Erdély köz- és szakigazgatása a második bécsi döntés után. *Regio*, 4. Forrás: http://www.regiofolyoirat.hu/newspaper/1995/4/03Simon_Zsuzsanna.doc
- Szabó Máté szerk. 2002 *Demokrácia és politikatudomány a 21. században*. Rejtjel Politológia Könyvek 12. Budapest, ELTE ÁJK.
- Tanulmányok a falusi közösségekről*. 1977 A Pécsi Tudományegyetem jogtörténeti tanszékének kiadványai 2. szám. Pécs.
- Teleki Pál 1944 Erdély földművelésügye. In *A korszerű közszolgálat útja – A mai magyar földművelésügyi igazgatás*. Budapest.
- Várhelyi Zoltán 1902 *A hegyközségek közigazgatása*. Budapest.
- Vitányi Iván 2001 Bibó üzenete. *Mozgó Világ* online, december. <http://www.mozgovilag.hu/2001/12/dec6.htm>

Hány rétegű az identitás?

Árnyalatok és víziók a regionális kutatás alanyai ürügyén

Egy nagytérségi Duna-kutatás elméleti bevezetője

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

Tekintettel a témakör parttalanságára, eltekintek annak a szinte közismert vitának hozzávetőleges értelmezésétől, amely a nyolcvanas évek elején a helyi társadalmak kutatásában próbált módszertani útmutatást megadni, s a lokalitás éltető „dimenzióit” törekedett beilleszteni (elsősorban Böhm Antal és Pál László úttörő munkásságára, illetve Tóth Zoltán és Szirmai Viktória módszertani ellenvetéseire gondolok itt) abba a makro-univerzumba, amelyet a „társadalom egészének” neveztek vagy minősítettek. Ebben a még áttekinthető, nemzeti határok közé szorított „*identitás-térben*” nem volt szükségképpen jelen a kelet-európai történeti kostellációk mindegyike (ezek mintegy „benne rejlő tudásként” nem kerültek megfogalmazásra, ugyanakkor hallgatólagosan, „kacsintással” jelezték, hogy a köz- és külpolitikai feltételrendszerrel függetlenül nem lehet egyetlen helyi világot sem körvonalazni, sem meghatározni). A korszak első vitáit (mintegy fél évtizeden át) a *struktúra és funkció* körüli izmusosságok jellemezték, s jókora idő el kellett teljen, mire a kettő közötti prioritások kérdését lassan feltöltötték, majd kiszorították a „hogylét” problémái, az *életminőség-tematikák*, majd a *világképi* felfogások alternatívái (pl. vallásosság, kelet-európaiság, közép-európaiság, majd európaiság-elfogadási játszmái).

Ez a „rész és egész” kérdéskör – amely a létmódok és hovátartozások teljessége eseteként hajlamosnak mutatkozott a részek felőli közelíthetőségre, az elemek legitimitása felől tárgyalva, fölvázolva vagy megkonstruálhatónak tartva a teljességet – egyre sokoldalúbban mutatkozott meg a nyolcvanas évek végétől (legyen szabad itt ha nem is többre, de például a társadalomföldrajz, a szociográfiák, a település- vagy az érdekszociológiai kutatások, vagy épp Pálné Kovács Ilona révén a helyi politika áttekintésére utalnom), s mindez oly módon

került *tematikus szomszédságba* a regionális politikákat forgalmazó kutatásokkal, hogy ezekből idővel már elhagyhatatlanul hiányzott a legitimitás egyik legfőbb tartozéka: az *identitás*. Anélkül, hogy itt most szolgáiban földidézném épp a regionális földrajzosok szemléletmódjának változásait (jelesül Nemes-Nagy Józsefre, Beluszky Pálra, Enyedi Györgyre, Csatári Bálintra, Szoboszlai Zsoltra vagy Rechnitzer Jánosra gondolok), esetleg csupán elismételni kívánnám e témakörben forgalmazott saját téveszméimet (lásd etnoregionalizmus, térségi identitás), elegendő itt arra a körülírási kísérletre utalnom, amelyet az igazgatási reformok terén (Zongor Gábor, Oláh Miklós, Pálné Kovács Ilona, Horváth M. Tamás és mások) szorgalmaztak, valamint azokra, amelyekben a társtudományok (így pl. a szociálpszichológia, várostervezés, területi politikák, település-szociológia, választás-politológia, stb.) nyilatkozhattak meg és aláhúzhatták fontosságát a *lokális identitások* sajátosságainak.

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

Hadd kezdem egy idézettel: a kulturális antropológia szimbolikus ágának kiváló szaktekinétye, korunk „antropológiai fenegyereke”, Clifford Geertz hívja föl figyelmünket arra a kivételes aspektusra, amelyet a kortárs világ identitás-politikáiról szóló esszéjében fejt ki bővebben. Idézem: „Az antropológia a partikularitás iránti érzékével, a részvétel iránti odafigyeléssel, a társadalmakat leíró homogenizáló nyelvvel szembeni gyanakvásával fontos lehet, ha nincsenek is kipróbált receptjei, biztos megoldásai” (Geertz 1999). Ez az árnyalt visszako-zás attól, hogy fixált, változhatatlan elemként bánjunk a megismerendőkkel, a megismerési módokkal és magával az egész helyi kulturális sajátlagossággal, már eleve nem akar, nem is tud eltekinteni az *identitást meghatározó jegyeiktől*. Engedtessék egy példa erre: a helyi társadalmak leírásában, akár a hazai szociológiai-politológiai, akár az egyetemes antropológiai-társadalomnéprajzi megjelenítésben megannyi társas együttlét, helyi közösség vagy lokális együttes sok esetben úgy tűnik fel, mint valamifajta kimerevedett kép, funkcionálisan megkö-vült állapot, amelyet mintha sohasem befolyásolt volna semmiféle társadalmi változás. Mint-ha sem háborúk, sem járványok, sem vallási vagy kulturális sokkok, politikai és gazdasági törésvonalak, fejlődési utak és elmaradottsági mutatók nem árnyalták volna a lokális társadalmak képletét...! Ha csupán négy kulcsszóval jelezném, mire is gondolok, máris kár folytatnom a felsorolást: *asszimiláció*,² *adaptáció* és *akkulturáció*³ valamint ezek kísérő jelensé-

² Asszimilációként az etnikai beolvadás, társadalmi-kulturális térben lezajló adaptálódás folyamatáról beszélek, amely csoportintegráló erők függvényében, változó intenzitással hat, s eredménye az akkulturáció.

³ Érdemesnek látom megkülönböztetni az etnikai kultúrára hatást gyakorló külső hatások egységén belül a kultúrávesztést, amely rendszerint korábbi fázisa az átalakulásnak, valamint a kultúraváltást, ami a sikeres beilleszkedést segíti elő, s néha kifejezetten ennek eredményeként könyvelhető el.

geként vagy eredményükként a *migráció*.⁴ A jelenség, amelyről ezekkel a fogalmakkal beszélek, egyfajta patch-work, foltokból összeálló teljesebb kép, amelynek bármely elemét leírni vagy megnevezni teljességgel lehetetlen a többi ugyanilyen szintű megközelítése nélkül. Úgy summáznám tehát fő „képletemet”, hogy a térben lokalizálhatónak tűnő jelenségek mindegyike időben is, mozgásdinamikában is összefügg azokkal a változásfolyamatokkal, amelyek éppen az identitás mindenkori viszonylagosságát emelik ki. Hadd körvonalazzak itt néhány példát, hogy e térben települt, kiterjedéssel bíró, s állandónak tetsző jelenségről szándékoltan más aspektusú felfogást népszerűsítsek...

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

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

⁴ A legegyszerűbb definícióként az egyéni és csoportos helyváltoztatás ama formáját használom itt, amely a szándékolt, tudatos életfeltétel-változtatás céljából történő dinamikus változással jár, elsőként persze helyváltoztatással, adott esetben élettörténeti jelentőségű folyamatok biztosításával, de közbülső állapotban esetleg csak az egyének vagy csoportok időleges elmozdulásával.

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

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

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

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

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

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

Az asszimiláló folyamatoknak az a kérdése, ki van „belül” az adott helyen, és ki van „kívül” e szférákon, rendszerint olyan identitás-politikák formálódását segíti, amelyek a *kont-rasztok csökkentése* révén kívánják elérni a csoportkülönbségek skálájának redukcióját a „nemzetre” hivatkozó szocializációs, kulturális, pszichés és történeti összefüggésrendszerben. A nemzeteszmék alapjátéka az *egyesítés-összesítés, a homogenizálás és esszencializálás*: mindez azonban sokszor éppen az identitásokra hat ellenkezőképpen, erősítőleg, lokalizálóan és radikalizálóan... (bővebben Geertz 1999). A jelenkori Magyarországon (egyebek közt ép-pen ezért, s az Európai Unióban éppúgy) számos *kizárási és alávetési* technika figyelhető meg, melyek a helyi (és/vagy nemzeti) kultúra állapotától, kohéziós erejétől függően a megtű-réstől az erőszakos alávetésig számtalan politikai-kulturális narratívát tartalmaznak: a legvál-tozatosabb formákban folyik a nemzetépítés annak ellenére, hogy a nemzeti állam mint törté-neti formáció jócskán veszített jelentőségéből; minduntalan jelen van az etnocidium számos jele, vagy legalább ennek félhető lehetősége; minduntalan folyik az etnikai szféra

marginalitásba szorítása és megrekesztése; elvitatódnak lehetséges autonómiák; új nyelvtörvények születnek, az államok előzékenyen serkentik a kulturális hasonulás megtörténését, interaktív szintre emelik olykor az etnoszféra követelésrendszerét, de elmaszatozni is próbálják az etnikumok megalkotta határokat és mintákat... Ezek a technikák és technológiák nemegyszer teljességgel demokratikus mezbe öltöztetettek, máskor erőszak-gyanúsak, de nem könnyen megvádolhatóak, egyéb esetekben pedig egyszerűen csak folytonos manipulációk lenyomatai, akut formái.

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

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

Hány rétegű tehát az identitás? A területi identitás-kutatások, vagy éppen a térségi kormányzás feladatai összefüggésbe kerülhetnek-e az etnopolitikákkal? S ha van (vagy legalább lehet) valamiféle policy, amely nemcsak a kis- vagy nagytérségi irányítás „kezelési gondjaira” koncentrál, hanem az *érintetteket és érdekelteket is hajlandó élő társadalmi szereplőkként kezelni*, akkor bizony sorra-rendre rákényszerülünk arra, hogy az identitás egyik (valamelyik kiválasztott) rétegét nevezzük meghatározónak. Meghatározó-e egyetlen egy is a

sok réteg közül? S ha a többrétegű identitás éppen legfelső, éppen reprezentálódó rétegére intézményesítő „pecsétet” ütünk, vajon célravezető technológiát nyerünk-e vele? (Bourdieu egész reprezentáció-teóriája fényes cáfolatát adja ennek...). De ne zárjuk most ki a hipotetikus kérdésfeltevésből a „top down” megközelítésmódot, különösen akkor ne, ha ez a leggyakoribb! Minthogy a homogenizáló szemléletmódnak legtöbbször egyáltalán nem kell szembeülnie sematizáló és egységet föltételező aspektusának téves voltával, szinte kézenfekvőnek tetszik a „szabályozás” és akkulturáció dinamikájával helyettesíteni a történetileg is változó szituatív válaszokat... Nézzük hát egyikét-másikat azoknak a *politikai technikáknak*, amelyek a migrációk és az asszimilációk kiegyezési folyamatában egyértelműen jelen vannak a társadalmi változáshullámok mögöttes szférájában!

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

Persze az *antropológiai értelemben vett* hagyomány és modernitás, identitás és kollektivitás-eszmények persze mindig csak *eseti* érvénnyel vannak-voltak jelen a magyar társadalomban, de az is bizonyos, hogy az asszimiláltak tekintett kunok, jászok, görögök, bolgárok, zsidók lakóhelyi, térbeli szegregációja, és a kulturális beolvadás (akkulturáció) társadalmi tényei is régi idők óta a kirekesztettség és a szórványosodás határán voltak jelen. Az asszimiláció ez etnikai-kulturális csoportok esetében egyfajta „*átmorzsolódás*” volt inkább, s elsősorban a „*berekesztettek*re” vonatkoztatható volt, szemben a diaszpórába kényszerült népcsoportokkal, akik „kirepülése”, „átpárolgása” más, lakóhelyüktől távoli helyszínekre már a *kirekesztettség* következménye volt. Visszaulva e ponton mondandóm lényegére, amely a „top down” nézőpont helyett a „bottom-up” szempontot követi: a két létszféra közötti társadalmi-földrajzi térben ment és megy végbe az „*átfolyás*” eseménye, amely a migrációs kényszerekkel terhes mozgást lehetne hivatott szimbolizálni. S ebben mindama hatások is szerepet kap-

nak, amelyek talán külön kategóriaként itt most részleteiben nem említendőek (bár elemeik részleteikben is kibonthatók), nevezetesen a *nyelvpolitika*, amely mindig is kizárt vagy bekebelezett, a *térpolitika*, amelynek részeként földbirtokot, tőkejavakat, társadalmi képviselőket, törvényességi háttérrel, definiált jogi státust (esetleg önkormányzati státust is) lehetett szerezni, vagy az *idegenellenőrzés* rendszere, amely legitim kontroll alatt tartja a belső és befelé irányuló mozgásokat.

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

A nemzetstratégiákat és az etnikai rétegződés formálását követő számos policy érdemel még fölsorolást a továbbiakban, melyek éppúgy a *megosztáspolitiká* részeként tűnnek fel. Az etnoszférán belüli megosztottság részint „természetes”, ősi történet, részint újdonság is, főként végbeviteli módját illetően. A politikai antropológia szempontjából figyelmet érdemelnek a *szimbolikus politizálás* különféle eszközei; így például a határon túliakkal kapcsolatos *aggódás-diskurzus* (Bárdi Nándor kifejezésével, s az Antall-korszak hajnalán, vagy közvetlenül azt megelőzően életre keltő „Erdély-renaissance” mentén elhangzó, számos különvé-

lemény alapján kritikával illetett politikai szlogentárat is ide sorolva); ugyancsak a megosztáspolitikája része, s főképp a jogi-törvényalkotási szinten megjelenített eszköz a *kisebbségi törvény*, mely egyszerre bekebelez(i az önjelölt vagy kijelölt kisebbségeket) és kizárja mindazokat, akik valamiért ennek nem lehetnek közvetlenül érdekeltjei; a megosztás része a *nyelvtörvény*-jellegű szabályozás is; ebbe a sorba illik a *státustörvény*, a Schengeni hivatkozó határőrizeti stratégia és „*minőségpolitika*”, valamint ide sorolnám a kisebbségi *önkormányzatiságot* nemkülönben, hisz a választott képviselő intézménye nyilvánvalóan felhabosítja a hovátartozások lehetőségeit, esélyeit és jövőjét, látszatokat kínál a megoldottság élményével.

Nem fedezhetünk föl túlságosan új vonásokat az *állami asszimiláció-politika* felszínén, amelyeknek ne találhatnánk meg előképét a történelemben. Amiként a magyarországi zsidóság megtelepedés-története körül a kizárási és bekebelezési technikák egymást váltva érvényesültek, vagy ahogyan például a földrajzi térben egységesen települt (idővel, s elég korán reformátussá vált) kunok közé katolikus palócokat, baranyai rácokat, szlovákokat, jászokat telepített a főhatalmi gondoskodás, ugyanúgy rendre megtörténik a gazdasági, kulturális, etnikai vagy jogi értelemben kezelt idegenek lehatárolása ma is. A vízumkényszerrel, letelepedési engedély feltételeként szabott munkaviszonnyal körülhatárolt erdélyi munkavállalás például nagyrészt városi-fővárosi megtelepedést szorgalmaz a migráns tömegek életvitelében; a migrációs támaszpontok a legkülönfélébb hivatalos okok miatt mintegy „dobbantódeszkaként” működnek a távolsági munkavállalók számára is, s cserébe a mai nemzetépítési stratégia részévé válik a távolsági honfoglalás (szlovéniai templomépítéssel, bálványosi találkozók, vagy határon inneni magyar támogató intézményekkel, melyek legfőként a határon túliakat hivatottak ösztöndíjakkal, kedvezményekkel, perspektívákkal megajándékozni, s erre ráadás-ként a magyar pártok támogatása révén az állami etnobiznisz, média-manipuláció és kisebbségi aggódás is újra meg újra virágzásnak indul).

Bátran lehetne persze azt is kérdezni: miért, hát miféle más technikái adódnának egy államnak, ha „saját” népességét kívánja védeni a külső és távoli behatások ellen, ha saját érdekkörét látja sérülni a nemzeti kisebbségi léhelyzetek révén, s ha meglévő kisebbségeit a közös (honi) milióba kívánja szocializálni...?! A válasz természetesen nem egyféle... A *migráció*, mint népmozgalom, mint tömeges helyváltoztatás, áttelepülés, a meglévő államkeretekbe illeszkedés technikája, nyilvánvaló rokonságban áll az *asszimilációval* mint hozzáidomulással, beolvadással, hasonulással és illeszkedéssel. A belső (vagy távolsági) migrációs politika, mely a kiinduló ország (hely, közösség) „elmozgó” tömegeinek és a befogadó (cél)ország érdekszférájának kiegyezési folyamatait stimulálja, nem is igen kerülheti el, hogy stratégiát dolgozzon ki e folyamat kézben tartására. Úgy vélem, az *asszi-migráció* ebből adódóan olyan beolvadási technika, amelynek hatására voltaképpen a *beolvadásba történik áttelepülés*. Ennek pedig nemcsak célja, de feltétele is a beolvadás igei értelmében vehető programja, a hasonlóságotól való elszakadás elkerülése, és az etnopolitikai eszköztár mozgósítása. A nemzeti kisebbségek, a határon túli etnikai csoportok, vagy a diaszpórák átkezelése (mint azt a „tizenöt millió magyar miniszterelnök” sugallta) *egységátrajzó* folyamat. A különbözőségek karneválja azonban részint bizonytalan program, részint labirintusba vezet, részint pedig oszlásnak indult egységek tüneményeivel nehezített. Nemcsak nálunk, hanem a világ egy sor más táján is az etnikai törésvonalak mögött hovátartozási sémák rejtőznek, de ezek elvesztése és átkódolása nemcsak élménye a migráló tömegeknek, hanem a konfliktusmentesítés értelmében kötelezettsége is az államnak. Azzal azonban számolni lehet, hogy a mikropolitikák szintjén, a töredezett vidék makrokörnyezetében minél több a migráns, minél határozottabb a diaszpórák jelentéstartalma, annál egyértelműbb a lokális közelség és a monolit uralom konfliktusa, sőt annál inkább lehetséges az, hogy a partikuláris világok egy neotradicionális birodalomépítés egyidejűségét sugallják. Márpedig attól, hogy az identitás egyúttal lojalitás is – akár szeretik ezt, akár nem (írja Clifford Geertz) –, de homályos tartalmú *doktrína* is, minden közös kulturális lényeg dacára. A doktrína hatása pedig a nemzet, mint összesítő, homogenizáló,

esszenciális univerzum, a saját programját kívánja történeti-szagrális-pszichés konstrukcióként elfogadtatni. Ehhez elvárja a készségelsajátítás (asszimiláció) mint artikulációs tanulási folyamat érvényesíthetőségét, a „beletartozás” és „kihullás” közötti választás felelősségét, a beleszocializálódás engedelmességét. Komolyabb gond már ennél az, hogy mindezt nem a teljesség érvényével, hanem időlegesen teszi, elfogadja (sőt készíti) a rejtekezés lehetőségét, az etnocentrikus orientáció szorgalmazásával együtt. Ettől azonban a „beletartozási csoport” előtt úgyszólván csak két út áll: az egyik a kifelé mobilitás, a csoport elhagyása, a sorscsere megtörténte azzal a céllal, hogy a „mi” és az „ők” közötti választás kényszerűsége egyértelművé legyen, s az „ők”-csoportban a befogadás ígérete valóra váltható lehessen. Ez zajlik le például az anyaországi tradíciók értékcsökkenése, leromlása nyomán, amikor az erodálódott identitás egy másik (befeelé: kisebbségi, kifelé: többségi) csoportszinthez próbál alkalmazkodni. Ám a kihullás-csoportban is csak később derülhet ki, hogy belülről nézve ugyancsak „mi”-csoportból és „ők”-csoportból áll, függetlenül attól, hogy egyéni vagy csoportos mintát követ. Az önazonosság-keresés és a másságmeghatározás nemcsak tárgyi, értékrendi, mentalitásbeli másságokat tükröz, hanem a kultúraátvétel, az asszimiláció útján kísértéseket is jelenthet. Nos, éppen ez a „tévutak labirintusa”, a „privát lojalitások laza agglomerációja”, amelynél az asszimilációk kontra disszimilációk hatására (Geertz kifejezésével) „nem a különbségről, szeparatizmusról, egyensúlyról és szintézisről van már szó, hanem szétszórtságról, bizalomról és kapcsolatokról”.

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

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

Mindez még inkább relativizálhatóvá teszi az asszimilációk és migrációk problematikáját, ha azt úgy tekintjük, mint a *kultúra és a politika térképének együttes megváltozását*, egy „darabokból álló világ” újabb korszakát, amely nem csupán (a jó vagy akár rossz értelmű) provincializmus és kozmopolitizmus mentén rendeződik el, hanem a benne zajló népességmozgások is folytonosan relativizálják az „egészről” alkotott képünket. Az „egyre messzebbre ható kapcsolatok létrejötte az egyre bonyolultabb megosztottság mellett” nem ellentétek immár többé, hanem „a részek mindig egy egészhez illeszkednek”, „a kultúra ‘konfigurációs’ fogalma kezdi kiszorítani a kultúra régi, az egész emberi nemre vonatkozó fogalmát a maga diffúz, nehézkes és önmagára vonatkoztató szemléletmódjával. Kultúra helyett most kompakt, összefüggő és összetartó, önálló kultúrákról van szó: társadalmi organizmusokról, szemiotikai kristályokról, mikrovilágokról. A kultúra lett az, ami minden népnek van, /.../ mégpedig mindegyiknek a sajátja...” (írja Geertz 2001). S minthogy az elhatárolások, amelyeket (akár a szociológusok, akár a piackutatók, akár a régészek vagy a kulturális antropológusok szótárát vizsgáljuk) a természettel ellentétes folyamatban az emberi együttélés univerzális mintája, vezérfonala alapján fogalmaztak meg a 19. század vége óta, bizony a mintákat önkényes fogalmak együttesével írja le, közös és egymásra emlékeztető jegyeket nevez meg, kutatva foly-

tonosságok, összehasonlíthatóságok, életforma-elhatárolások és közös jellemzők után. Ám „a nagy egész keresése itt nem megbízható vezérfonal többé, a zártság elérhetetlen ideállá válik”, a jelenségek elválaszthatatlanok szűkebb és tágabb környezetüktől, akkor is, ha a közös képzetek, közös érzések, közös értékek rendszerét mint konszenzusok lehetőségét keressük. *Nincs már területi kompaktság, helyi tradicionalizmus, kulturális identitás, amely a kollektív identitás-tájképek megrajzolhatóságát igazolhatná...* (Geertz u.o.)

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

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

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

A kulturális antropológia, különösen ha a politikára vonatkozó nem-konszenzuális tudás antropológiai megfigyelését vállalja feladatául, nem vállalkozhat arra, hogy politikák, tömegek, államok vagy csoportok között egyensúlyt, összhangot teremteni próbáljon. Az új szintéziseknek megvan a maguk ideje, s a szétesőfélben lévő világ ma nem tűnik alkalmasnak valamely pompás szintézis kialakítására. Az asszimiláció vállalására kényszerülő társadalmi csoportok, vagy a migrációba menekülő etnikai csoportkultúrák sem okvetlenül arra vannak beállítódva, hogy valamely „lógia” tudassa velük, mi is lenne-lehetne feladatuk. Nem valószínű, hogy komolyan kellene hinnünk a liberalizmus és individualizmusok vehemens korszakában, hogy a cselekedetek, társadalmi mozgások és értékrendek, rivális hatalompolitikák és ezeket elviselő társadalmi tömegek nem föltétlenül fogékonyak a kívülről jövő, aggodalmas, vagy belülről jövő, elkötelező befolyásolási szándékok irányában. Már az a kérdés is, honnan nézve diaszpóra valami, kik felől szemlélve „kirepültek” a diaszpóra egyedei és csoportjai...? Ez szinte költői kérdés vagy provokatív politikai packázás is lehetne – hisz elszármazniok biztonnal nemcsak ezért kellett, mert úri kedvük úgy diktálta, hanem mert körülményeik így hozták... Ha folytonosan tételezzük, hogy csakis a *kontinuus közösségek* tesznek lehetővé konzekvens, egyensúlyos létformákat, akkor valószínűleg *tévedünk*, s alkalmasint az is bizonygatható lenne (teszik is, nem kevesen), hogy a migráló tömegek java része jobb körülmények közé kerül, több sikert arat magának, s inkább megszolgálja az elismerést, mintha „oda-haza” maradt volna egy lepusztuló világ részese... A kirepülés és beilleszkedés, immigráció és asszimilálódás nemzedéki botránya nemegyszer visszajára fordul a második-harmadik nemzedékeknél, az idegenné váltak bár még idegenebb társadalmi térbe kerüljenek is, ott jó eséllyel építenek ki belterjesebb, védettebb világokat. Az biztonnal igaz, hogy teszik ezt jó időn át „valakik ellen”, s közben változnak maguk is, hogy változtathassanak környezetükön, de aligha volna garanciánk arra, hogy saját társadalmukban, ahonnan a szétszórásba indultak, ennél sokkal konszolidáltabb lenne a helyzetük.

Gondolatmenetemenek ez a kifejlése nem kíván elsiklani a különböző típusú diaszpórák, emigráns csoportok, menekültek, száműzöttek problémás létmódja és beilleszkedésük kényszerei fölött. Mindössze annyit hangsúlyoznék, hogy éppen az antropológia nem társadalomfölkötti, hanem *émikus megismerő attitűdje* sugallná azt a belátást, hogy elvont konkrétságú migráns csoportokról kevéske értelmeset mondhatunk... – annál inkább átláthatunk folyamatokat és nemzeti vagy nemzetközi trendeket, ha *konkrét csoportminőségekből* indulunk ki. Nem szándékom itt új kérdéskörbe vezetni érvelésemet, de a kutatásaim során több ízben megérteni próbált „kiskun identitástudat” nyomán módomban volt belátni azt is: akár évszázadon át szunyadhat egy etnikai identitás, ha nincs módja, nincs érvényes eszköztára, vagy nincs értelmes *programja az identitás-állandó fönntartásának*. A hazai kun história, és a kunokra vonatkozó interpretációk előszeretettel keverik bele a lokális identitásba a vallásit, az igazgatási önállóságba a gazdasági autonómiát, a kulturális és magatartásbeli sajátosságok közé a történelmit, a kulturális örökség részeként megnevezve a környezettel való szembenállás morális kötelezettségét, s mellette a társadalmi-technikai haladástól elmaradó viselkedésminták hasznavehetetlenségét. Ám a lokalitás, mint a történetileg legitimált magyar társadalomfejlődés egyik alapeleme, *számukra* nem a „nemzetit” tartalmazta, hanem a helyi értékrend és normák megőrzésének keretét, melyet elvitatott, átformált vagy deformált a nemzeti program, így az kénytelen volt olyan formákba visszahúzódní, amelyek révén megőrződhetett, survival-funkciója elvileg megmaradt, s kínálkozó esetben megújulhat még... A diaszpóra-felfogásoknak tehát az a képzete, hogy nemzeti kereteiket elhagyó kulturális szatellitekről volna itt szó, szinte képtelenség, ha például a helyükön maradó, onnan még asszimiláció fenyegető veszélye idején sem menekülő népeességről teszünk megfigyeléseket...: *belső diaszpórák* is kialakulhatnak ugyanis, melyek a csoportképző és csoportfenntartó mechanizmusoknak azzal a trendjével szállnak szembe, amiket az „eredeti centrumból periférikus helyre” szétszóródottak köre éltet, s amelyeket az „eredeti szülőföld, őshaza esetleges visszatérési helyeként”

értelmez a kollektív tapasztalat (Clifford 2000). A mozgásosság, határépítés és „a visszatérés konstitutív tabujának távoli jövőbe kitolása” tehát inkább valamifajta nemzetállami normák mentén tételezhető fogalomkörbe tartozik – ezekhez képest például az a hajlékonyság, s olyan fokú alkalmazkodás-képesség, amely nem tapad meg a konkrét helyhez való visszatérés vágyképénél (tehát nem „a visszatérés teleológiájára orientált” – mint James Clifford írja), adott esetben sokkal komplexebb értéktartalmat vél megformálódni akkor, ha a diaszpóra képes marad *saját kultúráját* egy másik helyszínen, más körülmények között is újraalkotni. Illetve: „a kitelepítés, szenvedés, alkalmazkodás vagy ellenállás közös, folyamatos története ugyanolyan fontos lehet, mint egy különleges eredet projekciója. És a diaszpóra diskurzusa szükségképpen módosul, amint lefordítják és adaptálják” (Clifford 2000). Sőt, nemcsak adaptálják, de ki is teljesítik: „Bármilyen purista ideológiák legyenek is, a diaszporikus kulturális formák sosem lehetnek a gyakorlatban kizárólag nacionalisták. Transznacionalista kapcsolatszisztemekbe illeszkednek, amelyek többszörös kötődésből épülnek, és egyszerre rejtik magukban a befogadó országhoz és normáihoz való alkalmazkodást, és a nekik való ellenszegülést” (Clifford u.o.).

Távol álljon tőlem, hogy a politikai pragmatikusságokkal szembeni stratégiák között a lehetségesnél igazságtalanul kiemeltebb szerepet tulajdonítsak a *diaszpóra-létnek*, a diaszpóra-kultúrákat mintegy idealizálva. De szeretném azt a belátást erősíteni, hogy a határképző folyamatok és gyakorlatok közepette (sőt ellenére) korántsem vezetnek folytonos konfliktushoz a különböző kirekesztő és bekebelező politikák. Nem is egy, magát rövid megletelepedés után már „öshonosnak” tekintő népesség eleve úgy jut(ott) letelepedési térhez, hogy onnan kiszorított másokat, akikből diaszpórák lettek, illetve maga a „honkeresés” is gyakorta azért történik, mert „kicsukottá”, kirekesztetté vált egy néptöredék valahol a glóbuszon. Az autochton lét és a migráns- vagy diaszpóra-lét egyaránt igényli a kisebbségi legitimációt, amely valamelyik *többséggel szemben* elnyerhető tér, kedvezmény, terület, funkció mentén rendeződik, s idővel azt is célozza, hogy önálló térhasználat vagy megletelepedés révén *legitim rangot* nyerjenek azok az egyedei, akiknek nem okvetlenül, de eredetileg javarészt egyfajta elidegenített földhöz való tartozása határozta meg hollétét és hovátartozását. Persze érdemes elgondolkodnunk azon is, hogy a feltételezett törzsi, kisvárosi-falusi, etnikai csoportkulturális közösségeken túl, amelyeket valamiért egy másik hegemonia űzött el szerves közegükből, hogyan lesz egyre gyakoribb a migráns egyén típusa, aki máshol él és dolgozik, mint ahol született; városba megy – bár vidéki; külföldre utazik – bár itthon van életvezetési közege; s ingázik – mert munkát csak távolabb kapott... Mindezzel (mondhatnánk) univerzálissá vált a migráció, föl-váltotta a részvétel élményét a szeparáltság, bevándorlók töltik fel a kiüresedő városokat, végtelen létszámú függő tömegre épül az iparosodott gazdaságok rendszere, mobil szolgáltatóra formázott a kortárs életmód megannyi eleme... Vagyis, siránkozni lehet a migráns lét, a kitaszítottság, a száműzöttség állapotán, de lassan már azokat lesz könnyebb definiálni, akik még nincsenek száműzve, akik maguk a bekebelezők, akik funkcionalitása is esetleg csupán attól függ, van-e még kiket kirekeszteniük...

A kollektív száműzöttség, mint a diaszpóra antropológiájának egy későbbiekben elemzésre méltó jelensége, nemcsak arra hívja föl a figyelmet, hogy a kisebbségi, migrációs, vagy diaszpóra-lét közösségek, intézmények, sőt államok kizárási és bekebelezési politikáinak eredménye, hanem arra is, hogy az asszimilációs folyamatok éppúgy szükségképpen relativizálhatók, mint az áttelepült populációk léthelyzetei. Tételezhetjük, hogy léteznek előző hazájukhoz képest idegen vidéken új életformálásra vállalkozó, a saját régi életkörülményeikből kitessékelt közösségek – de ezek olykor pusztán a rövidebb történeti időszakok alapján minősülnek diaszporikusnak, hosszabb időtávon már csak azokhoz képest kizártak, akiket egy másik államalakulat vagy társadalmi milió már bekebelezett. A diaszpóra-lét tehát kevésbé egy határhelyzet, mint inkább a *határátjárások egyik formája*, a *köztesség egyik alakzata*, s alapjában véve „de-territorializált” lényege is csupán az asszimiláltság előzménye, a destruk-

cióból következő másságtudat és kultúramegőrzési kényszer intézménye. A diaszpórák, kirekesztett népcsoportok egyetemes térképe így nemcsak történeti szakadások (sőt szakadékok) színeitől tarkállik, de a kortárs, nemzetek feletti és nemzetek alatti, kultúrák közti és szubkulturális létformák problémakatalógusa is. „A diaszporikus szubjektumok tehát a modern, nemzetek feletti, kultúrák közötti tapasztalat önálló változatai. Így historizálva a diaszpóra nem válhat a modern, komplex vagy pozicionális identitások mestertrópusává vagy alakzatává, amelyeket keresztez és elmozdít a faj, a szex, a nemi szerep, az osztály és a kultúra. /.../ Fontos komparatív kérdések merülnek fel az utazás és lakás eltérő területei körül, a régió (például „a Dél”, mint a diaszporikus elvágódás célpontja), a (neo)koloniális történelem, a nemzeti beolvadás, az osztály, és a nemi szerepek szerint specifikálva” – írja James Clifford is, majd Paul Gilroy „változó azonosságokról” szóló teóriáját ismerteti és összegzi ekképpen: „A tradíció inkább tekinthető folyamatnak, mint célnak, és itt nem arra használjuk, hogy meghatározzunk vele egy elveszett múltat, sem hogy megnevezzük vele a kompenzációnak egy olyan kultúráját, amely helyreállítaná az elérhetőséget. Itt sem áll szemben a modernitással, és nem kell megidéznie üdvözítő, idilli képet festve róla... /.../ A tradíció most már az időt és a teret átszelő törékeny kommunikatív kapcsolatok fogalmi megragadásának egyik módja lett, ami nem a diaszpóra-identitásoknak, hanem a diaszpóra-identifikálásoknak szolgál alapul. Újrafogalmazva tehát a tradíció nem a diaszpóra-kultúrák egy közös tartalmára mutat rá, hanem olyan rugalmas tulajdonságokra, amelyek lehetővé teszik köztük az interkulturális, transznacionális diaszpóra-párbeszédet. /.../ Azonosulások – nem azonosságok, kapcsolatfenntartó aktusok – nem előre adott formák: ez a tradíció részlegesen összekapcsolódó történetek hálózata, a keresztezések állandóan elmozdított és újrakitalált tér-ideje” (Clifford, i.m.).

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

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

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

Irodalom

- Appadurai, Arjun 2001 A lokalitás termelése. *Regio*, 3:9.
- Bakk Miklós – Bodó Barna 2003 *Státusdiskurzus*. Temesvár, Szórvány Alapítvány.
- Barth, Fredrik 1996 Régi és új problémák az etnicitás értelmezésében. *Regio*, 1:3-25.
- Bourdieu, Pierre 1985 Az identitás és a reprezentáció. *Szociológiai Figyelő*, 1:7-22.
- Clifford, James 2000 Diaszpóra. *Magyar Lettre Internationale*, 39.
- Geertz, Clifford 1994 A „bennszülöttek szemszögéből”. In *Az értelmezés hatalma*. Századvég, Budapest, 200-216.
- Geertz, Clifford 1994(a) A forradalom után: A nacionalizmus sorsa az új államokban. In *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég Kiadó, 104-125.
- Geertz, Clifford 1994(b) Primordial Loyalties and Standing Entities: Anthropological Reflections on the Politics of Identity. *Public Lectures 7.*, Collegium Budapest.
- Geertz, Clifford 1998 Az identitás politikájáról. *Magyar Lettre Internationale*, 31. Elektronikus forrás:
<http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre31/geert.htm>
- Geertz, Clifford 2001 Darabokból álló világ (A kultúra és a politika térképének megváltozása). *Magyar Lettre Internationale*, 49. (nyári) szám
- A.Gergely András 2003 Kisállam nem állam? Interkulturális átmenetek és multikulturális divergenciák a kisállamok uniós csatlakozási folyamatában. In Hülvely István szerk. *Kisállamok a globalizálódó nemzetközi rendszerben*. MTA PTI, Európa Tanulmányok 7., Budapest, 78-124.

- Kapuscinski, Ryszard 1999 A migráció mint életstratégia. *Magyar Lettre Internationale* 33. (nyár), 24-26
- Kilani, Mondher 2003 Az etnológia paradoxona. *Anthropolis, kulturális antropológiai folyóirat*, kézirat (fordítás), megjelenés alatt.
- Kjosszev, A. 2000 Megjegyzések az önkolonizáló kultúrákról. *Magyar Lettre Internationale* 37 (nyár), 7-10.
- Kovács Éva 2003 Etnicitás vagy etnopolitika? Bizonytalanságok az etnikai identitás értelmezései körül. In Bárdi Nándor – Fedinec Csilla szerk. *Etnopolitika*. TLA, Budapest, 43-56.
- Kovács Éva 2004 Előszó. In ugyanő szerk. *A gazdasági átmenet etnikai tájképei*. PTE-BTK Kommunikációs Tanszék – Regio Könyvek, TLA Budapest, 7-17.
- Lévi-Strauss, Claude 1999 *Faj és történelem*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Lucassen, Leo 2002 A cigányok történelme nem csak üldöztetések és áldozattá vált emberek története. Kende Ágnes interjúja. *Amaro Drom*, 04, hálózati forrás: www.amarodrom.hu/archivum/2002/04/12.html
- Niedermüller Péter 1999 Etnicitás és politika a késő modern nagyvárosokban. *Replika*, 38. Elektronikus változat: <http://www.c3.hu/scripta/scripta0/replika/honlap/>
- Papp Richárd 2003 *Etnikus vallások a Vajdaságban?* MTA Kisebbségkutató Intézete – Gondolat Kiadói Kör, Budapest
- Salat Levente 2001 *Etnopolitika a konfliktustól a méltányosságig*. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 200-219.
- Sik Endre 2000 Kezdetleges gondolatok a diaszpóra fogalmáról és hevenyészett megfigyelések a diaszpórakoncepció magyar nézőpontból való alkalmazhatóságáról. In Sik Endre – Tóth Judit szerk. *Diskurzusok a vándorlásról*. MTA PTI, Budapest. Elektronikus forrás: <http://menedek.hu/docs/diskurzusok/08.pdf>
- Szabó Zoltán 1999 *Diaszpóranemzet*. Osiris, Budapest.
- Varró Zsuzsa 2003 Összetéveszthetetlen hasonlóság. Az etnikai identitás és a hagyományokhoz való viszony a budapesti kurd közösségben. In A.Gergely András – Papp Richárd szerk. *Kisebbség és kultúra. Antropológiai tanulmányok I.* MTA – ELTE – Könyv Kiadó, Budapest, 202-211.
- World Directory of Minorities*. 1997 Edited by the Minority Rights Group International.