Szerkesztőség

Szepessy Péter (főszerkesztő)

Urbán Anna, Sivadó Ákos

Graholy Éva (szerkesztőségi titkár)

Szabó-Tóth Kinga (felelős szerkesztő)

Kiadó

Miskolci Egyetem, Bölcsésztudományi Kar,

Szociológiai Intézet

Felelős kiadó: Szabó-Tóth Kinga

A szerkesztőség címe:

Miskolci Egyetem, BTK, Szociológiai Intézet

3515, Miskolc-Egyetemváros

Graholy Éva

Telefon: (46) – 565111/2184

email: boleva@uni-miskolc.hu

ISSN 2062-204X

A nyomás és kötés a Z-Press Kiadó és Digitális Nyomdában készült.

A lap megrendelhető a szerkesztőség címén, vagy a megadott email címen.

Tartalom

Elmélkedő

Farkas Zoltán: A társadalmi erő fogalmának értelmezései……4

Látlelet

Varga Andrea – A. Gergely András: Sodródások
az átmenetben - különbségalkotás és újgyarmatosítás
napjaink Magyarországán……26

Papp Z. Attila: Az etnocentrizmus szerkezete
kisebbségben (a Kárpát Panel 2009 erdélyi fókuszcsoport
beszélgetései alapján)……64

Kisdi Barbara: A születés nézőpontjai.
Az otthonszülés antropológiai értelmezése……107

Módszertani kalandozások

Göncző Viktor: Durkheim tudományfölfogása és
„a vallási élet elemi formái”……125

Szendrő Zoltán: A mintavételi hibákkal
kapcsolatos fogalmak I. ……137

Kultúrák - Nézőpontok

Kállai Gyöngyi: A normalitás tébolya
avagy “Deviancia és fejlődés a 21. században”……158

Kürti László: Média, primitivizmus és rasszizmus
Hollywoodban – Az Avatar sikertelensége……180

Zsolt Péter: A csupaszmajom öltözködik
- A divat a szexuális evolúció nézőpontjából……198

Osváth Andrea: Kommunikáció – Internet- Stílus……213

Farkas Zoltán

A társadalmi erő fogalmának értelmezései

E tanulmányban röviden áttekintjük és tipizáljuk a szociológiai irodalomban használatos erőfogalmakat, és e fogalmak azon sajátosságait emeljük ki a tipizálás szempontjaiként, amelyek egyben jelzik az erőfogalom főbb problémáit is. Először azt hangsúlyozzuk, hogy a szociológiai irodalomban elfogadott erőfogalmak általában véve fenomenalista jellegűek; és abból a szempontból különböztetjük meg a jellemző felfogásokat, hogy milyen jelenséget értelmeznek az erő megjelenési formájaként. Ezt követően az erő, illetve az erő megjelenési formájának tekintett jelenség időbeli tartama szerint teszünk különbséget az erőfogalmak között. Majd azzal a kérdéssel foglalkozunk, hogy a különböző felfogások képviselői az emberközi képességekhez viszonyítva hogyan értelmezik a társadalmi erő fogalmát. Végül a két- vagy többoldalú és a kizáró jellegű erőfogalom problémájára világítunk rá.

I. Az erő megjelenési formái

I.1. Az erőfelfogások fenomenalista jellege

A társadalmi erő meglehetősen sokértelmű fogalmának jelölésére a magyar nyelvű társadalomtudományi irodalomban általában a hatalom kifejezést használják. Mi azonban különbséget teszünk a társadalmi erő és a hatalom fogalma között, amelyek közül a társadalmi erő az általánosabb fogalom. Tehát amikor a következőkben erőről vagy társadalmi erőről beszélünk, tulajdonképpen ugyanarra a valóságos létezőre gondolunk, amelyet a magyar nyelvű társadalomtudományi irodalomban általában hatalomnak neveznek.1 Amikor ebben a tanulmányban a különböző

[1] A mi terminológiánk szerint az erő kifejezésnek az angol nyelvben a „power", a hatalom kifejezésnek az „authority" felel meg. Egyes szerzők esetenként hasonló értelemben használják az erő vagy az erőviszony kifejezést. (Lásd pl.: Ferge 1982: 37; Sajó 1988: 80-81; Szalai 2001: 251, 253) Az angol nyelvű társadalomtudományi munkák magyar nyelvű fordításaiban azonban a „power" kifejezést általában hatalomnak fordítják. Az „authority" kifejezést viszont egyaránt fordítják hatalomnak, tekintélynek, uralomnak, esetleg autoritásnak vagy dominanciának. Az is előfordul például, hogy az egyik mondatban az „authority" kifejezést hatalomnak, a következő mondatban a „power" kifejezést szintén hatalomnak fordítják. (Lásd pl.: Parsons–Shils 1962B: 230; ford. Parsons–Shils 1988: 32) Ugyanez egy másik munkában: az „authority" kifejezés rendre

felfogásokat tárgyalva az erő kifejezést használjuk, az adott felfogások szerint ezen akkor is társadalmi erőt kell érteni.

Az erő fogalmának társadalmi értelemben vett felhasználása és a mai felfogások gyökerei legalább Thomas Hobbesig, a tizenhetedik századi angol politikai gondolkodóig visszavezethetők (Ehhez lásd: Clegg 1989: 21-38). A társadalmi erő fogalma hagyományosan főleg a strukturalista szemléletmódot képviselő, valamint a strukturalista és a racionalista szemléletmód határán értelmezhető szociológiai elméletekben, illetve társadalomelméletekben formálódott. A modern szociológiai elméleteket tekintve, e fogalom fontos szerepet tölt be például a konfliktuselméletekben, az elitelméletekben vagy a neomarxista elméletekben. A hagyományosan kialakult felfogások szerint a társadalmi erők és a társadalmi erőviszonyok objektív, illetve tényszerű létezők, amelyeket a társadalmi környezet határoz meg. Ezek az erőfelfogások a strukturalista szemléletmód alapelveinek felelnek meg, és nehezen egyeztethetők össze a normativista, a kreativista és a racionalista szemléletmód alapelveivel.[2] Azonban azok a jelenségek, illetve a jelenségek azon vonatkozásai, amelyek magyarázatára a strukturalista szemléletmódban az erőfogalom látszik alkalmasnak, a valóságban kétségtelenül léteznek, és más szemléletmódok egyes képviselői is az erő adott szemléletmódnak megfelelően értelmezett fogalmát látják alkalmasnak a társadalmi jelenségek bizonyos vonatkozásainak a magyarázatára vagy leírására.

Az erő fogalma a társadalmi jelenségek magyarázatában általában formailag, illetve látszólag oksági magyarázatokban, meghatározott jelenségek okaként szerepel (Ball 1978; Clegg 1989: 39-46). Az oksági magyarázatnak eleget kell tennie a logikai függetlenség követelményének, ami azt jelenti, hogy az ok és az okozat között nem lehet közvetlen logikai kapcsolat (Hume 1973: 37-120; Wright 1987: 120-122). Tehát, ha az erő fogalmát a társadalmi jelenségek magyarázatában e jelenségek okaként értelmezzük, az erő fogalmát meg kell tudnunk határozni az adott jelenségekre történő hivatkozás nélkül is.

A szociológiai, illetve a társadalomtudományi irodalomban használatos erőfogalmak azonban – legalábbis ismereteink szerint – a logikai függetlenség követelményének nem tesznek eleget, és mi ezt tartjuk az erőfelfogások legfőbb problémájának. *A szociológiai irodalomban elfogadott erőfogalmak általában véve fenomenalista jellegűek, ami abban jut kifejezésre,*

---

hatalomnak, majd a „power" kifejezés szintén hatalomnak van fordítva. (Coleman 1990: 300, 311; ford. Coleman 1994: 99, 112; valamint Coleman 1990: 314; ford. Coleman 1994: 117) Itt azonban tulajdonképpen nem fordítási problémákról van szó, a különböző kifejezések megválasztásának a problémája mögött az adott fogalmak sokértelműségének és homályosságának a problémái húzódnak meg, amelyekkel a fordítók is szemben találják magukat.

[2] A szociológiai szemléletmód fő típusairól lásd: Farkas 2010: 32-53.

hogy külső megjelenési formájára, illetve feltételezett következményére hivatkozva határozzák meg a társadalmi erő fogalmát.

A megjelenési formák vagy következmények megadásán túl a társadalmi erő fenomenalista meghatározásaiban maga az erő tartalma szerint tulajdonképpen meghatározatlan, például „az a képesség", „az a lehetőség", „olyan társadalmi viszony" stb. marad; az adott képesség, lehetőség vagy viszony következetes kifejtése nélkül.

A fenomenalista erőfogalom a társadalmi jelenségek oksági magyarázatára nem alkalmas, csak a társadalmi jelenségek fenomenalista, illetve diszpozíciós magyarázatát és leírását teszi lehetővé. Ennek ellenére, mint említettük, a fenomenalista erőfogalommal általában formailag oksági magyarázatokban találkozhatunk, amelyek azonban csupán látszólagos oksági magyarázatok, mivel logikailag önmagukba közvetlenül visszatérő összefüggéseket tartalmaznak.

Tegyük fel például, hogy a következő kérdésre keressük a választ: miért képes egy adott egyén vagy csoport befolyásolni egy másik egyén vagy csoport cselekvéseit? A kézenfekvő válasz szerint azért, mert az előbbi társadalmi erővel rendelkezik az utóbbival szemben. E magyarázatban tehát az erőt formailag az adott jelenség, azaz a másik fél befolyásolásának okaként is felfoghatjuk. Valójában azonban csupán az adott jelenség leírásáról, illetve diszpozíciós magyarázatáról van szó, ha a szóban forgó fogalom fenomenalista meghatározásának értelmében „a társadalmi erő egy adott egyén vagy csoport képessége vagy lehetősége mások cselekvéseinek a befolyásolására".

Ahogyan általában a fenomenalista magyarázatokban (Farkas 2010: 60-62), a különböző erőfelfogások képviselői általában feltérképezik azokat a tényezőket is, amelyek a társadalmi erő fogalmával jelölt és látszólag az ok szerepét betöltő létező feltételezett meghatározó tényezőit képezik. Ezeket a meghatározó tényezőket többnyire erőforrásoknak nevezik a szociológiai irodalomban. Az úgynevezett erőforrások és a társadalmi erő, illetve az erőforrások és a következménynek tekintett társadalmi jelenség közötti összefüggések azonban tulajdonképpen ismeretlenek, és ezen ismerethiány áthidalására szolgál az erő fenomenalista fogalma.

I.2. Az erőfelfogások az erő megjelenési formái szerint

I.2.1. Az interaktív erőfelfogás

A társadalmi erő különböző felfogásai tehát általában megegyeznek abból a szempontból, hogy az erő megjelenési formájának, illetve

következményének a megadásával határozzák meg az erő fogalmát. Tipizálásunk első szempontja így az, hogy mi az a következmény, illetve jelenség, amelyhez az erő fogalmát kötik, és az erőfogalom problémái is elsősorban e szemponthoz kapcsolódnak. Abból a szempontból, hogy az egyes felfogások milyen jelenséget értelmeznek az erő megjelenési formájaként, következményeként, megkülönböztetjük: (l) az interaktív, (2) a reflexív és (3) az integratív erőfogalmat. (1. ábra)

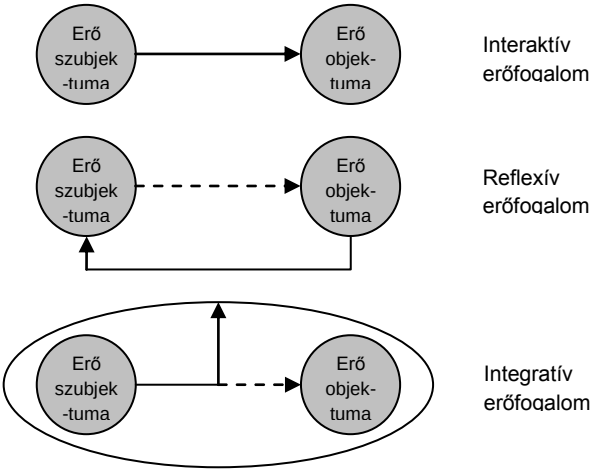
Az interaktív erőfogalom értelmében a társadalmi erő a szubjektum hatása vagy befolyása a másik félre, illetve a szubjektum képessége vagy lehetősége arra, hogy hatással vagy befolyással legyen egy másik egyénre vagy csoportra mint objektumra. Itt arra az erőfelfogásra gondolunk, amelyet egyes szerzők az erő mint hatóerő felfogásnak neveznek (Ball 1988B). Az e típusba sorolható definíciók az erőt az egyének és csoportok között megfigyelhető kölcsönhatásként vagy a másik félre történő ráhatásként, illetve ennek lehetőségeként vagy képességeként határozzák meg. E felfogások egy része az erő ismertetőjegyének tekinti a kényszerítés lehetőségét, illetve a másik fél engedelmességét, a hatás szándékoltságát és eredményességét is.

A szóban forgó felfogásnak felel meg Dahl sokat idézett meghatározása: „*A* erővel rendelkezik *B* felett olyan mértékben, amilyen mértékben el tudja érni, hogy *B* tegyen meg valamit, amit egyébként nem tenne meg.” (Dahl 1957: 202-203) E meghatározás szerint fontos kérdés, hogy mit tenne *B*, ha *A* nem rendelkezne vele szemben erővel, mivel ehhez képest értelmezhető az erő (Pfeffer 1981: 4; Ailon 2006). Interaktív fogalomként határozza meg Wrong is az erő fogalmát: „Az erő bizonyos személyeknek az a képessége, hogy szándékos és előre látott hatásokat fejtsenek ki másokra.” (Wrong 1979: 2) E felfogásban az erő azonos a szándékolt és hatékony hatással vagy befolyással. Ha az erő alkalmazása nem sikeres, azaz ha az erő szubjektuma nem volt képes szándéka szerint hatni a másik félre, nem beszélhetünk erőről (I. m.: 5-6). A magyar szociológia irodalomból így értelmezhető például Kulcsár Kálmán felfogása: „Hatalom (itt értsd: erő – F. Z.) minden olyan viszony, amelyben meghatározott személynek vagy személyeknek lehetőségük van arra, hogy más emberek magatartását sikeresen befolyásolják, illetőleg, hogy őket engedelmességre késztessék.” (Kulcsár 1987: 142-143)

Interaktív fogalomként értelmezi Foucault is az erő fogalmát: Az erő (a fordításban: hatalom – F. Z.) adott egyének cselekvési módjának hatása másokra, az erő gyakorlása mások lehetséges cselekvéseire ható cselekvések összessége. Az erő „lehetőségmezőre hat, ahol a cselekvő alanyok viselkedése megnyilvánul: ösztönöz, előidéz, eltérít, megkönnyít, nehezít, kitágít, korlátoz,

többé-kevésbé valószínűsít, határesetben kényszerít vagy akadályoz, de mindenkor egy vagy több cselekvő alanyra ható cselekvést jelent, mindaddig, amíg ezek cselekszenek vagy képesek a cselekvésre." (Foucault 2000: 474)

Foucault felfogása szerint az erő megjelenhet az erővel, illetve az erő megnyilvánulásával szembeni ellenállás formájában is, tehát az ellenállás formáinak és mértékének az elemzése révén közelebb juthatunk az erő megértéséhez (I. m.: 466-467).



1. ábra: Az erőfogalom típusai az erő megjelenési formája szerint

A szóban forgó interaktív erőfelfogásra vonatkoztatható az, ahogyan Lukes megkülönbözteti egyrészt az egydimenziós erőfelfogást, amely szerint az erő a döntéshozatalban – és ezáltal mások cselekvéseinek befolyásolásában – és a szándékok, illetve preferenciák megfigyelhető konfliktusában nyilvánul meg. Másrészt a kétdimenziós erőfelfogást, amely szerint az erő nemcsak a döntéshozatalban, hanem bizonyos döntések elmulasztásában is megnyilvánulhat; és az erővel rendelkező fél és a másik fél közötti konfliktusok nem mindig nyilvánvalóak, hanem gyakran rejtettek. Végül az általa képviselt háromdimenziós erőfelfogást, amely szerint az erő hatása nem mérhető fel teljes terjedelmében, ha a hatás felmérésében csak az erő objektuma által felismert vagy cselekvések formájában megjelenő érdekekre vagyunk tekintettel. Az erő hatásainak felmérésében figyelembe kell venni az

erővel rendelkező fél hatását a másik fél mint objektum „valós érdekeinek" egészére; ezen érdekekbe beleértve a másik fél által nem felismert és cselekvések formájában nem megjelenő érdekeket is (Lukes 1974: 16-33).

I.2.2. A reflexív erőfelfogás

A megjelenési forma szerinti második típust reflexív erőfogalomnak nevezzük. Az elnevezés arra utal, hogy egyes szerzők a szóban forgó fogalom meghatározásában nem az erő objektumára gyakorolt hatásra helyezik a hangsúlyt, hanem a szubjektum által a másik félre gyakorolt hatást a szubjektumra, annak céljaira, érdekeire, szándékaira vonatkoztatják vissza.

A reflexív erőfogalom értelmében a társadalmi erő a szubjektum saját érdekeinek, céljainak bizonyos mértékű megvalósítása, illetve a saját érdekek, célok megvalósításának a képessége vagy lehetősége. Max Weber gyakran idézett meghatározása szerint: „Minden olyan esetben erőről (az idézett szövegben: hatalomról – F. Z.) beszélünk, ha egy társadalmi kapcsolaton belül van rá esély, hogy valaki a saját akaratát az ellenszegülés ellenére is keresztülvigye, függetlenül attól, hogy min alapszik ez az esély." (Weber 1987: 77) A reflexív erőfogalom más megfogalmazásban: „Amikor *A* személy képes megszerezni azt, amit akar, *B* és *C* személyek ellenállásával szemben is, valószínűleg feltételezzük, hogy *A* személy erővel rendelkezik." (Vanfossen 1979: 137) Hasonló értelemben: „az erő adott társadalmi cselekvő képessége arra, hogy legyőzze az ellenállást a kívánt tárgy vagy eredmény elérésében." (Pfeffer 1981: 2) Perrow meghatározása szerint: „az erő személyeknek vagy csoportoknak arra való képessége, hogy a maguk számára értékes javakat (outputs) szerezzenek egy olyan rendszerből, amelyben más személyek vagy csoportok ugyanezen javak megszerzésére törekszenek, vagy inkább más javak irányában használnák fel erőfeszítéseiket." (Perrow 1994: 282) Mann szerint: „Az erő (a fordításban: hatalom – F. Z.) legáltalánosabb értelemben képességet jelent célok követésére és elérésére az adott környezet meghódítása útján." (Mann 1986: 6; ford. 2000: 596)

Úgy tűnik, hogy az erő reflexív felfogását tükrözi Crespi meghatározása is, amely szerint az erő olyan funkció, amely engedi vagy lehetővé teszi a szubjektum számára a meghatározottság és a meghatározatlanság közötti viszony sajátos ellentmondásainak a kezelését (Crespi 1989: 99). Giddens „strukturálódás elméletében" az erő fogalma interaktív és reflexív fogalomként egyaránt értelmezhető. E felfogás szerint az erő a cselekvés képessége: „Képesnek lenni cselekedni azt jelenti, képesnek lenni beavatkozni a világba vagy tartózkodni ilyen beavatkozástól, azzal a hatással, hogy befolyásolunk bizonyos folyamatokat és állapotokat. Ez

feltételezi, hogy cselekvőnek lenni annyit jelent, mint képesnek lenni felvonultatni (...) az okozati erők sorozatát, beleértve azokat az erőket, amelyek a mások által felvonultatott erőket befolyásolják." (Giddens 1984: 14)

A korábban tárgyalt interaktív erőfogalmat is problematikusnak tartjuk, amennyiben fenomenalista fogalomról van szó, a reflexív erőfogalomhoz azonban ehhez képest újabb probléma társul. *A reflexív erőfelfogásban benne rejlik vagy kifejeződik az a – a valóságot nagymértékben leegyszerűsítő – feltételezés, hogy a másokra gyakorolt hatás, illetve befolyás lényegében meghatározza azt, hogy egy adott egyén vagy csoport milyen mértékben valósíthatja meg érdekeit, céljait.*

Márpedig ez a magától értetődőnek tűnő feltételezés nagyrészt nem fedi a valóságot. Itt nem térünk ki állításunk részletes alátámasztására, csupán röviden utalunk a következő gondolatmenettel arra, hogy – ha csak az érdekeket és a társadalmi erőket vesszük figyelembe – a mások cselekvéseire való hatáson, illetve mások cselekvéseinek a befolyásolásán túl a másokhoz fűződő érdekviszonyok is alapvetően meghatározzák azt, hogy egy adott egyén vagy csoport milyen mértékben érvényesítheti érdekeit.

Az érdekérvényesítés mértéke közvetlenül nyilvánvalóan függ a vizsgált egyén vagy csoport cselekvéseitől is, döntően mégis az határozza meg, hogy mások cselekvései milyen mértékben alakulnak a szubjektum érdekeinek megfelelően. Mások cselekvései viszont lényegében két tényezővel összefüggésben alakulhatnak a szubjektum érdekeinek megfelelően: (1) a szubjektumnak aktuálisan lehetősége van másokat úgy befolyásolni, hogy a szubjektum érdekeinek megfelelően cselekedjenek; (2) mások cselekvései a szubjektum szándékától függetlenül alakulnak a szubjektum érdekeinek megfelelően, tehát anélkül, hogy a szubjektum hatna rájuk. Az elsőként említett összefüggésben általában a vizsgált egyén vagy csoport interaktív erőfogalommal jelölt képességéből magyarázhatjuk, hogy mások a szubjektum érdekeinek megfelelően cselekedtek, a második összefüggésben azonban az érdekviszonyokból és mások erőiből. A valóságban e két tényező természetesen többnyire egybeolvadva jelentkezik és szétválasztásuk csak analitikusan lehetséges. Tehát csak az érdekeket és az erőket figyelembe véve is összetettebb az a mechanizmus, amely az érdekérvényesítés mértékét meghatározza, mint ahogyan az a reflexív erőfogalomból kitűnik.

I.2.3. Az integratív erőfelfogás

Az adott társadalmi csoport, illetve társadalom egészének a rendezett működésére magyarázatot kereső integratív erőfelfogás az eddig tárgyalt

felfogásokhoz képest még összetettebb jelenséghez köti az erő fogalmát, és ezáltal az integratív erőfelfogás még inkább csak fenomenalista felfogás lehet.

Az integratív erőfelfogás szerint a társadalmi erő adott egyén vagy csoport olyan képessége, amely egy adott társadalmi csoport, illetve társadalom rendezett egységét biztosítja. Az erő fogalmának ilyen értelmezése a társadalom egészének a rendezett működését végső soron valamiféle diszpozícióra mint erőre vezeti vissza.

A szóban forgó erőfelfogás legjellemzőbb képviselője Parsons, aki alapvetően arra a problémára keresi a választ az erő fogalmának a felhasználásával, hogy hogyan lehetséges a társadalmi rend. Az erőt olyan képességként fogja fel, amely hozzájárul a rendhez és a társadalom rendezett egységéhez. Az alábbiakban röviden arra mutatunk rá, hogy Parsons hogyan kísérli meg az erő fogalmát beilleszteni normativista rendszerelméletébe.

Parsons felfogásában az erő a politikai alrendszer általánosított médiuma, amely a politikai cserefolyamatokban a hatékonyság mint releváns érték megítélésére és érvényesítésére szolgál (Parsons 1967: 301, 303; ford. 1988: 41-42). E felfogás szerint: „Az erő tehát olyan általánosított képesség, amely egy kollektív szervezet rendszerében biztosítja a kötelezettségek teljesítését a rendszer egységei által, amikor is a kötelezettségek legitimáltak arra vonatkozóan, hogy befolyásolják a kollektív célok elérését, és amikor ellenállás esetén valószínű a negatív szituatív szankciók révén való kikényszerítés, függetlenül a kényszerítés konkrét módjától." (I. m.: 308, ford. 47)[3]

A szóban forgó szerző felfogása szerint akkor beszélhetünk erőről, egyrészt ha a felhasznált képesség általánosított, illetve szimbolikus. Nem erőről van szó, ha egyszerűen a testi erőszak (force), a közvetlen kényszerítés biztosítja az engedelmességet (Parsons 1967: 308; ford. 1988: 47). Másrészt az erő legitimációt feltételez, a közvetlen kényszerítés legitimitás és igazolás nélkül nem tekinthető az erő gyakorlásának. Ilyen értelemben az erő a kollektív hatékonyság szempontjából értékkel rendelkező kötelezettség teljesítésének elősegítésére szolgál. A kötelezettség teljesítője olyan elvárásokhoz jut, hogy más vonatkozásokban és más alkalmakkor bizonyos kötelezettségeket hívhat le más felek részéről (I. m.: 309; ford. 48).

Harmadrészt, az erőt a kényszer általános médiumának tekinthetjük, az erő magában foglalja az erővel rendelkező félnek azt a képességét, hogy a másik fél ellenállása esetén erőszak alkalmazásával kényszerítse ki a kötelezettségek teljesítését. Azonban az erőszak alapvetően mint végső elrettentő eszköz kap szerepet, amely különösen hatékony olyan esetekben, amikor azok az

[3] Az idézet a magyar fordítástól részben eltér.

eszközök, amelyek intézményesen szabályozottak, nem hatékonyak (Parsons 1967: 312-313; ford. 1988: 51). Parsons szerint az olyan rendszer, amelyben az erőszakkal való fenyegetés az egyetlen negatív szankció, igen primitív, az erőszak túlságosan durva eszköz ahhoz, hogy az összetett kollektivitásokban közvetítőként működhessen. Az erővel rendelkező félnek a közvetlen kényszerítés alkalmazására való hajlandósága arra készteti az alárendelteket, hogy levonják a következtetéseket arra vonatkozóan, hogy a kötelezettségek kötelezőek. Azonban ahhoz, hogy az erő általános médiumként működhessen és az erőforrásokat hatékonyan mozgósítsa, legitimitással kell rendelkeznie, tehát bizonyos tekintetben az elfogadásának önkéntesnek kell lennie (I. m.: 313-314; ford. 52-53).

„Ily módon *A*-nak *B* fölötti ereje, legitimizált formában, *A*-nak mint a kollektív folyamatban szereplő döntéshozó egységnek az a »joga«, hogy *B*-vel szemben elsőbbséget élvező döntéseket hozzon a kollektív működés egészének hatékonysága érdekében." (Parsons 1967: 318; ford. 1988: 56) A szóban forgó szerző máshol így fogalmaz: „Az erőt úgy definiáljuk, mint azt a képességet, hogy valaki olyan döntéseket hozhat és tehet tartós érvényűvé, amelyek kötelezőek a vonatkozó kollektivitásra és annak tagjaira, amennyiben státusaikból a döntések alá eső kötelezettségek következnek." (Parsons 1971: 17; ford. 2000: 50)

Parsons normativista rendszerelméletében az itt röviden ismertetett erőfogalom idegen fogalom, amely ellentmond az általa képviselt normativista szemléletmód előfeltételezéseinek. Rendszeres elméletében Parsons eleve feltételezi a tökéletesen szocializált egyéneket, akiknek szükségletük irányul arra, hogy a kulturális értékeknek és szabályoknak megfelelően cselekedjenek, és eleve azoknak megfelelően cselekszenek. E felfogás szerint tehát a társadalomban nincs szükség olyan értelemben vett erőre, amely magában foglalja a testi erőszak alkalmazásának a képességét.

Az értékektől és a szabályoktól való eltérés problémáját és ezzel összefüggésben az erő szerepét tehát Parsons csak az elmélet eklektikus, logikailag következetlen szintjén tudja figyelembe venni. Általa korábban kifejtett felfogás szerint a kölcsönhatások egyensúlya akkor bomlik fel és akkor alakul ki deviancia, ha az egyének – az elmélet előfeltételezéseivel szemben, a valóságban – a szocializáció folyamán nem tanulták meg az elvárásoknak megfelelő irányultságokat, ha az adott szituációkban új tanulási problémák merülnek fel, vagy ha megváltozott a cselekvők személyisége (Parsons 1951: 205-206, 233-234). A valóságban a devianciára irányuló hajlandóság igényli a társadalomban az olyan erőt, amely aktuálisan lehetőséget nyújt „a negatív szituatív szankciók révén való kikényszerítésre"

és végső soron a testi kényszerítés alkalmazására. Tehát Parsons megkísérli az erő hagyományosan értelmezett fogalmát bizonyos változtatásokkal beilleszteni normativista rendszerelméletébe, de a két felfogás az elmélet elvont szintjén összeegyeztethetetlen, így az erő fogalmát idegen fogalomként határozza meg.[4]

Itt teszünk röviden említést Habermas erőfelfogásáról. Habermas kommunikatív cselekvéselméletében az erő egyik rendszerképző médium, tehát fontos fogalom. „Habermas azonban mintha magától értetődő és elemzésre nem szoruló kategóriának tekintené az erőt (az idézett szövegben: hatalmat – F. Z.), amely egyszer csak megjelenik mint rendszerképző médium, és mint magától értetődő alapfogalom…" (Némedi 2008B: 91). Habermasnál az erő fogalmának az elhanyagolása összefügg az említett szerző alapvetően normativista-kreativista szemléletmódjával, amelynek nem felel meg a társadalmi erő hagyományosan kialakult fogalma.

Megítélésünk szerint a társadalom egészének működésére vonatkoztatva meghatározni az erő – önmagában meghatározatlan, azaz fenomenalista – fogalmát, végső soron nem jelent mást, mint a társadalom egészének működését valamiféle diszpozícióra visszavezetni. Ily módon egy olyan normatív erőfogalomhoz jutunk, amely kévéssé alkalmas a társadalom rendezett működésének magyarázatára, de még kevésbé alkalmas a társadalom viszonylag rendezetlen működésének a magyarázatára. Természetesen valóságos az a probléma, amelynek megoldására az integratív erőfogalom szolgálna. Úgy gondoljuk azonban, hogy amennyiben egy adott társadalom működését egy átfogó fogalom segítségével kívánjuk magyarázni, e magyarázó funkciót olyan fogalom töltheti be hatékonyan, amelyet tartalmilag a következményeiként értelmezett jelenségektől függetlenül határozunk meg.

Az interaktív erőfogalom tehát egy viszonylag egyszerű társadalmi jelenség magyarázatára szolgál; ehhez képest összetettebb az a jelenség, amelyre a reflexív erőfogalom vonatkozik. Az integratív erőfogalom képviselői viszont már a társadalom egészének a rendezett működésére keresnek magyarázatot a szóban forgó fogalom segítségével. Minél összetettebb az a társadalmi mechanizmus, amely létrehoz, illetve meghatároz egy adott társadalmi jelenséget, a fenomenalista fogalom által nyújtható fenomenalista, illetve diszpozíciós magyarázat annál problematikusabb, mivel ugyanazon címkével lát el lényegük szerint különböző jelenségeket. Így annál nagyobb igény jelentkezik a fenomenalista magyarázatot lehetővé tevő fogalom

[4] Az elmélet rendszeres és rendszertelen, valamint elvont, engedményes és eklektikus szintjének a megkülönböztetéséről lásd Farkas 2010: 80-86.

kiváltására, a differenciálatlan fogalom olyan összetett fogalomrendszerrel való helyettesítésére, amely alkalmas az adott jelenséget létrehozó, illetve meghatározó mechanizmus leképezésére is.

II. Az erő tartóssága, forrása és szimmetrikussága

II.1. A szituatív és a képesség jellegű erőfelfogás

Az interaktív erőfelfogás tehát az erőt közvetlenül az emberek közötti hatásként vagy befolyásként értelmezi. Ugyanakkor elvileg a reflexív és az integratív erőfelfogás sem mond ellent annak, hogy az erő elemi vagy közvetlen megjelenési formája a hatás vagy befolyás. Tipizálásunk következő szempontja az, hogy időben milyen terjedelmű az a hatás vagy befolyás, amelyet bizonyos szempontból erőként értelmezhetünk. A hatás időbeli tartama szerint megkülönböztetjük a szituatív és a képesség jellegű erőfogalmat. E megkülönböztetés tulajdonképpen fedi a más szerzők által úgynevezett aktuális és potenciális erőfogalom közötti különbségtételt (Vö.: Wrong 1979: 6-10).

A szituatív erőfelfogás képviselői egy-egy konkrét cselekvéshez vagy kölcsönhatáshoz kötik a társadalmi erő fogalmának a jelentését. E fogalom csupán annak a kifejezésére szolgál, hogy a kölcsönhatások során éppen melyik fél hatása, szándéka, érdeke érvényesült.

Tehát a szituatív felfogás szerint az egyik pillanatban esetleg az egyik félnek van ereje a másikkal szemben, a másik pillanatban már fordítva. A szituatív erőfogalom tehát a végletekig viszi e fogalom fenomenalista jellegét, és a cselekvések, hatások és kölcsönhatások puszta leírására alkalmas. Az individualista szemléletmódnak, illetve ezen belül a kreativista és a racionalista szemléletmódnak elvileg a szituatív erőfelfogás felel meg, amely szerint az erők nem tartós képességek, hanem a mindenkori szituációkban esetlegesen formálódnak.

A szituatív erőfelfogás azonban viszonylag kevéssé elfogadott, az erő fogalmát többnyire olyan értelemben használják a szociológiai irodalomban, amelyet képesség jellegű erőfelfogásnak is nevezhetünk. *A képesség jellegű erőfelfogás szerint a társadalmi erő tartós képesség.* Ilyen értelemben ha egy egyén vagy csoport erővel rendelkezik egy másik egyénnel vagy csoporttal szemben, az előbbi tartósan képes befolyásolni az utóbbi cselekvéseit, illetve saját vagy a társadalom érdekeit, céljait tartósan képes megvalósítani.

E felfogás szerint az erő olyan képesség, amely egy adott időpontban nem feltétlenül jelenik meg nyilvánvaló formában. Például Wrong felfogásában az erő tulajdonképpen potenciális, egyrészt olyan értelemben, hogy valaki rendelkezhet erővel akkor is, ha nem érdekelt a gyakorlásában és az adott időpontban nem gyakorolja. Feltételezve, hogy nincs okunk kételkedni abban a képességében, hogy gyakorolni fogja azt a jövőben, ahogyan azt a múltban tette. Másrészt az erőforrások vagy eszközök lehetnek rejtettek is, amikor az erő által érintett objektum nem tud ezekről az eszközökről (Wrong 1979: 125).

Az erő Beetham szerint is tartós képesség: „Ha arról beszélünk, hogy valaki erővel rendelkezik valakivel szemben, ez általában folyamatos kapcsolatot foglal magában, amelyben a lényegi szankció mindig jelen van." (Beetham 1991: 44-45) Ami azonban nem jelenti azt, hogy az erővel rendelkező fél a rendelkezésére álló erőforrásokat, illetve eszközöket mindig alkalmazza. Barnes szerint az erőt mindenekelőtt úgy kell felfogni mint képességet. Az erő az egyén képessége dolgok megtételére, illetve cselekvésre, a társadalomban elfoglalt helyzetéből eredően. Más megfogalmazásban: az erő képesség a cselekvésre, általánosított képesség, amely különféle forrásoknak tulajdonítható, és amelynek alapja ezeknek a forrásoknak a természetében rejlik (Barnes 1988: 2-4).

A szituatív erőfogalom tehát csak a cselekvések, hatások és kölcsönhatások leírására alkalmas; de a képesség jellegű erőfogalom sem alkalmas a társadalmi jelenségek oksági magyarázatára, amennyiben fenomenalista módon, a következményeire való hivatkozással határozzák meg. Az utóbbi fogalom a múltbeli hatások, kölcsönhatások jellemzőinek az előrevetítéseként legfeljebb a jövőbeni hatások, kölcsönhatások valószínűségi magyarázatát teszi lehetővé.

II.2. A tágabb és a szűkebb erőfelfogás

Különösen a – szélesebb körben elfogadott – képesség jellegű erőfelfogásokon belül tehetünk különbséget az egyes felfogások között abból a szempontból, hogy az emberközi képességekhez viszonyítva hogyan értelmezik a társadalmi erő fogalmát. Az emberközi képességek szempontjából megkülönböztetjük a tágabb és a szűkebb erőfogalmat.

A tágabb erőfelfogás szerint a társadalmi erő eszközeit vagy forrásait képezheti valamennyi személyközi, illetve emberközi képesség: a nem intézményes képesség, az intézményes képességen belül a közösségi

képesség, az intézményes testiségi képesség és a fogalmaink szerinti társadalmi képesség.[5]

A tágabb erőfelfogás alapján különbözteti meg Etzioni a társadalmi erő kényszerítő, ösztönző és normatív eszközeit: a testi kényszerítést, az anyagi javak és szolgáltatások nyújtását, valamint a presztízst és a szeretetet (Etzioni 1968: 357-369.). Más szerzők megkülönböztetik egyrészt a jutalmazó erőt amely különböző jutalmak nyújtásának a lehetőségén nyugszik; másrészt a kényszerítő erőt, amely a büntetés, illetve kényszerítés lehetőségén nyugszik; harmadrészt a legitim erőt, amely az erő szubjektumának azon a jogán alapszik, hogy előírhatja mások viselkedését; negyedrészt a követett erőt, amelynek alapja a erő szubjektumával való érzelmi azonosulás; és végül ötödrészt a szakértői erőt, amelynek forrása a erő szubjektumának tudása, képzettsége, tapasztalata (French–Raven 2001: 65-71).

Russel felfogása is közelebb áll a tágabb erőfelfogáshoz, felfogása szerint az erő szándékosan kifejtett hatások érvényesülése; és más egyénekre hatni lehet (1) közvetlenül testi erővel, (2) jutalmakkal és büntetésekkel, valamint (3) mások véleményének a befolyásolásával (Russel 2004: 25). Úgy tűnik, hogy a tágabb erőfelfogást fogadja el Wrong is, amikor megkülönbözteti a társadalmi erő forrásai között egyrészt a kényszerítést, amely legáltalánosabban a testi kényszerítést jelenti. Másrészt a manipulációt, amikor az erő szubjektuma igyekszik eltitkolni, hogy valójában milyen hatást kíván kiváltani, vagy amikor a másik fél környezetének a megváltoztatása révén hat a másik félre. Harmadrészt a meggyőzést, amely függ az erő más forrásaitól is. Végül a hatalmat (authority), amely a legszélesebb körben elfogadott értelmében legitim vagy intézményesített erő, amelyet akaratlagos, illetve önkéntes alárendelődés jellemez (Wrong 1979: 21-38).

A tágabb és a szűkebb erőfelfogások mögött a társadalmiság tágabb vagy szűkebb értelmezése húzódik meg. A legszélesebb körben elfogadott értelemben a társadalmi nem más, mint „emberek közötti". A társadalmiság ilyen tág értelmezésének felel meg a társadalmi erő fogalmának a tágabb értelmezése. Az úgynevezett szűkebb erőfelfogások azonban az általunk úgynevezett emberközi képességek egészéhez képest szűkebben értelmezik a társadalmi erő eszközeit vagy forrásait.

A szűkebb erőfelfogások elhatárolják a társadalmi erő szűkebb értelemben vett társadalmi eszközeit, illetve forrásait, vagy a társadalmi erő ismertetőjegyének a testi kényszerítés alkalmazásának a lehetőségét vagy képességét tekintik. A szűkebb erőfelfogások azonban esetenként nem különböztethetők meg egyértelműen a tágabb erőfelfogásokból, mivel egyes

[5] Az emberközi képességek típusairól lásd: Farkas 2009: 319-328.

felfogások esetében nem világos, hogy szűkebben értelmezik-e a társadalmi erő fogalmát; és ha igen, milyen ismertetőjegy vagy ismertetőjegyek alapján határolják körül az erő társadalmi eszközeit, illetve forrásait.

A szűkebb erőfelfogások központi kérdése többnyire az, hogy milyen képességeket, illetve az erők milyen eszközeit vagy forrásait tekinthetjük társadalmi természetűeknek. Szűkebb erőfelfogásként értelmezhető például Parsons korábban már idézett meghatározása, amely szerint az erő forrása a jog a kollektív működés hatékonyságának előmozdítására. Wiatr viszont döntően azáltal határolja el a társadalmi erő eszközeit, illetve forrásait más erőforrásoktól, hogy csak a releváns szabályoknak megfelelő, az adott társadalom hatályos szabályaival összhangban álló kölcsönhatás esetében beszél társadalmi erőről (Wiatr 1980: 146-149). Barnes meghatározása szerint a társadalmi erő eszköze vagy forrása a tudás: A társadalmi erő általánosított képesség a cselekvésre, azaz egy oldala vagy jellemzője a tudás eloszlásának a társadalomban (Barnes 1988: 57-59).

Beetham azt hangsúlyozza, hogy a társadalmi erő tipikusan szabályok (rules) által meghatározott. Felfogása szerint ugyanis bizonyos eszközök csak annyiban válhatnak a társadalmi erő eszközeivé, amennyiben azok birtoklásából mások ki vannak zárva, és e kizárás főleg vagy csak szabályok révén valósítható meg (Beetham 1991: 48-51). Az említett szerző viszonylag szűkebb erőfelfogása részben abban jut kifejezésre, hogy e szerint az erővel rendelkező fél oly módon befolyásolja a másik fél cselekvéseit, hogy a másik fél szabadságát korlátozza. Ilyen értelemben nem beszélhetünk erőről, ha az egyik fél csupán meggyőzés révén befolyásolja a másik fél cselekvéseit (I. m.: 44-45). Beetham felfogása szerint a társadalmi erő első és legfőbb forrását az anyagi eszközök birtoklása és a testi erőszak eszközeinek a birtoklása képezi. Az erő második eszközét bizonyos aktivitások befolyásolása és olyan képességek jelentik, amelyek alkalmasak ezen aktivitások megvalósítására. A harmadik eszközét olyan helyzetek elfoglalása képezi, amelyek magukban foglalják a parancsolás képességét. Ezek az eszközök azonban csak annyiban válnak a társadalmi erő eszközeivé, amennyiben ezek birtoklásából mások ki vannak zárva (I. m.: 47-50).

Wright a következő javak birtoklását különbözteti meg, amelyek jelentősek abból a szempontból, hogy egy adott egyén vagy csoport kizsákmányolhat egy másik egyént vagy csoportot, és amelyek összefüggnek az adott egyén társadalmi erejével vagy hatalmával: dologi vagy fizikai javak, készségjavak, munkaerőjavak és szervezési javak birtoklása (Wright 1989: 14-17; ford. 1999: 191-194).

Bizonyos szempontból tágabban, más szempontból szűkebben értelmezi Mann a szóban forgó fogalmat; felfogása szerint a társadalmi erő négy lényeges típusa: az ideológiai, a gazdasági, a katonai és a politikai erő. Az ideológiai erő arra irányuló szükségletből ered, hogy alapvető értelmet találjunk az életben, szabályokat és értékeket osszunk, és részt vegyünk művészi és rituális gyakorlatokban. A gazdasági erő abból a – tágabban értelmezett – szükségletből ered, hogy kivonjuk, átalakítsuk, elosszuk és fogyasszuk a természet erőforrásait. A katonai erő a fizikai erő társadalmi szervezése, ami a szervezett védelem szükségességéből és a támadás hasznosságából ered. A politikai erő a területi és centralizált szabályozás hasznosságából ered (Mann 1993: 7-9).

Egyes szerzők erőforrásoknak nevezik a társadalmi erőket meghatározó vagy alkotó eszközöket vagy képességeket. Például Dahl szerint erőforrást jelenthet a pénzzel, a népszerűséggel, az állásokkal és az információval való rendelkezés (Dahl 1968: 409). Az *erőforrás* fogalmát azonban az előbb említetthez képest többnyire tágabban értelmezik a szociológiai irodalomban. Ilyen tág értelemben az erőforrások nemcsak a szorosabb értelemben vett képességeket foglalják magukban, hanem tulajdonképpen mindazokat a létezőket is, amelyeket javaknak nevezhetünk. E felfogás szerint például a saját tulajdonú és saját használatú lakás vagy a tartós fogyasztási cikk is erőforrásnak tekinthető (Lásd pl.: Oberschall 1973: 28; Lin 1988: 79-80; Lin 1990: 247; Coleman 1990: 29; Mingione 1991: 83-86). Ilyen tág értelemben az úgynevezett erőforrásokat általában véve nem tekinthetjük az erők forrásainak vagy tartalmának, csak bizonyos erőforrásokat.

A magyar szociológiai irodalomban Jávor István és Rozgonyi Tamás a szervezeten belüli erő esetében megkülönbözteti egyrészt az erő pszichológiai forrásait, amelyek az adott egyénhez kötődnek, mint például információ és tudás; másrészt az erő strukturális forrásait, amelyek az adott szervezeti környezet által meghatározottak, illetve a szervezeti környezetből származnak. Ilyen források főleg: a szűk szervezeti keresztmetszet, a kommunikációs központ, a kapcsolati háló, a szervezeti határtevékenység és a szervezeten belüli fontosság. Harmadrészt megkülönböztetik az erő meta-forrásait, amelyek lehetőséget adnak mások erőforrásainak a gyengítésére és a saját erőforrások növelésére (Jávor–Rozgonyi 2007: 120-127).

Egyes felfogások szerint a társadalmi erőt meghatározza az adott egyén vagy csoport funkcionális fontossága az adott társadalmi csoport, illetve társadalom megfelelő működésében (Vö.: Vanfossen 1979: 26-27). Bizonyos értelemben ezt az összefüggést hangsúlyozza a szervezetszociológiában a

„stratégiai esetlegességek" erőfelfogása is. E felfogás szerint a társadalmi szervezetben az egyes szervezeti egységek erejét az határozza meg, hogy mennyiben képes hozzájárulni a szervezet kritikus problémáinak a megoldásához. Egy adott szervezeti egység akkor fog a legjelentősebb erővel rendelkezni, ha hatékonyan megbirkózik a magas bizonytalansággal, ha nem helyettesíthető és központi jelentőségű (Hickson–McCullough 1983: 41-44).

A szűkebb erőfelfogások egy része a társadalmi erő legfőbb ismertetőjegyének a testi kényszerítés alkalmazásának a képességét vagy lehetőségét tekinti. A szóban forgó felfogás egyik képviselője szerint: „Az erő a kényszer alkalmazásának a képessége, nem annak tényleges alkalmazása, képesség a szankció alkalmazására, nem tényleges felhasználása." (Bierstedt 1974: 231) Ez a felfogás szorosan kapcsolódik a következő tipizálási szempont szerinti kizáró jellegű erőfelfogáshoz.

II.3. A két- vagy többoldalú és a kizáró jellegű erőfelfogás

A erő fogalmának értelmezésével kapcsolatos felfogásbeli különbségek további lényeges kikristályosodási pontja az erő megosztottságának vagy osztatlanságának, illetve szimmetrikusságának vagy aszimmetrikusságának a kérdése. Ebből a szempontból az a kérdés, hogy a társadalmi erő fogalma olyan képességre vonatkozik-e, amellyel többé vagy kevésbé minden egyén vagy csoport rendelkezhet, vagy ellenkezőleg, erővel csak az egyik fél, illetve – kettőnél több egyén vagy csoport részvétele esetén – csak egy adott egyén vagy csoport rendelkezhet.

Mi a két- vagy többoldalú és a kizáró jellegű erőfelfogás kifejezéseket használjuk a szóban forgó két felfogás jelölésére. *A két- vagy többoldalú erőfelfogás szerint az egyének vagy csoportok adott körében elvileg valamennyi egyén vagy csoport rendelkezhet másokkal szemben kisebb vagy nagyobb mértékű társadalmi erővel.*

A szóban forgó felfogások megkülönböztetésére gyakran a szimmetrikus és az aszimmetrikus erőfogalom vagy erőfelfogás kifejezéseket használják a szociológiai irodalomban. Nem egyértelmű azonban, hogy ki mit ért az egyik vagy a másik kifejezésen. Aszimmetrián érthetünk csupán mennyiségi egyenlőtlenséget is, attól függetlenül, hogy milyen fokú egyenlőtlenségről van szó. Így például 5 egységnyi erő nagyobb, mint 4 egységnyi. Az erők és az erőviszonyok ilyen értelemben többé-kevésbé szinte mindig aszimmetrikusak, hiszen az igen valószínűtlen, hogy az egyik fél ereje pontosan megegyezzen a másik fél erejével. Így ugyanaz a szerző tarthatja az erőt aszimmetrikusnak, és ugyanakkor vallhatja azt is, hogy ugyanabban a

vonatkozásban valamennyi egyén, illetve csoport rendelkezik bizonyos mértékű erővel. Például Lenski szerint az erő igazából egyoldalú, mert bár mindkét fél rendelkezik erővel, de erejük nem egyenlő mértékű. (Lenski 1966: 58) Vagy Wrong szerint az erőviszonyok aszimmetrikusak akkor, ha az erő hordozójának nagyobb a befolyása a másik fél cselekvéseire, mint viszont, de a befolyás kölcsönössége elvileg nincs kizárva (Wrong 1979: 10). Beetham szerint az erő rendszerint egyenlőtlenül elosztott, egyes egyének kisebb, mások nagyobb erőkkel rendelkeznek (Beetham 1991: 43-44).

A erő aszimmetrikus jellegét értelmezhetjük azonban úgy is, hogy az egyik fél ereje elvileg kizárja azt, hogy ugyanabban a vonatkozásban a másik félnek is ereje legyen az előbbivel szemben. Így értelmezhetjük például Blau felfogását, amely szerint „a kölcsönös függés és a befolyás egyenlő erőssége az erő hiányát jelzi." (Blau 1964: 118) Ilyen jellegű erőfelfogás húzódik meg azok mögött a meghatározások mögött is, amelyek a testi kényszerítés képességét vagy lehetőségét az erő ismertetőjegyének tekintik.

Az említett félreértések elkerülése végett mi két- vagy többoldalú erőfogalomnak nevezzük az olyan fogalmat, amelyet mások esetleg szimmetrikus erőfogalomnak neveznek. A minőségi értelemben vett aszimmetrikussággal jellemezhető erőfogalmat viszont mi kizáró jellegű erőfogalomnak nevezzük. *A kizáró jellegű erőfelfogás szerint két fél közötti viszonyokban vagy kölcsönhatásokban az egyik fél ereje elvileg kizárja azt, hogy ugyanabban a vonatkozásban a másik félnek is ereje legyen az előbbivel szemben.*

Nagyrészt az erő két- vagy többoldalú és kizáró jellegű felfogása közötti szemléletbeli különbség jelent meg az erő pluralista és elitista felfogása közötti vitában. A vita eredetileg az erő településeken belüli eloszlásáról folyt az Egyesült Államokban. A pluralista felfogás legjelentősebb képviselője Robert Dahl, míg az elitista felfogásé C. Wright Mills (Dahl 1961; Mills 1972). A pluralista felfogás szerint különböző egyének, illetve csoportok rendelkeznek a különböző döntések felett, az erő tehát megosztott; az elitista felfogás szerint viszont egyetlen elit csoport kezében összpontosul az erő.

Teljesen más értelmet nyer a szóban forgó megkülönböztetés a szituatív és a képesség jellegű erőfogalom esetében. A kizáró jellegű szituatív erőfogalom elfogadója használhatja ugyanazokban az értelmi összefüggésekben az erő kifejezést, mint a két- vagy többoldalú képesség jellegű erőfogalom elfogadója anélkül, hogy mind az olvasó, mind maga a szerző tudatosítaná a két elméleti alapállás közötti különbséget. Ha például az egyik szituációban az egyik fél hatása érvényesült, a másik szituációban a másiké, akkor a kizáró jellegű szituatív erőfogalom szerint az előbbi esetben

az egyik félnek, az utóbbi esetben a másik félnek volt ereje, a szituációk egészét nézve tehát mindkettőnek. A két- vagy többoldalú képesség jellegű erőfelfogás szerint ugyanúgy mindkettőnek volt ereje, csakhogy e felfogás nem az egyes szituációkra helyezi a hangsúlyt, hanem a folyamat egészére. Így az erőviszonyok kiegyenlítettségének, az erő megosztottságának jeleként értelmezi, hogy az egyik szituációban az egyik, a másik szituációban a másik fél hatása érvényesült.

Az erő vagy társadalmi erő fogalma (amelyet a magyar szociológiai irodalomban általában hatalomnak neveznek) széles körben használt a szociológiai irodalomban. A tipizálás során tárgyalt problémák azonban csupán részben tudatosulnak az erő fogalmát használó egyes szerzőknél, ami esetenként megmutatkozik e fogalom változó értelmű használatában is. Így az is előfordulhat például, hogy ugyanaz a szerző ugyanazon munkájának különböző helyein különböző értelemben használja az erő kifejezést, illetve az erő fogalmát. A erő fogalmának ez a sokértelműsége elméleti szempontból mindenképpen komoly zavarok forrása lehet, a jelenségek leírása szintjén azonban nem jelent olyan mértékű értelmezési problémát, mint gondolhatnánk. A fenomenalista fogalmak ugyanis többnyire igen rugalmasak, a mindenkori szövegösszefüggésekben nyerik el pontosabb jelentésüket, tehát jelentésük változásai sem okoznak feltétlenül értelmezési zavarokat.

Irodalom

AILON, Galit (2006): What *B* Would Otherwise Do: A Critique of Conceptualizations of Power in Organizational Theory. *Organization* 13, 6: 771-800.

ANGELUSZ Róbert (szerk.) (1999): *A társadalmi rétegződés komponensei*. Budapest: ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ

ASHERMAN, Ira G. – Sandra Vance Asherman (ed.) (2001): *The Negotiation Sourcebook.* Amherst, MA: HRD PRESS

BALL, Terence (1978): Two Concepts of Coercion. *Theory and Society* 5, 1: 97-112.

BALL, Terence (1988A): *Transforming Political Discourse: Political Theory and Critical Conceptual History*. Oxford: BLACKWELL

BALL, Terence (1988B): The Changing Face of Power. In: *Transforming Political Discourse: Political Theory and Critical Conceptual History*. Oxford: BLACKWELL, 80-105.

BARNES, Barry (1988): *The Nature of Power*. Cambridge: POLITY PRESS

BEETHAM, David (1991): *The Legitimation of Power*. London: MACMILLAN

BERTALAN László (szerk.) (1987): *Magyarázat, megértés és előrejelzés*. Budapest: TÖMEGKOMMUNIKÁCIÓS KUTATÓKÖZPONT

BIERSTEDT, Robert (1974): *Power and Progress: Essays on Sociological Theory*. New York: MCGRAW-HILL

BLAU, Peter M. (1964): *Exchange and Power in Social Life*. New York: JOHN WILEY AND SONS

BREIGER, Ronald L. (ed.) (1990): *Social Mobility and Social Structure*. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

CLEGG, Stewart R. (1989): *Frameworks of Power*. London: SAGE PUBLICATIONS

COLEMAN, James S. (1990): *Foundations of Social Theory*. Cambridge: THE BELKNAP PRESS OF HARVARD UNIVERSITY PRESS

COLEMAN, James S. (1994): Társadalmi tőke. In: Lengyel György – Szántó Zoltán (szerk.): *A gazdasági élet szociológiája*. Budapest: AULA KIADÓ, 99-127.

CRESPI, Franco (1989): *Social Action and Power*. Oxford and Cambridge: BLACKWELL PUBLISHERS

DAHL, Robert A. (1957): The Concept of Power. *Behavioral Science* 2: 201-215.

DAHL, Robert A. (1961): *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven: YALE UNIVERSITY PRESS

DAHL, Robert A. (1968): Power. In: *International Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York: MACMILLAN, 405-415.

ETZIONI, Amitai – Paul Roger Lawrence (eds.) (1991): *Socio-Economics. Toward a New Synthesis.* London: B. E. SHARPE

FARKAS Zoltán (2009): A társadalmi képesség fogalma és típusai. I. rész. *Társadalomkutatás* 27. évf., 3: 319-345.

FARKAS Zoltán (2010): *Társadalomelmélet. Az intézményes szociológia elmélete. Első kötet*. Miskolc: BÍBOR KIADÓ

FELKAI Gábor – Némedi Dénes – Somlai Péter (szerk.) (2000): *Szociológiai irányzatok a XX.* században. Budapest: ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ

FERGE Zsuzsa (1982): *Társadalmi újratermelés és társadalompolitika*. Budapest: KÖZGAZDASÁGI ÉS JOGI KÖNYVKIADÓ

FOUCAULT, Michael (2000): Miért tanulmányozzuk a hatalmat? In: Felkai Gábor – Némedi Dénes – Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században.* Budapest: ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ, 464-479.

FRENCH, John R. P. – Bertram Raven (2001): The Basis of Social Power. In: Ira G. Asherman – Sandra Vance Asherman (ed.): *The Negotiation Sourcebook.* Amherst, MA: HRD PRESS, 61-73.

GIDDENS, Anthony (1984): *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration.* Cambridge: POLITY PRESS

HÉTHY Lajos – Makó Csaba (1978): *Munkások, érdekek, érdekegyeztetés*. Budapest: GONDOLAT KIADÓ

Hickson David J. – Arthur F. McCullough (1983): Power in Organizations. In: Graeme Salaman – Kenneth Thompson (ed.): *Control and Ideology in Organizations.* Cambridge: The MIT Press, 27-55.

HUME, David (1973): *Tanulmány az emberi értelemről*. Budapest: MAGYAR HELIKON

JÁVOR István – ROZGONYI Tamás (2007): *A szervezetek és a munka világa*. Budapest: L'HARMATTAN KIADÓ – ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

KULCSÁR Kálmán (1987): *Politikai és jogszociológia*. Budapest: KOSSUTH KÖNYVKIADÓ

LENGYEL György – SZÁNTÓ Zoltán (szerk.) (1994): *A gazdasági élet szociológiája*. Budapest: AULA KIADÓ

LENSKI, Gerhard E. (1966): *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification.* New York: MCGRAW-HILL BOOK COMPANY

LIN, Nan (1988): Társadalmi erőforrások és instrumentális cselekvés. *Szociológiai figyelő* 3: 79-92.

LIN, Nan (1990): Social Resources and Social Mobility: A Structural Theory of Status Attainment. In: Ronald L. BREIGER (ed.): *Social Mobility and Social Structure.* Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 247-271.

LUKES, Steven (1974): *Power: A Radical View*. London: THE MACMILLAN PRESS LTD.

MANN, Michael (1986): *The Sources of Social Power. Volume I: A History of Power from the Beginning to A. D. 1760.* Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

MANN, Michael (1993): *The Sources of Social Power. Volume II: The rise of classes and nation-states, 1760-1914*. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

MANN, Michael (2000): A társadalmak mint szervezett hatalmi hálózatok. In: FELKAI Gábor – NÉMEDI Dénes – SOMLAI Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században.* Budapest: ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ, 591-622.

MILLS, C. Wright. (1972): *Az uralkodó elit*. Budapest: KÖZGAZDASÁGI ÉS JOGI KÖNYVKIADÓ

MINGIONE, Enzo (1991): *Fragmented Societies. A Sociology of Economic Life Beyond the Market Paradigm*. Cambridge: BASIL BLACKWELL

NÉMEDI Dénes (szerk.) (1988): *Talcott Parsons a társadalmi rendszerről (Válogatás).* Budapest: Szociológiai füzetek (45.)

NÉMEDI Dénes (szerk.) (2008A): *Modern szociológiai paradigmák*. Budapest: NAPVILÁG KIADÓ

NÉMEDI Dénes (szerk.) (2008B): Jog és tárgyalásos politika. In: (szerk.) *Modern szociológiai paradigmák*. Budapest: NAPVILÁG KIADÓ, 73-97.

OBERSCHALL, Anthony (1973): *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs: PRENTICE HALL

PARSONS, Talcott – Edward A. Shils (ed.) (1962A): *Toward a General Theory of Action.* (1951) New York: HARPER AND ROW PUBLISHERS

PARSONS, Talcott – EDWARD A. Shils (1962B): Values, Motives, and Systems of Action. In: (ed.): *Toward a General Theory of Action*. (1951) New York: HARPER AND ROW PUBLISHERS, 45-275.

Parsons, Talcott – Edward A. Shils (1988): A társadalmi rendszer. In: Némedi Dénes (szerk.): Talcott Parsons a társadalmi rendszerről (Válogatás). Budapest: *Szociológiai füzetek* (45), 5-37.

PARSONS, Talcott (1951): *The Social System.* New York: FREE PRESS

PARSONS, Talcott (1967): *Sociological Theory and Modern Society*. New York: The Free Press; London: COLLIER-MACMILLAN LIMITED

PARSONS, Talcott (1971): *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: PRENTICE HALL

PARSONS, Talcott (1988): A politikai hatalom fogalmáról. In: NÉMEDI Dénes (szerk.): Talcott Parsons a társadalmi rendszerről (Válogatás). Budapest: *Szociológiai füzetek* (45), 38-83.

PARSONS, Talcott (2000): A modern társadalmak rendszere. In: FELKAI Gábor – NÉMEDI Dénes – SOMLAI Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. században*. Budapest: ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ, 40-61.

PERROW, Charles (1994): *Szervezetszociológia*. Budapest: OSIRIS-SZÁZADVÉG, PANEM-MCGRAW HILL

PFEFFER, Jefrey (1981): *Power in Organizations*. Marshfield: PITMAN PUBLISHING INC.

RUSSEL, Bertrand (2004): *A hatalom. A társadalom újszerű elemzése*. Budapest: TYPOTEX KIADÓ

SAJÓ András (1988): *Társadalmi-jogi változás. A társadalmi változás jogszociológiája.* Budapest: AKADÉMIAI KIADÓ

Salaman, Graeme – Kenneth Thompson (ed.) (1983): *Control and Ideology in Organizations.* Cambridge: The MIT Press

SZALAI Erzsébet (2001): *Gazdasági elit és társadalom a magyarországi újkapitalizmusban*. Budapest: AULA KIADÓ

VANFOSSEN, Beth E. (1979): *The Structure of Social Inequality*. Boston: LITTLE, BROWN AND COMPANY

WEBER, Max (1987): *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. 1.* Budapest: KÖZGAZDASÁGI ÉS JOGI KÖNYVKIADÓ

WIATR, Jerzy J. (1980): *A politikai viszonyok szociológiája*. Budapest: KOSSUTH KÖNYVKIADÓ

WRIGHT, Erik O. (ed.) (1989B): *The Debate on Classes*. London, New York: VERSO

WRIGHT, Erik O. (1989A): A General Framework for the Analysis of Class Structura. In: (ed.) *The Debate on Classes*. London, New York: VERSO, 3-43.

WRIGHT, Erik O. (1999): Általános keretrendszer az osztálystruktúra elemzéséhez. In: ANGELUSZ Róbert (szerk.): *A társadalmi rétegződés komponensei*. Budapest: ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ, 178-221.

WRIGHT, G. H. (1987): Magyarázat és megértés. In: BERTALAN László (szerk.) *Magyarázat, megértés és előrejelzés*. Budapest: TÖMEGKOMMUNIKÁCIÓS KUTATÓKÖZPONT 43-210.

WRONG, Dennis H. (1979): *Power. Its Forms, Bases and Uses*. Oxford: BASIL BLACKWELL

Varga Andrea – A. Gergely András

Sodródások az átmenetben: különbségalkotás és újgyarmatosítás napjaink Magyarországán[1]

Magyarország, mint kelet-európai állam a politikai-gazdasági átmenetek kellős közepén áll, körülvéve az Észak- Dél és Kelet-Nyugat viszonylatokkal, vagy mi több: az európai és nem-európai feltételrendszer vegyességével. E viszonyrendszerben jószerivel minden átalakulóban van, mégis talán a legalapvetőbb *belső kontextus* a társadalom szociális, szociokulturális tagoltsága, mely a vagyoni, etnikai, kulturális, korosztályi csoportok alapján is megosztottságot mutat. Ez okból kell késztetést érezni arra, hogy a modernizációs folyamat és egyes időszakai által föltett *konfliktusos kérdésekre* választ találjunk. A társadalom korcsoportjai éppen ez idő szerint kezdenek ismételten és harsányabban szembetalálkozni a Másság legkülönbözőbb dimenzióival. A Másik – akár egyén, akár társadalmi csoport, akár nemzedék, vagy identitás-állapot formájában, hazai vagy idegen dimenzióban – mindenkit elér, ha mégoly távolinak tetszik is olykor, minthogy a kölcsönkapcsolatok állandósult része, s a Mással való találkozás adja mostanság nálunk a modernizáció folyamatát. Ez lett az egypárti kommunizmusból a többpárti rendszerbe való politikai átmenet feltétele, ez a formális demokráciából a „fülkeforradalmi demokráciába" való átmenet állapota, ez a társadalmi cselekvők sokféleségének rendszerváltási útja is a közösségiségből a sors-szerű elkülönülés, kollektív individualizálódás felé. Ez a Másság szabályozza mostanság a különböző nemzedékek viszonyát a magyar nyugdíjrendszerhez, a fiatalok feltörekvési céljaihoz, a generációs értékrendek konfliktusához, a társadalom rendszerváltás-kori egyéb akaródzásaihoz is. A szocializmus korszakában „A Másik", a másik rendszer, másik élet, másik világ egyértelműen a Nyugat volt a legtöbb nemzedéki

[1]A tanulmány eredetileg az MTA PTI rendszerváltás-konferenciájára készült 2009 nyarán, mintegy mellékletként a kelet-európai rendszerváltásokat fotóanyagon bemutató kiállításhoz, melynek akadémiai installációja a román kooperációs partner kommunikációs nehézkessége miatt végül elmaradt. Vizuális hátterét lásd a http://www.freedomstory.eu/proiecte/expozitia-o-poveste-despre-libertate.html weboldalon. A forrásgyűjtés támogatásáért köszönettel tartozunk az Open Society Archive munkatársainak és kutatóinak, Dobó Katának, Tamási Miklósnak, Csete Örsnek.

csoport számára, olyan szabad tér, ahol az élet MÁSformán volt látványos, fényes és sikerekkel teljes. ... A magyarok (a többi kelet-európai etnoszhoz hasonlítva, de köztük is sajátlagos helyen) fölismerték a nyolcvanas évek közepe-vége táján a remény ízét, az emberi méltóságét, az állampolgárrá vagy lakópolgárrá válás minőségi másságát, vagy ennek legalább esélyét a rendszerátalakulási folyamatban (nemegyszer ebben csak követve a lengyeleket, cseheket, szlovéneket). A rendszerváltás kezdetekkor fölidézett térségi szerep (Trianon, „összmagyarság", „magyar út", „magyar csoda", stb.), és az Átmenet, mint jó esélye az újra-kiteljesedésnek, egyúttal elhitette a közfelfogással azt is, hogy a társadalom cselekvőkész egyedei és csoportjai vállalhatnak főszerepet a maguk szabadság-határainak megformálásában. A kulturális transzferek terén, az európai rangképesség szempontjából és az uniós tagság dicsőségét is magukra véve, de emellett még önnön térségi-korcsoportbeli másságuk kivívásában is, és a világsodrás kellős közepén is még meghatározhatják egy új társas-társadalmi helyzet új térbeliségének új irányát.

Az állampolgári közösség, mint érzület, és a mindennapi élet személy- és csoportközi kooperációi azonban a kilencvenes évektől szinte teljességgel megváltoztak, mindenekelőtt a Pártállamból a Vállalkozói Államba való átmenet kulturális dimenziói terén. A „Legvidámabb barakk" állapotától az állandó („szedanterizált") városi lakosság marginalizálódásáig és a multinacionális befektetők iránti ellenszenv kifejeződéséig vezető úton (lásd „Globalance"-mozgalom) az Átmenet a politikai pilléresedésben és a kulturális változókban volt a legintenzívebb, ugyanakkor ennek részeként a gazdasági és társadalmi jobblét megvalósításában mutatkozó lehetőségek terén a legreménytelenebb, s mindez mozgósította a kölcsönhatások, kiegyezések keresését is, ami a társadalmi csoportok közötti viszonylatok porladását, a közöttük lévő határvonalak felpuhulását eredményezte. A Rendszerváltás nemcsak pártos, nemcsak világképi, hanem *generációs dekonstrukció* is lett egyszerre. A társadalomkutatás gyakorlatában, és különösen a szociális kérdések, vagy a kulturális másságok terén mozgó kulturális antropológusok és mikrotörténészek, vagy szociálpszichológusok számára ezért lett elsődleges érdek a városi és vidéki, hazai és „külhoni" mikrokultúrák mélyebb megismerése, főként a rejtettebb vagy rejtőzködő szférákban, vagy a határnarratívák terén, hisz korábban soha nem látott különbségek kaptak nevet és arcot a napjainkban együtt élő etnospecifikus csoportküzdelmek, vagy nemzedékek közötti szembesülések során, visszatekintések, recens narratívák alkalmával (részleteit lásd Kovács É. 2006; Kovács J. 2002; K. Horváth: 2006; Laki: 2009; Bodó – Biró 2009). Számunkra, társadalomkutatók számára ezért vitathatatlan feladat lett ma már annak újrafogalmazása,

miként formálódik a társas-társadalmi csoportok közötti távolság az Átmenet által generált kihívások-próbatételek többszintűvé válása idején (Mungiu-Pippidi 2005; Utasi 2004; Ripp 2009; Miszlivetz 1998; Szalai 1994; Tamás 1992). Magunk nem lévén a generációk vagy korcsoportok szakkutatói, ezért kevés „általánosságot" mondhatunk erről, ám történészként, politológusként és antropológusként abban mégiscsak bizonyosak lehetünk, hogy kutató tekintetünket nyitnunk kell a társadalmi reprezentációk identitás-formái felé, fölismerve azt is, hogy a „tömegek kora" egyszersmind az egyéni önmegjelenítések szembefeszülésének korszaka is. *Az individualizáció popularizálódásának időszaka* – másképpen szólva. Ez a kettősség különféleképpen jelenik meg a térségi-városi helyi társadalmakban, a kapcsolathálózatokban, a korcsoportokon kívül és belül, országok és etnikai kultúrák, népcsoportok és önszervező szubkultúrák, interetnikus és nemzedéki szubkultúrák között. A városi társadalmi és korcsoportozatok átformálódása például fölkelti az igényt a határhelyzetek kutatása, a többpárti kormányzás okozta megosztottság vizsgálata iránt, s ugyanakkor a másik oldal, a gazdasági-politikai elitek és transznacionális jelenségek megértését is igényli. Az Átmenet korosztály-specifikus tartalmai között egyre kevésbé marad meg a csoportközi szolidaritás, a nemzedéki egység, a családi-kulturális örökség követésének érvényes mintája, s ezek helyébe egy szinte fogyasztói szinten elvállalt köztességi állapot lesz betolakodó identitássá, mégpedig tömegesen. Közösségvesztés – kiegészülve perspektívátlansággal, térvesztés – kiegészülve munkapiaci tömegesedéssel és kiszolgáltatottsággal, értékvesztés – megtoldva az idősebb korosztályok identitás-átmenetiségének és politikai-kulturális talajvesztésének terheivel, végül múltvesztés arcát is ölti – amely a jelenben már nem követhető utak behatároltságáig terjed ki.

Ebben a folyamatábrában egyszerre lenne illő a múlt „hozadékait", örökségét a maguk elmúló mivoltában regisztrálni, egyidejűleg kéne a térségi folyamatok idegenségét és kooperáció-fogyatékosságát az ismert magatartási-politikai-pozicionális struktúra-kínálattal belátni, s egy füstre kellene összevetnünk a poszt-szocialista és a prekapitalista kölcsönhatásokat, amihez minimum a konvencionális társadalmi korcsoportok, a közösségek, a magán- és köz-szféra együttes átlátása lenne szükséges, mégpedig nemcsak nemzeti, hanem nemzeteken túli vagy nemzetek alatti keretekben is. Meglátásunk szerint a mai Magyarország tipikusan olyan tér, amelyben a társadalmi különbségek a rendszerváltó pillanatoktól kezdve konfliktusosan (vagy konfliktusok*ban*) alakulnak át, anélkül, hogy a korábbi mérce, a nyugati Másság-ideál érdemi kontroll alá kerülne, vagy legalább a méltóság megtartását biztosítaná. Az emlékezetes politikai, civiltársadalmi és nyomásgyakorlási kapacitások képzete, mely a nyolcvanas években még

alternatív köröket, gondolkodásmódokat, szolidaritások egész hálózatát és politikai-mentális cinkosságok közérzetét kínálta („körök kora", a civil társadalom ébredése Kelet-Európában, szolidaritási kapcsolatháló Lengyelországban vagy Romániában, ellenzéki másként gondolkodók körei Csehországban vagy a Szovjetunióban, stb.), ám mindez immáron a meghaladott, le- vagy átépített múlt részévé vált, a jövőformáló igyekezetben érdekeltek a maguk dekonstrukciós képzeteiben sem kívánnak immár erre a világképre vagy „állampolgári engedetlenség iránti kötelességre" (Henry David Thoreau) támaszkodni.

A politikai-gazdasági átmenet kezdeteinél a társadalmi (nagy) csoportok értelmezése és maga a fogalomhasználat is merevebb volt, mint napjainkban – közvetlen összefüggésben a szocialista korszakot jellemző *zártság-közérzettel*, mint olyannal, ami a korcsoportok egyensúlyos jelenlétét vetítette elénk, és leágaztatásban vagy kölcsönhatásban állt az osztályszemléletű struktúra-képpel is. A „szocialista demokrácia" korszakában még megvolt a korosztályokat jellemző méltóságtudat a társadalom egyes csoportjaiban, ezeknek biztos helyük és stabil terük volt a korcsoportok számára, éppenséggel majdhogynem a közös társadalmi örökség részeként, amely akkoriban mintegy harmonikusnak mutatkozott, súlyosabb konfliktusokat nélkülözött, szociokulturális háborús helyzetté sosem vált. Mármost, ez a fajta értelmezés ugyancsak megváltozott, relativizálódott, újraformálódott a társadalmi létbiztonság adta okok miatt, a lehetséges helykeresési és másság-elfogadási módok tanult változatai, a szocializációs folyamat újabb szakasza révén. Korszakunkban ez immár ellenkezőleg van: *az Átmenet, mint a kiszolgáltatottsági állapot általánossá válása* van jelen a főváros, a nagyvárosok, s még nyomasztóbban a falvak népessége számára, beleértve korosztályi és rokonságrendszeri vagy intragenerációs kapcsolatokat is. Az életmód átmenetisége, a lét-esélyek határtalanná válásának átmenetisége és a korcsoportok állapota nem maradt az időbeli folyamatoktól független. E helyzet lehetővé teszi a dolgok és ügyek, kapcsolatok és interkulturális kölcsönhatások, vagy épp a különbségek viszonylagosságának fölismerését a korcsoportok között: a méltatlanságok, a mindenre kiterjedő bizonytalanság vált korszakossá, anélkül azonban, hogy a perspektívák vagy az emberléptékű ügyletek feltételei érzékelhetővé válnának. Ez egyfajta képzelt dialógussá lett, melyet inkább a mobilitás jellemez, semmint a stabilitás. A magánosítás vált irányadóvá a kooperáció helyett, amely a biztosabb helyzetű városlakó öregek számára azt a szereptudatot kínálta, ami korábban csak a tipikusan vidéki létmódok esetében volt jelen. A „régi világnak" mondható korszakban: saját generációjukon belül is, saját társas környezetükben, önnön családjaikban is

magukra maradt korosztályok tömegei teszik ma már a „társadalmat", a szingliség divatja mellett az elhagyatottság, a kiszolgáltatottság vált elöregedési és elidegenedési korjelenséggé… Újraolvassuk a hatvanas évek francia egzisztencialista regényeit, mint jelenkori rólunk szóló oknyomozó riportokat.

De mindeme fölismerések közös megmérettetése is elmaradt napjainkig: a súlyossá vált munkanélküliségi mutatók miatt a perspektívátlan ifjúkor fenyegetőbb életténnyé lett, mellette a globális elöregedési tendenciák csak, mint szociopolitikai és futurológiai tételek vannak jelen a közfigyelem számára. A hivatalosságok intézményi normái és a társadalmi szubkultúrák közötti viszonyok sem tükrözik az idősebb korosztály méltóságának elfogadását, miként a társadalmi zárványokba szorult szociokulturális csoportocskák magányba süppedését vagy a fiatal lelkek jövőreményével kapcsolatos örök optimizmust sem. A társadalomtudományi válaszok és érdeklődés épp emiatt válik érdekeltté abban, hogy a *résztvevő megfigyelés* eszközével hozzon tapasztalatot a legkülönbözőbb kortárs csoportokról, mégpedig úgy, hogy mintegy „beereszkedik" az élő társadalom rejtett beszédmódjainak szinte láthatatlan terébe, a korosztályok közötti vitákba. Épp ez az, ami miatt végre „ablakot kell nyitni az állampolgárok többrétegű létezésformáinak megértése felé, meg kell érteni a kortárs városi létmódok sokrétegűségét, olybá véve az egyes kulturális rétegeket megjelenítők hordozóit, mint akik épp az eltérések jegyei révén teszik magukévá azt az örökséget, melyet a kulturális antropológia vizsgál" (Battegay 2004).[2]

A társadalmi tagoltságot jellemző elmélkedések egy másik sarkalatos módja a családi miliőkben véli megláthatónak a politikai-kulturális *térátrendeződés* hatását, különösen a korcsoportok szerepére és a térbeli összefüggések feltárására tekintettel. Ez az egyének szociális újratanulási (reszocializációs) helyzetével függ össze, mindenekelőtt a késő-keleteurópai társadalmi identitások új változataiban. Mely korcsoport-szerepek kapnak hangsúlyt a mostani átmeneti korban, milyen kölcsönhatásban állnak a mássággal, s miként testesülnek meg életrajzi tényként az életegész folyamatában? Milyen átörökített viszonylatok szabják meg a mai létformákat, melyek folyamán változnak, mi hat rájuk, miként gondolkodnak róluk és miként élnek velük együtt az állampolgárok a mesterkélten „közösség-elvű" pártpolitikai nyomás alól fölszabadulva? A korcsoportok számára milyen változási-átalakítási mód és mérték fogadható még el az európai típusú városi

[2]…ahogyan ezt Alain Battegay francia antropológus kifejtette egy városi kulturális miliő megismerése nyomán, Battegay 2004 (http://www.musee-dauphinois.fr/expositions/airdefamille/).

mobilitás és a transznacionális mozgások terén, s mekkora együttműködési vagy épp alkalmazkodási távolságot/közelséget tűr még el az egyén a kultúraközi kölcsönhatásokban? Miként tudhatjuk újból meghatározni a polgárok lakhatási állandóságát (városi terekben vagy elmagányosodó falvakban), s miféle szerepe van ebben az egyének egyre gyakoribb (szinte életkörülményektől független!) magányossá válásának? A társadalom másképpen szocializálódott csoportozatai hogyan képesek elfogadni a társas kölcsönhatások új, örökségként magukkal nem hozott módjait, melyek az általuk megszokott téren belülre kerülnek hirtelen, vagy mobilitásuk révén át egy másik térbe? Milyen léptékű lehet a hagyományok továbbvitele és az új helyzetekhez való alkalmazkodás a civil társadalom számára? Ki segít és kinek áll érdekében akadályozni a közérdekek fölismerését és alakításuk lehetőségét, amelyek más oldalról nézve szociális vagy szocialista, erkölcsi vagy kollektív, felhalmozó-polgári vagy interaktív-posztmodern, esetleg ellentmondásokkal teli egyéni módokkal és modellekkel szembesítik az egyént? Ezek lehetnének talán több konferenciára vagy egy fél évtizednyi kutatásra méltó alapkérdések… Avagy, s erre lehet önkritikusan rákérdezni is, vajon minderre tudjuk is már a választ? Mert mintha a „rendszerváltási" struktúramódosítások mindezekre, mint megfontolnivalókra nemigen tértek volna ki, sem Magyarországon, sem a régió más országaiban, (több helyen, például Romániában még föl sem vetődtek), ugyanakkor a „zárva várt Nyugat" élménye a kelet-európai mentalitás-modelleket mintha alapvetően áthatotta volna, pártpolitikai vagy össztársadalmi szóértés és összebeszélés nélkül is (Varga 2010; A. Gergely 2007). Vajon hogyan és miért, mi oka, hogy ez így alakult?[3]

I. Átmenet-konstrukciók – avagy korszakos és korosztályi problémák a változások korában?

A meglehetősen kényes kérdés, mely ekképpen megfogalmazódik, az együttélés kihívásaiból és ezek fölismeréséből fakad ebben a már majdnem

[3]E kérdésekről rendezett például a szakma széles köreit felvonultató műhelykonferenciát a budapesti Francia Intézet: *1989-2009. Générations hongroises*. Colloque organisé par L'Institut Français de Budapest, L'Association Hongroise de Sociologie, L'Institut de Sociologie de l'Académie des Sciences de Hongrie, Le département de Sociologie de l'Université Eötvös Loránd, Budapest, 2009. május 28.

globalizálódott hazai társadalomban. Megfigyelhetik az utóbbi időkben egyre sorjázó szakkönyvek témaválasztásában, a média fókuszába kerülő sorskérdések tálalásában, a legutóbbi francia-magyar generációs konferencia programjában sorra kerülő témakörök eltérő, de valamiképpen egybehangzó nézőpontjait: *Generációk a nagyvárosi térben: együttélés és konfliktusok; Munkaerő-piaci egyenlőtlenségek a kohorszok között a posztkommunista Magyarországon; Az öregkor mint életkori kategória és ennek érvényessége; Az időskor konstrukciója – sokszínű öregség; Család és identitás a változó körülmények között; A magyar nyugdíjrendszerrel kapcsolatos attitűdök és ezek eltérései*, stb. Mindegyik előadás-címben vagy akár kötetnyi elemzésben is jelen van a dicsőséges rendszerváltás hozta másság és az átmenet sebessége a különböző társadalmi csoportok függvényében… Véleményünk szerint teljességgel új jelenség még a kutatók számára is, hogy a társadalmi szereplők drámai módon elmerültek a túlélés konfliktusaiban, a társadalmi korosztályok ugyanis újólag ismerték meg az időszakos és végzetes társadalmi bizonytalanság globalitás-függő érzését. Az eltérő korcsoportok más és más helyzeteiben még fölidézhető a fogyasztói társadalom kevéssé dicsőséges, „a felhalmozás korának" huszadik század elejére eső időszakában élénken tárgyalt polgárosodási-individualizálódási hatás, a jövedelmi és életvezetési reményekkel jövőképet formáló korai magyar kapitalizmus korszakának emléke, majd a félszázados kollektivizmus és közösségelvű struktúrafejlesztés álsága, hogy azután a tradicionális társadalmak térségi szélre szorultságot, vagy alultámogatottságot elszenvedő csoportjainak reménytelenségére emlékeztető hazai újkapitalizmus ideje következzen (lásd Laki, Szalai, Zapf, Miszlivetz, Lévai opuszait). Miképpen a mozgásba jött munkálkodó, majd a piachatékonyság reményében szabadpiacra siető tömegek azt egyhamar tapasztalhatták, a korosztályi csoportok is egyhamar ráébredtek a korábbi társadalmi belterjességek nyomasztó örökségére, s ezzel szembe a szabadpiaci önérvényesítést állították az Átmenet korai éveiben. Egyhamar rátaláltak azonban az idegenek, a mások, a gyorsabbak vagy olcsóbbak, az alkalmazkodni képesek vagy a konvertálható szakmákkal rendelkezők előnyeire, közösen ébredhettek rá a fiatalok és öregek számára egyaránt egyenlőtlen és egymását keresztező útjaira, vagyis arra az Átalakulásra, amely a prekapitalista és a posztkommunista világ közötti kölcsönhatásokat a helyi, a községi, a magán - és a nyilvános-közös kultúrák közötti viszonyokban mutatja meg. Ez valamiféle új *átmeneti tér*, vagy a jövő felé vezető út egy átalakító pontja lett, melyben a rendszerváltozás korszaka viszi a konfliktushordozó szerepet. Megváltozik a hétköznapi élet minden feltétele, a gondolkodás, az emberek közötti viszonyok minden értéke is.

Az egyetlen jelenség, amely kitartó állandóságot mutat a rendszerváltási átmenetben: maga a folytonossághiány folytonossága. Már a *társadalom* fogalmának használata és értelmezési tartománya is meglehetősen szabados hivatkozásokat mutat a politikai és gazdasági átmenet kezdetei óta, szemben akár a közérzettel, de főképpen szemben a szocialista korszak zárt felfogásával, újabban pedig a Váltás szereplőinek szerepkonfliktusaival, programjával és pragmatikus politikai tettlegességével. Mindenesetre a falvak többségében megbomlik a tradicionális családszerkezet, s a városlakó polgárok társadalmi nagycsoportjának erős állandóságot mutató lét-érzete is átalakul, erőteljesen viszonylagossá válik az „egykori" és a „kortárs" nemzedékek szubkulturális konfliktusai által. A családok közötti együttműködés, a szocialista korszak szervezett üzemi egységei, akár szakszervezetei vagy munkás-szolidaritási hálói éppúgy, mint az érdekcsoportok közötti együttműködések is átformálódnak napjainkban: egykor a mikroszintű kiegyezés és megértő együttélés mint a történelmi súlyú stabilitás jelképes fogalma evidensen magába foglalta a különböző társadalmi tömegek, települési vagy családi identitások együttes jelenlétét, de ma már inkább a korunk gondolkodásban is megmutatkozó másfajta szemlélet teszi lehetővé az ellenkultúrák kölcsönhatásainak fölfedezését, akár föl is áldozva a régi értékek és stabil normák megőrzésének kötelezettségét. Az ipari kultúra második világháború utáni erőteljes fejlesztése, Magyarországon, Romániában vagy Szlovákiában és Jugoszláviában is a kulturális és társadalmi-strukturális másságok egyre korlátozottabb elismerését hozta a negyvenes évek második felétől a hetvenes évek közepéig-végéig, hogy azután újabb generációnyi idő után ismét a fajlagos kultúraváltás váljon kulcskérdéssé, s érlelődjön meg a szolgáltatás prioritásának igénye, szemben az iparral, s még inkább szemben a mezőgazdasággal. Napjaink százezer munkavállalójára is alig jut egynéhány agrár-szektorbeli, korosztályi szórásképet tekintve pedig az Átmenet-forgatókönyvek is legfőképp azzal számolnak, hogy a nyugdíj felé araszoló korosztályok elhelyezkedési perspektívái már számításba sem jönnek fiaik-unokáik korosztályának életvezetési gondjai és piac-alkalmassága mellett.

Eközben a kultúraközi és interetnikus feszültségek a legkülönbözőbb mikrokultúrákban alakítják ki a szolidaritás érzületét a legeltérőbb miliőkben is, s formálják a függésrendet az eltérő társadalmi mozgásirányokban, melyeknek nemegyszer a képzettség, a foglalkozási univerzum, a lakóhely vagy a baráti és rokonsági kapcsolatháló, családi network vagy szakmai érdek adja alapját. E társas kapcsolati viszonyok átalakulásai bizonyítják ténylegesen ama megfigyelések és felismerések jogosultságát, melyek az interszubjektív megközelítés és megértés sajátos dimenzióit alakítják ki. Sőt, megannyi kutatás választja témájaként az Átalakulás korának feltételeit, a

felnövekvő demokrácia irányváltásait, hogy megérthessék a közvetítő közéleti szereplők, a nem-intézményes kapcsolatok, a nemzetközi szervezetek és a kölcsönhatásban álló szomszédos csoportok mai szerepét, vagy az ezekből kialakuló kohorszokat, gazdasági-politikai tömböket, életforma - és életkori csoportozatokat.[4] Viszont minél több látszatra megnyugtató politikai érv, ideológiai iránymutatás vagy megértésre érdemes folyamat kerül a kutatók szeme elé, annál sűrűbbnek tetszik immár a megoldhatatlanságok és kilátástalanságok tömege. Az életforma-háborúban egyre több a vesztes, a lecsúszásban egyre garantáltabb a kulturális és életkori rétegek mozgás-íve, a szolidaritásban egyre erősödik a hiány az elaprózódó szükség miatt, a kooperációkat felváltja az énkiteljesítő ökölharc, a gondoskodás egyre erőteljesebben az önerőre marad, a segítés, megértés és kooperáció mindinkább az ideák szférájába parfümálódik.

Napjaink főként a jelenre, az alkalmiságra, a pillanatra fókuszáltak. Korunk bizonyságot tesz, és hagyja nekünk is dokumentálni a rendszerváltási átmenet minden következményéről, mennyire nem-kívánt (nem *így* kívánt) változás ez, s így ezzel engedi annak fölismerését is, hogy a dolgok időbelisége, a kapcsolatok alkalmisága vagy pragmatikus jellege, az interkulturális és familiáris kötődések is roppant mód időfüggőek. Korszakunk hagyja megállapítani az öregség méltósághiányát, a női vagy gyermeki kiszolgáltatottságot, ezzel együtt teljes összhatás-együttesét a bizonytalanságoknak, az emberi változásfolyamat perspektívátlanságának. A mozgás került a stabilitás helyére, kisajátítás az együttműködés helyére, egyetemes kiszolgáltatottság esélye az intim miliők helyére – ez lett a társadalom új és győzedelmes aktorainak sikerességéből, ez lett a pragmatikus emberi attitűdből, a felhalmozók világából, a presztízs javak embereinek ideáljából, az elért átmenet-célok komplex (de mégoly ígéretes) hatásegyütteséből.

Számunkra, a kutatói érdeklődés spektrumában ezzel programmá lett e pragmatikus és haszonelvű korszak mélyebb megismerésére törekedni, újrafogalmazni az osztályok és csoportozatok különbségeit, megfigyelni nemcsak kívülről, de belülről is egy-egy társadalmi csoport szereplőinek többrétegű hová tartozását. E kérdésekről azt véljük, hogy az egyes eltérő

[4]Lásd ehhez A. GERGELY András 2010 *Rólunk és értünk: kik azok a civilek, és hogyan harcolnak az önmeghatározásért?* Recenzió KÁKAI László *Kik is vagyunk mi? Civil szervezetek Magyarországon*, Pécs, IDResearch Kft., 2009. *Civil Szemle* (7. évf.) 1:135-139; valamint A. GERGELY András – VARGA Andrea 2010 *Politikai-kulturális blokkok és kommunikációs jelentések (1989–2009).* /Kulturális- és politikai antropológiai közelítések az éppen 30 éve elhunyt Józsa Péter emlékével/. *Szociológiai Szemle*, szerkesztés alatt.

társadalmi csoportok közötti különbségek egyidejűleg életforma-különbségek is, életesélyek változatai is, életút-választások formái is, életremények alakzatai is, és megerősítései ama döntésnek, amely az esélyek kilátásait vagy megvalósulásait illeti. A jövőhöz fűződő képzeleti viszony (elvben, vagy másutt) baráti kapcsolatban áll az emberek egyéni stratégiáival – de az Átmenet korábban jónak tűnő esélyeiben egyúttal felrémlik a *kívülről való meghatározottság* és a társadalmi változások hullámainak kiszolgáltatottság is. Nem más ez, mint önként vállalt, merészen elfogadott vagy kényszerből tudomásul vett *újragyarmatosítása* ama világnak, melyre a konstruktív tervezői ész mint a megkötöttség és kényszerű megfeleléskényszerek korára hivatkozott, s amely akár Marx-idézetek vagy Római Club-jelentések nélkül is a magánérdek piaci előnyszempontjai alapján kívánja tagolni a világot, nem pedig az álmodott értékek okán áhított szabadság, az alávetettségi szolidaritás és a magánéleti kiszolgáltatottság rendszer tipikus előnyei vagy a tűrésre szocializált társadalmiság nyomasztó tényei szerint.

Szükségesnek tetszik ehelyütt szerényen jelezni értelmezési kontextusát az *átmenet* és az *átmeneti folyamatok* fogalmának. A tranzícióval összefüggő tartalmaktól túlterhelt már szinte minden politikai interpretáció a kelet-európai tájon. „Átmenetként" interpretálták az időszakos folyamatokat, ez lett kiindulópontja a rendszerátalakulásnak is, ebbe cövekelték a parlamentáris demokrácia tartóoszlopait, ezt a definiálatlan időhosszt adták keretként az átalakítás (senki sem tudta, mennyi) feladatainak. Az Átmenet mint érzékeny határ a belső és külső társadalmi tények között, mint a liberális átalakulás kezdetei óta közhasznú politikai univerzum, és mint meglehetősen széles tér a társadalmi korcsoportok számára – inkább talán többes számban használható, hisz több hullámban hordozott sodrást és változást, de ezzel együtt is a maga brutalitásában nemcsak oka lett/maradt a nehézségeknek, hanem ellenáll az érzékenyebb meghatározásnak is a maga hiányzó tartalmával, s megnehezíti, hogy az általa érintett csoportokat mélységi dimenziókban pontosabban körvonalazzuk.

A politikai vitákon és közvélekedési hangulatváltásokon kívül, egy tisztán tudományos miliőben megpróbálhatjuk újra meghatározni vagy megalkotni az Átmenetet. A legáltalánosabban magát a nálunk dúló változás-komplexumot jelképezi, mindazon teljességét a politikai átalakulásnak, amelybe beleértendő az összes társadalmi jelenség, amely a Kelet felől Nyugat felé fordulásban megjelent. Ez a típusú átváltozás a társadalmi csoportok számára a *politikai köztér rehabilitását* is jelenti, mint újfajta kezdeteit a politikai érdekmezőnek és újfajta szerepeit a társadalmi csoportozatoknak. A mai magyar társadalomban már kevésbé áttekinthetőek a családi kapcsolathálók kötőelemei, kevésbé tiszták a társadalmi szerveződések

arculatai, és nem jelenítik meg a társas-kapcsolati felosztottság vagy rokonsági rendszer összefogó és megosztó szerepét – de ugyanakkor mindezekkel szemben harsányan mutatják az *időleges és kölcsönös meghatározottságok összhatásait*. Talán éppen ezért kell rávilágítani és megnevezni, miképpen mutatkoznak meg a korcsoportok a maguk komplexitásában a társadalmi cselekvések térképén, beleértve a családot, a korosztályi kapcsolatokat és ezek működési modelljeit is. Ugyanakkor, a másik oldalról, a társadalomtudományok számos szférájában készülő csoportinterjúk és vallomás-gyűjtemények felől nézve látható, hogy föl kellene tárnunk a láthatatlanabb kapcsolatokat, amelyek társadalmi vagy szociokulturális szerveződéssé egységesítik a társas létezés egy-egy darabkáját, s ezzel talán lehetséges volna visszaajándékozni az embereknek a társas kapcsolatformálás és újraalkotás ideáját, képességét, belső és külsődleges, mentális és megjeleníthető eredményességét. Nem a „találjuk ki a társadalmat!" mozgalmára kellene, gondoljunk, és nem is e vita erőteljesen utilitarista politikatudományi változataira vagy naiv-humanista felvilágosodás-kori programosságára, melyek diskurzusként körvonalazzák a legkülönbözőbb társadalmi áttételeket, migrációkat, szociokulturális orientációkat vagy akár családiakat is. A családi és szakmai miliőt illetően úgy látszik, a legkényesebb kérdések az *intézményesülés* problémáit illetik: a változás, a nemzedékek, az útkeresések kérdéseit. A társadalom döntő többsége számára a legmeghatározóbb konfliktusok kérdései a családi kapcsolatok újramegtalálásának esélyei, a helyi érdekek újrafogalmazásának kihívásai, a kulturális kölcsönhatások és a kulturális örökség látható jeleinek-nyomainak hiányát megnevező témakörök. Mi több, a családi kapcsolatháló és a kulturális kapcsolatok közötti ellentmondások megtalálásának, megoldásának kérdései ezek, az eljövendő idők tétjei, melyekben jelen van a családpolitika állami képviselete éppúgy, mint a szociokulturális és családi relációk újragondolásának igénye, a korosztályok egymás iránti figyelme és aggódása éppúgy, mint a szociálpolitikai gondoskodás időszakos kényszere. De párhuzamosan végbe megy „az egyén, mint intézmény" formálódása is, a hétköznapi túléléshez immár egyedenként is annyi funkcionális és ügybonyolítási gyakorlat szükségeltetik, mint egykor egész intézmények számára volt kötelező. Ráadásképpen a komplexitások normája, rendje, hierarchiája is kibillent az egykor volt piramisformából, s vált perszonális létfeltételek egyedenként is kötelező gyakorlatok, konstrukciók terhévé, interszubjektív kapcsolathálók inherens körülményévé (részletek például Tamás 1992; Pataki 1993; Lányi 2005; Kjosszev 2000; Erős 1993; Csanádi 1995).

A társadalmi csoportok létmódjait illetően még egy jelenséget emelnénk ki itt: a társadalmi ritmust, amely a dolgok folytonosságának elfogadásában kap főszerepet. Erre a franciák figyeltek föl elsőként, s már nem ma, hanem Durkheim korában, Marcel Mauss és van Gennep révén a húszas években, majd Halbwach teóriáiban, később Pierre Nora és Jacques Revel opuszaiban jelent meg. A társadalmi lét egyes kiemelkedőbb periódusai (az átmeneti rítusok) megnevezhetők a születés, a házasodás, a halál, a virágzás-beérés-elhalás alapritmusaiban is, vagy lebonthatók a napok, évszakok eseményeire, a munka- szabadidő-pihenés tempóira, különböző tevékenységi területek crescendókra és diminuendókra, fényekre és árnyakra, vagyis a társadalmi élet hétköznapiságának harmóniáit adó verziókra. Mindezen időhasználati készlet és kultúra, modellválasztás és különösen a változtatás lehetősége nem minden társadalmi szférában egyaránt adott és hozzáférhető. A hajdani népi és polgári családi élet arculata jócskán megváltozott, ugyanakkor a társadalom korcsoportjai visszatalálnak egyenként is az alkalmazható változatokhoz. Egyre több a szolgáltatás, a szállítás, a kereskedő és bolt, végtelen mozgásban van a munkahelyek és mozgó munkavégzés rendszere, s kialakulni látszik egy új típusú személyiség: a *nomád ember*, helyi kötődések nélkül, intim családi kapcsolatok nélkül, normák és társadalmi szokások, helyhez kötött, meggyökerezett identitás nélkül (erről Jacques Attali jeles könyve szól gazdagon, vagy Zygmunt Bauman érinti globalizáció-elemzésében a marginalizálódás új típusai közt, de föllelhető Laki László vagy Ripp Zoltán munkáiban is). A hitbéli, mentális és tradíciók szerinti családi kultúrák korszakának mintha vége lenne, s az érdekek alkalmisága magára a társadalmi gyakorlatra, a közös tér alakításának fontosságára, egy új közös kulturális térkép kialakításának igényére figyelmeztetne. Sőt, e változó topográfiai tényen az állampolgári identitás, a nemzeti nevelés, az iskolai tudásátadás, a kulturális transzferek és a pedagógusok felkészültsége, eligazodásának mikéntje, a számukra engedélyezett (NAT vagy liberalizáltan alternatív) tananyag-választás tematikája és a kompetencia-alapú képzés rendszerének furcsa változékonysága ugyancsak kihat (lásd még Varga 2010a).

Ehhez mintegy csupán a „kozmopolitának" mondott ember új típusa járul (a berlini Fal leomlása előtt ez csúfnév volt), egy arc és értékrend, mely tipikusan „kapitalista" volt, teljességgel, negatív jelentéstartalommal, morálisan szinte durván elítélhető „fazon". Ez a világpolgáriasodás napjainkban mintegy nagy közös célja lett a mobilizálódni képes társadalmi rétegeknek, ideálja az együtt élőknek és elérendő célja a feltörekvőknek. A *pillanat kultúrája,* mint fogyasztói ideál, összetartó erő és érték formálja át a normák egykor összefogó rendjét. Ez az új társadalmi orientáció jelzi

számunkra is, hogy a „szép új világ” íme, itt van, s megkezdte építeni a maga kevésbé hagyományos intézményét, amely a modern ember „győzedelmességére” épül. A normák és szokások új szerveződési mintái, meg az irányváltás, mely az átmenet korszakát jellemzi, szorgalmazzák, hogy vizsgáljuk felül a magyar társadalom látványos átmenetét, új korszakba érkezését, amelyben a mindennapi ésszerűség ténylegesen megkezdte annak átírását, aminek az emberi haladás során a különböző korcsoportok hordozói voltak. Mindez talán már korunk emberének érdekében történik… – vagy netán ellene?

II. Különbségek rendje, mint rendek különbsége

A társas létben eleve fogant különbségek és másságok evidens módon kihatnak a területi, gazdasági, életút-vezetési, jövőtervezési különbségekre is. Az új korszak, amely a „rendszerváltási átmenet” fénylő bélyegét viseli magán, a kelet-európai poszt-szovjet társadalmakban a „minden eladó” élményét, az „innovatívan fejlődő” és a „hatékonyan résztvevő” típusú polgárt, avagy egyszerűbben szólva a vállalkozót minősíti korunk hősének. A különbségek immár nem csupán vagyoniak, nem egyszerűen korosztályiak vagy térségi pozíciót rejtőek (emlékeztetőül: a tatai szénmedence vagy az ózdi kohászat, a szabolcsi almatermesztés vagy a dél-alföldi paradicsom-fóliázás életút- és életminőség-meghatározó státuszt, korszakos hátrányt, kilátástalan munkapiacot, garantáltan alkalmi és fekete-munkát kínálnak maximális perspektívaként, szemben a megújulásra térségi előnyöknél és támogatási prioritásoknál fogva jobban késztetett nyugat-magyarországi történelmi tájak, turisztikai központok, nyugati vásárlópiac vagy gazdasági relációk közelében lévő másik országrésszel), hanem a különbségek bebetonozásával az egyes nemzedékek választható mintáit, képzettségi és elhelyezkedési előnyeit-hátrányait, hozott kulturális örökség forgalmazhatóságát vagy hiányát is magukban foglalják. Ebben aligha van meglepő, a helyzet hasonló Romániában, Szlovéniában vagy Kelet-Lengyelországban is…: minden lekonyuló gazdaságú és szétesett politikai rendszerű ország belebotlik abba a hibába, hogy jobb jövőben reménykedik, mint amire múltja predesztinálja. Minden elesett népesség kénytelen-kelletlen hagyja magát sodortatni, manipulálni, s ha nincs oka merészebb jövőképre, áruvá is válik azon a politikai piacon, amelyen a „jól tájékozott” körök áruvá változtatnak mindent, ami a legkisebb mértékben is piacivá tehető.

Mi is jó úton gyalogolunk ilyen közállapotok felé. Gyors gazdagodás igénye, erős feltörekvés, siker-éhség és kíméletlenség terjedt szét közöttünk. Ez az olcsó kommercializálódás, a mindennapi élet elüzletiesedése, és az örökségként hozott megélhetés-kultúra minimalizálódása pedig olyan jelenségek, amelyek a nyugati társadalmakat a hatvanas években kólintották fejbe, mert ezek a jelenségek úgy lelassították a „szociális haladás" nyugati tempóját, hogy a válságaikat akkor sem kívántuk, sem azt nem vettük komolyan, hogy depresszióssá váltak azok a társadalmak, amelyekre mintegy negyedszázada már úgy nézünk, mint az eszményi világrendekre. … Viszont cserében a súlyos társadalmi különbségek rendszerére előszeretettel néztünk úgy kancsalul, mint a polgári fejlődéstörténet eredményére, amely számunkra is ideális lehet… A mai fejlődés-képletek, a „modern ember" új eszménye, a médiák uralma és a társadalmi foglalkoztatottság sűrű dimenziói okán mindez immáron egy bőszen technokratikus társadalmi uralom sikeréről árulkodik. Társadalomfejlődési irányunkat és perspektíváinkat keresve épp ezért lenne fontos egy szétzilálódott rendszer romjain, a „rend" és a „haladás" ígéreteiben még egészségesen kételkedve, alaposabban elmerengeni azon, miről is szólnak a posztmodern jelképek, milyen szintézisre van esélyünk, milyenfajta regenerálódás elé nézünk, s mik azok a jelenségek, amelyek rosszirány figyelmeztető jelei. A politikai restauráció szimbólumai máris, vagy éppen a kietlen és kíméletlen farkastörvények múltképét idézik vissza. Rendiesedett különbségekkel vagy különbségek rendszerré masszívodott formájában. De amennyire lehet, reflexív módon átlátva a sodrásokat, amelyek néven nevezése, megmutatása, oktatása, jövendő nemzedékek számára felmutatható példázatai immár a hiteles intergenerációs kapcsolatok megmaradásának, talán utolsó esélyét kínálják: a radírral „eltörölt" múlt, a rendszerváltás oktatásból kiiktatott tematikája Romániában például az elemi, és középiskolás diák-korosztály mintegy száz százaléka számára teszi átláthatatlan sötétté a közelmúlt, a szülők és nagyszülők generációinak tapasztalati, tudás- és megélhetési világait, normáit, történeteit (bővebben Varga 2010).

Képtelenség lenne itt minden olyan kérdéskör szemléjét adni, amelyeknek a technokratizálódás és elolcsósodás jelensége csupán kísérője. A demokratikus-technokratikus új hatalom a tömegmanipuláció ideológiai előnyeivel és a populáris rendpártiság eszmei erőfölényével jut uralmi magabiztossághoz, s ezt a maga direkt vagy szimbolikus eszközeivel ki is fejezi (hátteréről lásd Virilio 2003; Zapf 2002; Vajda 1992; Tanasoiu 2005; Mungiu-Pippidi 2005; Lévi 2006). Elfogadtatja, hogy a modern ember a szabadabb személyiség, a vállalkozási biztonság, az emberiség fejlődésének korábbinál civilizáltabb korszakában él, s minél elegánsabb javakat birtokol, annál magasabb szinten. Az „új ember" mítosza a társadalmi- politikai-gazdasági

hatalmak kezében a médiák és a társadalmi tér-képzetek manipulálásához, a szervezetekkel és hálózatokkal fenntartott mind nagyobb indoktrinációhoz vezet (Hofstede – Hofstede 2008). Ezt átlátni nem egyszerű, s a fogyasztói javak (ma még olykor így is szűkös) kényelmét minden hétköznapi ember jó okkal tartja többre, mint a hosszabb távú gyarapodás esélyét. A csoport-szintű feltörekvést azonban jó eséllyel akadályozhatja az „össztársadalmi" szintű nemzetgenerálás, avagy a kollektív teherviselés demokratikusan „kiosztott" mértéke az új politikai-hatalmi játéktéren belül. Az államiasulás, a monopolizálódott létkörülmények egy részét még a „múlt rendszerből" hoztuk magunkkal, mély strukturális válságba került az emberi regenerálódás lehetősége is. Pedig elmerülni e helyzetben – új elidegenedés veszélye és tévedése.

Az „irányítást végző okosak", akik párt-színekre való tekintet nélkül a mélyebb szakértelmet ígérték, a látszat-pluralizmus megvalósítását érték el csupán. A történeti tapasztalat szerint azonban a társadalmi önigazgatás hosszú trendje sokkal „öregebb", sokkal értékállóbb, mint az alkalmi uralmi csoportok és érdekkörök által kialakított „piaci" struktúra. Márcsak azért is, mert a klasszikus piaci racionalitás sosem azon alapult, hogy minimális befektetéssel és a „hívek" rövid távú megnyerésével (lerablásával) hamari hasznot remélhet a politikai „befektető", hanem ellenkezőleg, a hosszú távú kooperáció, az értékteremtés és értékőrzés racionalitása szabályozta az uralmi szférát is. Lehet, csak Weber szerint, vagy csak egy protestáns etika gazdasági tradíciójában, de akkor is bíztatóan és átláthatóan. Bárha, épp ez lenne az, amit egy alapozó vagy ismeretátadásra elszánt iskolában a szokvány pedagógus a lehető legkevésbé tud hitelesen átadni diákjainak, hisz azok otthon is, a pedagógusok körében vagy az oktatásrendszeri változásfolyamatban is épp az ellenkezőjét látják érvényesnek. A *különbségek fennállása, mint rend, és a rend fennmaradása, mint különbségek legitim formája* – a legkevésbé példakövetésre ajánlható mutatvány egy iskolában, sem hitele, sem elfogadhatósága nem áll fenn, de még a kreatív, autonóm és innovatív európai emberideálnak sem igen felel meg. Ugyanakkor elkerülhetetlen felismerés.

Az autonómia társadalmi alapja persze nem mindig és nem is csupán a gazdaság, nem egyszerűen a jogiasulás folyamata, nem az engedélyezett vagy oktrojált „demokrácia" lehet – hanem sokkal inkább egy olyan cserefolyamat, amelynek értéktartománya mikro- és makro-térben egyaránt hat, amelynek a piaci racionalitáshoz csak akkor van köze, ha saját, lokális ésszerűségek, önérdekű befektetések és intim függésviszonyok határozzák meg a szuverén társadalmi teret. Ez a globalizációs sodrásba kerülő társadalomszervezet lokális választ igénylő mozgása nem a makropolitikai

térben teljesedik ki, hanem megannyi ágon a helyiségbe, a lokalitásba kell, kapaszkodjon. Ennek a sajátlagos társadalmi térnek mindenütt a nyugati világban a kisközösségek, a helyi akaródzások, az egycélú mozgalmak, a helyi társadalmak a főszereplői, részesei és okozatai. Magyarán szólva, többféleképpen értelmezhető, de lényegét tekintve azonos értéktartalmú társadalmi szféráról van itt szó: a civil társadalomról, amely ahhoz, hogy értékeit és magamagát megőrizhesse, ahhoz, hogy ne engedje kiszolgáltatódni magát, és ne engedje politikai piaci áruvá silányítani sajátos értékeit – föl kell lázadjon a mindenkori hatalom ügyvivői és kufárai ellen. A helyzet azonban bonyolultabb, mint valaha is volt. Ugyanis épp a civil társadalom, az önszervező közösségek energiái elé gördített a rendszerváltó hatalom és maga az Átmenet olyan akadályokat, amelyeken általjutni alighanem nehezebb, mint országhatárokat áthágni. Ez a hatalom pedig a szimbolikus politika felől, a *társadalmi és politikai tér újrafelosztása* felől hatolt be a közgondolkodásba és a társadalmi mezők elosztásának eszköztárába. A rendszerváltás vagy rendszerváltoztatás tehát átírta, az önkorlátozás szintjéről a formális, de eszköztelen önigazgatás modelljére redukálta a helyi próbálkozásokat, tudván, tudva egyúttal azt is: az önigazgatás olyan érték, amellyel semmiféle háborús győzelem, semmiféle történelmi dicsőség vagy szisztéma-változtatás modellje nem vetekedhet.

A különbségek rendjébe azonban ezáltal a rend-jellegű sajátosságok, a stabilizálódott másságok kerültek be, mégpedig azzal a látszattal, mintha a különbségek a társadalmi dráma szereplőinek dramaturgiai szerep-mássága révén szinte „bekódolt" részletei lennének. A másság-felfogások áporodott hagyományai, az eltérés tűrésének közfelfogássá vált tagadása, s a hatalmi egyensúly fenntartására hivatkozó egységesítési célok épp azon a téren hatottak drámai végkifejlettel, ahol a másság elleni intolerancia vált irányadóvá, mint akár puszta önvédelem eszköze, vagy mint az egyenlőség megteremtését strukturálisan elbizonytalanító jelenség. Másként kifejezve: ha más vagy, s ettől esélytelenebb, az nem a mi hibánk. Ha máshová tartozol, mint mi (mi, fővárosiak, mi, pártközpontok, mi, kormányzati tényezők, mi, Európa-képesek, mi, jobb reményűek és egzisztenciálisan garantáltabb helyzetűek, stb.), akkor ezzel nem csupán önmagad helyzetét, hanem a miénket is veszélyezteted! A „zéró tolerancia" korszakának egyetemleges beköszöntése persze egy kicsit „fel is menti" az ilyetén alapelv érvényesítőit, de megengedi, hogy „világtrendre" vagy „globalizációs problematikákra" hivatkozva ne is keressenek kibúvót, más utat, kooperatív megoldást vagy alkut, hanem csupán „engedjék", hogy ami a megatrendekben meg van írva, az bizony érvényesülhessen körünkben, hisz ki is lenne képes ez ellen ágálni? Ezzel azonban a rendszerek közötti különbségeket (politikai és gazdasági,

állampolgári jogi és népességszámtól független, kulturális tradícióként érvényesülő vagy önként átvett, importált) politikai forgatókönyveket úgy adaptálja a változó rendszer, hogy azok sem érdemi és méltó válaszra nem találhatnak, sem kellő ellenállást és ellensúlyt ki nem alakíthatnak.

Az ekképpen szinte önként vállalt *gyarmatosítás* az egykor „két világrendszer harcának" nevezett bipoláris partnerség helyett az egyirányú alkalmazkodás ideáját hordozza. A „kelet felől nyugat felé" fordulás, Moszkva helyett a szolgaian vállalt Brüsszelhez alkalmazkodás olyan szerepválasztást eredményez, melyben a másként gondolkodás nem szükséges eszköz, nem mentális egyensúly garanciája, vagy mint társadalomkritikai attitűd élhet tovább, hanem olyanként, amelyben ez totálisan letiltódik, szinte inmorálisnak minősül a közgondolkodásban. Mert hiszen a „Más" elfogadásával már mindenki alkalmazkodott, miért kellene-lehetne akkor más-Másságok beiktatásával zavart kelteni az ügymenetben…?! Akkor is, ha a „mindenki mindenkinek farkasa" kora kapitalista felhalmozási korszakban ez koránt sem lehetett ilyen képletszerűen egyszerű. A különbségek rendszere, mint rendies különbségek táptalaja – nem új találmány. A korosztályi hová tartozás ezáltal egyúttal a feltörekvési perspektívák közötti választási lehetőség lehetetlenségének jegyeit mutatja…, miközben széles körben nyer elfogadást a belső kolonizáció eszközeként szolgáló nemzetépítési stratégia, vagy a rendszerváltás-marketing érvényessége és jogossága, a „sikerképesek" és tolakodók tarolási gyakorlata, az *új kíméletlenség gyarmatpolitikai technikája* is. Régi képlet, archaikus államok vagy korai magas kultúrák győzedelmes stratégiáira emlékeztet mindez (Assmann 2000; Attali 2003; Brubaker 1992; Turner 1997; Vidacs 2009; Sanbar 2006; Komoróczy 1992), de mit tehetünk, ha máskülönben „modernitásnak" nevezik általában?

A társadalmi valóság és annak politikai marketingben lehetséges megjelenítése nem függetleníthető a hatalom kizárólagos birtoklásáért folyó harctól, amely a társadalmi világ felosztásának és következményeinek elfogadtatására irányul. A harc tétje tehát olyan hatalom, amely kikényszerítheti a társadalmi világ egyfajta szemléletét (vízióját) a fölosztás által, azonosság és egység, természetes folytonosság és szakadás, eredet-identitás és tér-identitás közmegegyezéses definíciójával, vagy újonnan kreált változataival. A mindenkori autoritás, amely kinyilatkoztatásaival, tekintély-beszédjével és a tér tartományában megvalósított *határolásokkal* igyekszik létrehívni a maga érdekeinek megfelelő fölosztást vagy „téri beszédet", ezáltal önkényesen kényszerít ki sajátos területi egységeket, amelyek a lokalitások szempontjából sem az eredet, sem a kulturális, gazdasági vagy politikai erőviszony-határokkal nem esnek egybe, nem követnek (mert nem tudnak követni) helyi normákat, nem szolgálnak kollektív értéktartalmakat. Ennek

ellenére a hatalom mindig azt akarja, hogy amit kimond, az meg is legyen, s rákényszerít az érintettekre olyan közös szemléleti és fölosztási elveket, amelyek egységes nézeteket kívánnak az azonosságról és azonos szemléletet az egységről (Bourdieu 1985).

A társadalmi *tér* e jelképes *felosztásának* és a társadalmi „egység" ilyen praktikusabb felosztások általi szimbolizációjának (vagy átstrukturálásának) mindig megvan a maga intézményesített eszközrendszere, amely különösen a szimbolikus politikában megfogalmazódó, az elismertségért folyó küzdelemben kinyilvánított aktusai miatt lesz figyelemre méltó. A különbségek rendszerét fölállító társadalomszerkezeti elgondolás, amely ezt akár pártolja, akár egységesíteni ígéri, már magával a körülírás gesztusával is dekonstruál, újra- tagol, a rendbéli (hová tartozást meghatározó) struktúra ezáltal viszont nem pusztán egy természeti területet, biológiai zónát vagy településföldrajzi jelenséget vesz uralmába, hanem minden mást is, ami ott található. Ekként például etnikai, gazdasági, humán-erőforrási, szellemi vagy fizikai és alkalmaztatási vagy partnerkapcsolati viszonyrend olyan szociális képződményeket is áthat, amelyek nem csupán geográfiai/demográfiai értelemben, vagy a gazdasági és társadalmi szerkezet létrehozta mezőben lehetnek körülhatároltak, hanem emberi magatartások, kulturális együtthatások, integrációs folyamatok eredményeként kialakult, sajátos „mi"-tudattal elsajátított, határokkal definiált virtuális valóságszeletként is. Ez a dekonstruált szerkezet, amely akkor válik megnevezhetővé, ha átélésének lehetősége adott és a köztudatban meg is képződik, létezhet puszta hatalmi fikcióként is, éppen alkalmas lehet a társadalmi struktúra-átalakítás olyan változatává lenni, amely a határokon belüli gyarmatosítás célját szolgálja. Ilyen szimbolikus hatalom kiterjesztési gesztus példaképpen az Antall Józseftől jövő óhaj, a „lélekben 15 millió magyar" fölötti uralom gesztusa, amely messzi határokon túlon is lefedni próbálta az összetartozási teret, vagy a minapi elgondolás a határon túliak pártszavazati jogainak magyar belpolitikába bekapcsolásáról, de hasonló a „Budapest a magyarok fővárosa" választási plakát üzenete, vagy a „Székelyföld a székelyeké" szlogen is.

A különbségek és azonosságok, kizárások és bekebelezések politikai eljárásmódjai persze nem magukban állnak, hanem strukturális szerkezetbe illeszkednek. Claus Offe például háromosztatú modellben írja le (1984) a politikai hatalom küzdőtereit: az államapparátus politikai elit-szintjének, az anonim csoportok és kollektív cselekvők szintjének, valamint a kommunikációs áramlatok és a politikai kultúra szintjének viszonyában, s e három szint szerinte a valóságra vonatkozó definíciók segítségével a kulturális hegemóniáért verseng. (Habermas szerint is elegendő most már a legitim

hatalomhoz, ha valaki a definiálandó jelenségek meghatározásának jogát tartja kézben, erőszakszervezetre nincs is szüksége). Emiatt a küzdőterek kölcsönhatása nem egykönnyen tetten érhető, s az ilyen terekben zajló csatározások (mivel javarészt észrevétlenek maradnak a köznapi mikro-kommunikáció szintjén, s csupán esetenként sűrűsödnek politikai cselekvéssé), folytonosan lehetővé teszik az autonóm nyilvánosságok és kommunikációk kialakulását, amelyek erősítik, vagy épp elnyomják a kollektív cselekvőképességet. Ezen az úton alakul ki a közéleti „magánterülettel" szemben az a nyilvánosság, amely maga is egy sajátos társadalmi területként jelenik meg. Így a legátfogóbb politika-képet éppen az *uralmi tér*, az éppen adott állapot körülcövekelésével lehet szűkíteni, s ha a törvénykezési-politikai funkciók között a legyőzhetetlen hatalomra jellemző tevékenység-ellenőrzést „a felosztás művészetének" lehet minősíteni (ahogyan Foucault teszi, 1990), akkor ennek fő funkciója nemcsak a hatalom öncélú eredményességének biztosítása lehet, hanem a társadalmi erők megszilárdításának, „lecementezésének" feladatvállalása is.

A különbségek rendje így a rendnek minősíthető másságokat éppúgy tolerálná, mint amiként a besorolásukat, regulázásukat is épp oly jogosnak mondhatja. A rendszerváltozásban hatalomkritikát gyakorolni egyrészt „gyalázat", hisz az szükségszerűen épp a lehető legjobb világok irányába megindult mozgással kerül szembe, másrészt mindig is a „mihez képest" lesz a komparatív alap, tehát az előzőhöz képest a következőnek szükségképpen jobbnak kell/lene/ (majd) lennie, harmadrészt már politikai ellenirodalmat, szamizdatot sem lehet írni, mert egyre kevesebben olvasnak, egyre többen hisznek szivárványos perspektíváknak, s egyre megosztottabb az a tábor is, ahol ilyesmi egyáltalán kialakulhatna. A *rendpárti rendszer* lehet tehát a sodródás legfőbb irányává, az *átmenet* a legerősebb legitimációvá, a *rend-szerű jövőkép* ígérete pedig jócskán magába foglalhat épp annyi eltérő rendet, mint amennyi „rendetlenséget" kizárhat. Így hát a különbség vitatása és a különbségalkotás éppúgy a belső újgyarmatosítás eszközévé válik, csak épp ne kéne észrevenni…

III. Átmenet, mint sodródás

A politikai térben zajló sodródásról a fentiek okán úgy beszélhetünk itt, hogy ezt a fizikai tér egy elkülönült szegmentumának minősíthetjük, amelyet a politika sajátít ki és növel egyre nagyobbra. A politikai tér

felfogásunk szerint ugyan a *társadalmi térnek* (látszatra légiesen elkülönült) egyik része csupán, de mert a politika és a társadalom kiterjedései nem élesen elválasztottak, a politikai időnként társadalmivá válik, a társadalmiból olykor politikaivá alakul át számos térhasználati törekvés. Így van ez a Rendszerváltásban is: a rendszerváltó politikai állam is olyan térben kezdett mozogni, amit „*átmenetnek*" szoktunk mondani, s ami valóságosan is átmenet valahonnan valahová, múltból a jövőbe, jelzős szocializmusból a jelzős kapitalizmusba, „vasfüggöny" mögül az előtérbe, a Balkánról a Nyugatba, hiánytársadalomból a társadalomhiányba, stb. Az Átmenet rítusaiban ugyanezek a momentumok, az egybetartozás, a leválás, a fennmaradás és a túlélés-visszahelyezkedés (Turner által is leírt, 2002) fázisai a fontosak. E folyamatban az „általános térből" kiválasztódnak a *kitüntetett terek*, amelybe új politikai erők nyomulnak be és helyezkednek el. A ritualizált cselekvéssorban ezt követően már nem a *térszerkezet* kiépítése zajlik, hanem a „mediátorok" (vagyis esetünkben a társadalmi színpad dramaturgjai, a pártpolitikusok) munkájának elfogadtatása, akik az eszmék és a társadalom mozgásait, a rendezettség látszatát vagy célját, az ideologikus tartalmú történések ünnepi térbe helyezését (szűkebb értelemben kizárólag a maguk cselekvésének legitimálását) próbálják biztosítani; valamint a „haza szentsége" ürügyén szakrifikált hatalmi mező kialakításával mesterkednek, melyen azután a térbeli elkülönülésre merészkedett politika (policy) szabad mozgást biztosít önmagának. Az Átmenet (mint példái Burunditól Koreáig, Litvániától Haitiig mindenütt) a rendszer-, és a politikai identitás-változás, valamint a struktúra-módosulás formája, amelynek legitimitása sok szempontból épp a *térbeli* (külső) környezet elfogadó gesztusától függ. Van persze számos *belső* feltétele magának a kiterjedés változásnak, mint egyebek között a (megsokasodó szereplőkörű és osztódó) plurális pártrendszer például, vagy a hatalommegosztás térségi rendszere, de ezeket itt most el kell, hanyagoljuk.

A hatalom *térbeli osztottságát*, illetőleg újraelosztását a rendszerváltozás ígéretében maga a felkent kormányzat konstruálta. A társadalom és a politikai rendszer szereplői számára kiváltképpen fontos volt, hogy a társadalomvezetés szétpontosítsa, demokratizálja a hatalmat, vagyis *centrális* (térben is koncentrált) jellegét megszüntetve *territoriálisan is megossza* azt. Ehelyett a rendszerváltás éveiben előbb szét-, majd később újraközpontosodott, visszacentralizálódott a hatalmi szféra, újra kialakult a „*hatalmi tér*". Ami mégis megtörtént, például a politika „újratársadalmasítása", abban egy új megosztottság érvényesült: a társadalmi *makro*szférában elkülönült a politikai szféra keskeny és a társadalom széles pástja, s a *mikro*szférában ugyanígy kettévált a meglévő totalitás mikropolitikai és

mikrotársadalmi térre. (Természetesen a mikrotársadalom és a mikropolitika számára is megképződött a *térben egyre távolodó* makropolitikai tartomány, s a központi hatalom szférájától is eltávolodott a helyi politika és a helyi társadalom. Olyannyira, hogy a helyhatósági választások során sok választókörzetben és körülbelül 1990-től 2008-ig a nagypolitika revansaként sikeredtek, „csakazértis" vezetők kerültek döntéshozó helyzetekbe, gyakorta vezetői tapasztalatok nélkül, s a másik oldalon az országgyűlési képviselőjelöltek igen nagy hányada semmiféle kötődéssel nem bírt abban a helyi társadalmi térben, ahol versenyre kelt a többi választókerületi jelölttel). Ez a térbeli tagoltság, osztottság, a *politikai tér relatív növelése a társadalmi tér rovására* a rendszerváltás egyik leglátványosabb virtuális története. Tehát miközben a *nemzeti tér* újra kialakítása korszakos program lett 1990-től, a *települési tér* még jobban elmosódott, a nem kellőképpen stabilizálódott *társadalmi térben* nagymértékű népesség-mobilitás indult meg, a *virtuális társadalmi tér* még átláthatatlanabb lett már az MDF-kormányzat idején, és még sokkal inkább azzá lett a kétezres első évtized végére. A *politikai* hatalom által uralt *tér*ben a politika magasan „elszállt" a társadalom fölött az első rendszerváltási ciklusban, s ez javarészt azóta sem változott. Újraerősödött a *központi* (irányító, uralkodói) akarat, amely a társadalmat és az önkormányzatokat vagy öntevékeny egyesüléseket a „törvényalkotó", a „jogalkotó" többletjogaival tartja kézben, az egyszeri pór számára éppoly *távoli* erőként, mint amilyen (talán) mindig is volt.

Ez a rendszerváltással egybeeső új „tereposztás", amely a politikailag is tagolt teret *uralmi térre* és *alattvalói térre* felezi/nagyolja, ténylegesen nincs tekintettel arra, hogy maga a társadalmi egész elfogadja-e a modernizált gyámkodást, ami ellen legföljebb a négyévenkénti szavazással tehet valamit, de magának a hatalmi eltávolodásnak folyamatán már változtatni nem képes. A pártok számára a választópolgárok tömege nem más, mint *hódítási terep*, amely fölött mintha a pártok lennének a közjó és a közakarat megtestesítői, s a leghatékonyabbak egyúttal a különbségek új rendjének alaptónusát is megadják. Ezek az új hatalomgyakorlók a politikai demokráciát úgy értelmezik, mintha az azonos volna a társadalmi demokráciával, holott az emberek épp az effajta képviseleti demokratizálódásban nem képesek átélni a maguk érintettségét, vagy kiteljesíteni a saját perspektíváikat. Így a magukat „demokratikus többség által megválasztottnak" tekintő kormányok (valójában egynegyednyi választópolgár révén) szabad tekintély- és *térkisajátítást* vittek véghez Kelet-Európában, ami egymásközti kapcsolatukat is nagy mértékben megrontotta. Ezért is csökkent a politikai változásokat vagy választásokat megelőző kiegyezéskészség, ezért lett egyre több a menekülés, ezért oly indulatosak a parlamenti vádaskodások, vagyis emiatt sokasodnak a különféle

térszerző ellentámadások a politikai horizont két pólusán. Mindezt végül a *perszonális tér*, a társadalmi közérzet és értékrend számos feltételének megromlása követte – s a nagy hangon visszahódított demokrácia épp a demokratikus változások kialakítása közepette veszett el ismét az átdefiniált térben. (Román párhuzamokat lásd Ágoston 2007; Bodó – Biró 2009; Laki – Biró 2001; Mungiu-Pippidi 2005; Tanasiou 2005; Varga 2010).

A térfogalom egyik klasszikus típusának megjelenése van abban a kérdéskörben is, hogy ki a baloldal, melyik a közép, ki áll a jobboldalon, kik és miként határozzák meg a szélsőségeket, stb. A rendszerváltó magyar politikai pártok *centrumba* tolakodása persze a tradicionális parlamentarizmus hiányáról árulkodik, hiszen ha a bal vagy jobb térfélen foglal helyet valaki, s magamagát mégis középre képzeli, ezzel másokat minősít rossz helyen állónak vagy politikailag diszkrimináló helyzetbe hozhatónak. A „szimbolikus közép" megnyújtása okozza egyebek között, hogy a korábbi, egypártrendszeri politikai tagolatlansághoz képest valósággal törésvonalak vagy legalább hajszálrepedések alakultak ki, amelyeknek *határait* a kormányzat és a pártok szimbolikusan tologatni és feszegetni kezdték. Ez nyíltan ki is fejeződött abban, ahogy az Átalakítás folyamatában elsőként kormányra jutott MDF népi-nemzeti-hazafias jelképtára legott elöntötte a nyilvánosságot, majd a következő választások politikai szimbólumainak szemrevételezésekor átszíneződött a politikai paletta, és a szekfűvörös uralta el választási térképeken a színes parlamenti padsor-ábrázolásokat. Mindezek pompás megjelenítődései a szimbolikus térfoglalás harsányságának, a jelen narancsos korszakáról már nem is beszélve!

S az is lehetséges, hogy ebben a szín- tér-politikában nem a kormányzat a „hibás", ezért nem a rendszer maga a felelős, hanem csupán a reprezentáció. Az a *politikai reprezentáció*, amely reprezentáltakra és reprezentálókra osztja a társadalmat, amely szimbolikusan (vagy valóságosan is) kisajátított redisztribúciós eszköznek tekinti a társadalmi képviseletet, s amely a *politikai horizont* újra felosztási lehetőségét hatalmi aktusként kezeli, az állampolgárok fiktív egységével szemben pedig stabilizálja a politikusok, központi és kiszolgáló technokraták elidegenült, valódi társadalmi kapcsolatok nélküli csoportját. A rendszerváltás folyamatában a válságjelenségek elleni legfőbb eszköz a *jelképes egységesítés* lett, amely kifejezetten arra szolgál, hogy megjelenítője legyen a közös „jó útnak", a frissen kreált célnak, amelyet egy politikai jelképiség révén a rendszer új felkentjei, szakértői, médiái, tudósai és tanácsadói népszerűsítenek. Elméletileg ebben az új szimbolikus rendben a kinyilvánított politikai bal és politikai jobb között foglal(na) helyet maga a döntéshozó; az ő hivatalosan jóváhagyott, intézményesített szimbolizációja (pl. politikai térfelosztása) kap

elsőbbséget, s ezúton lesz mindez szimbolikus válasz a megjelenítendő társadalmi valóság elvárásaira, a struktúra egyensúlyosságára. Az pedig, hogy a hatalom miként szimbolizálja magát, egyebek közt a nemverbális jelzéseknek, a szavak mögötti beszédnek függvénye. A rendszerváltó állam esetében a társadalmi „szétesettség" helyetti „nagy egység" mint cél, és mint krízismegoldás, valamiféle virtuális egység formájában, igen ígéretes reményt keltő eszmének tűnt. Viszont ez a politikai reprezentáció egyedül azon a kiskamaszos hiten alapult, hogy a nagy egészen belüli kis egységek *megjelenítésével* a rendszer biztosítja a reprezentálandók reprezentációját. Ezzel szemben azt tapasztaljuk, hogy a ténylege „nagy egész" legjobb esetben is csupán magát a – Habermastól vett kifejezéssel – reprezentáció eszméjét reprezentálja.

A politikai reprezentáció határait persze egyetlen alkotmány, szokásjog, makrotársadalmi érvényességű törvénycikk sem határozza meg – legföljebb a politikai marketing belső normarendje és rugalmas válaszkészsége. Más kérdés, hogy a hatalmi harcok logikájából eredően az a politikai reprezentáció, amelyben a küldetés, a „népakarat" jut kifejezésre (parlamentben, népképviseletben, képviselők képviseletében), megjelenik egyfelől mint sajátos értékhordozó eszköz, amely azonban épp azért, mert minden érték hordozója akar lenni, magát az „egységet" teszi lehetetlenné; másrészt épp emiatt a társadalmi többség a maga aspirációit nem érzi a politika nyelvére lefordítottnak, vagyis reprezentáltnak, ezáltal a virtuális makroszerkezet valóságos mikro-elemekre, szegmentumokra esik szét.

IV. Térbeli beszédmód, mint birtokviszony és növekedési stratégia

A térbeliség és társadalmiság összefüggései nem mai találmányok, Mezopotámiától Kínán át a római birodalmon és a kereszténység hadjáratain keresztül egészen a huszadik század végi etnopolitikai küzdelmekig mindenütt jelen vannak (v.ö. Assmann 1999; Bourdieu – Boltanski 1975; Brubaker 1992; Foucault 1984; Gyáni 2000; Harrison 1995; Wolf 1995). Ilyen szimbolikus uralmi terjengés jellemzi az ideológiákat, a politikai filozófiákat, a dogmatizmusokat, a disszidensek vagy migránsok életvezetési játékszabályait, a doktrínákat, a diplomáciai fenyegetéseket, a filmek cenzúráját vagy a nemzeti válogatottak győzelmeit megengedő/tiltó stratégiákat is

(utóbbiakhoz a londoni 6:3-as győzelemtől a bukaresti román-magyar mérkőzés focidiplomáciai hátteréig, vagy a kameruni futballisták edzésmódjáig és a fradisták Ajax-Amsterdam mérkőzéséig, lásd Vidacs 2009; Bali 2007; Varga 2006; Tanasoiu 2005).

A *térátélés* változása és a rendépítés konstruktuma a rendszerváltozás történetében három további lényeges momentumra hívja föl a figyelmet. Elsőként arra, hogy nem szabad elfelednünk a térpolitika alapkényszerét, a Szovjetunió korszakos *térvesztését*, ami a gorbacsovi fordulattól kezdve a csatlósállamok szimbolikus *politikai terének visszarendeződésével* és a kisállamiság újra átélésével járt együtt (A. Gergely 1993; Gombár 1996, 1998; Lengyel 1996). Hiszen nem kis mértékben ez a (nagy)regionális függetlenedés tette lehetővé magát a rendszerváltást is. A szovjet *uralmi tér* határbomlása a múlt és a jövő szimbolikus *határvonal*ának megjelenítődését eredményezte, s a kelet-európai régióban a szövetségesi elkötelezettségből felszabadulás ígéretét is hozta (Miszlivetz 1998; Fischer – Levendel 1992; Kolosi et al. 1991; Varga 2010). Erre következett a Horn Gyulának tulajdonított teljesítmény, a határnyitás, amely a berlini falomlással együtt igen erőteljes *tájolás váltással* örvendeztette meg Kelet-Európát: megindult a keleti centrumú tájoltság helyett az európai és nyugati orientáció értéknövekedése, amely azóta szimbólumok tucatjaiban ragyogja be köznapi életünket, s elkezdődött az európai volumenű *térátrendeződés* is (menekülő-térkereső nagy tömegekkel, a Varsói Szerződés felbontásával és NATO-csatlakozási remények ébredésével és megvalósulásával, az Unióba betagolódás álmával, stb.).

A *térbirtoklás* egy másik jelenségére is érdemes itt utalni, amikor a politikai centrum és az alárendelt *térségek viszonyát* voltak hivatottak hatóságilag hierarchizálni „a jogalkotó" akarata szerinti történések. Bourdieu az ilyen helyzetről úgy fogalmaz, hogy minden autoritás jogi aktusként kodifikálja működését – ám a szimbolikus szférában nemcsak az elismert a legitim, hanem a tekintélyen túli performáció is, vagyis az, hogy legitimként fogadtat el olyan határdefiníciót, amely kijelöl és megvon, feloszt és értékel, felidéz és viszonyt határoz meg, vagyis objektív valóságnak tüntet föl szubjektív célkitűzéseket (Bourdieu 1985).

Az Átmenet, mint modernizációs kezdő lépés „a jóléti fejlődés" útján, a „készre szabott állam" tőke- és tudástranszfer-folyamatainak víziójával társult. Az átalakulási folyamatok mindenütt (legalább a volt szocialista régióban) közös fejlődési célja a demokrácia, jólét és növekedés megteremtése a versengés, piac és tömegfogyasztás révén. De egyúttal egy keresési folyamat is, melynek eredménye, lezajlási fázisai ma már nem közismertek (előképei nyilván politika- és gazdaságtörténeti tapasztalatból fakadnak, de a lineáris progresszió elve nem okvetlenül érvényes ma is). Így mindaz, ami a klasszikus

szabadversenyes kapitalizmus téziseiből étvehető képlet, ki kell, egészüljön a tőkehiányos, sürgetett, külső hatásoktól definiált vállalkozói modernizációval, ennek hanyatlási és bővülési ciklusaival, diktatúráival és az új elitek kialakulásának „hozott anyagával", régi kádereivel és maffiózus veszélyeivel (erre megannyi példát sorol Parsonsra, Eisenstadtra, Offe-ra, Brzezinskire hivatkozva a modernizációelméleteket fejlődési struktúrákban végiggondoló Wolfgang Zapf, 2002:105-117). Eszerint nem csupán az „intézményi közgazdaságtanban", de az „anómiás spontán" változások korszakát jellemzően is a „belülről vezényelt intézményimporttal" találkozunk a politikai közviselkedés átmenet-fázisaiban, mely a „járt úttól való függőség" értelmében konfúzus és belső válságokkal, de egyúttal alternatív döntéshelyzetekkel kiegészült verziója „nem az elkerülhetetlen fejlődési lépések története." (Zapf 2002:117-118) E téren a korábbi és a képzeleti centrális kormánypozícióból, a saját térképünkön mindig is középen látott nemzet-víziónktól eltérően, egy sereg jelenség a periferizálódottság állapotát mutatja (hasonlóképpen Gombár 1996; Laki 2001, 2009; Lévai 2009).

A kormányok korszakos ideológiája a rendszerváltás kezdete óta az „azé a tér, aki *belakja*" volt, lett légyen szó kárpótlási földekről, önkormányzati lakáspiacról, tudomány- és kultúrafelügyeletről, privatizációs érdekszférákról, metróépítésről, olajvezetékről, patika- vagy kórházreformról, stb. Szintúgy megképződtek a *térfoglalás* helyzetei a bankszférában, a tulajdonviszonyok számos új körülménye közepette – ahogyan Habermas írja: „a gazdaság és a közigazgatás valóban túlnőtt az életvilág horizontján", emiatt a társadalom „tényleg annyira bonyolulttá vált, hogy aligha tárja fel magát belülről úgy, mint egy strukturális összefüggés dinamikus egészét". Holott – folytatja –, „a funkcionálisan differenciált társadalom decentrált; már nem az állam a politika csúcsa, ahol az össztársadalmi funkciók összecsomósodhatnának: úgy tűnik, minden *perifériává* vált".

Csakugyan. A politikai térfelosztás illetve a perifériák emlékezetes küzdelme zajlott le a köztársasági megbízottak funkcióit illetően, meg a székesfőváros központi igazgatása és a kerületek (legalább financiális) autonómiája ügyében is, de hasonlóképpen a megyék és járások ügyében, a regionalizációs modellek terén, a térségfejlesztésben és a pólusok kijelölésében, bánya – vagy szőlőbirtoklásban, telekcserékben és kaszinófejlesztésben, a központi hatalom és a decentrált uralmi szféra viszonyát tekintve is. Persze, mondhatná az olvasó, kár itt a „térre kenni" mindent, hiszen nemcsak ilyen instrumentális eszközei vannak a politikai döntéshozóknak, s mindezen példákban alpári érdekek megnyilvánulásáról, primér úrhatnámságról, hatalmi gőgről, manipulációkról, politikai hatalomátmentésről, pártküzdelmek térbeli megjelenéséről is szó van. Mindez

igaz lehet, de meglátásunk szerint valamiképp mindegyikben a politikai hatalom legfőbb ősi törekvése, *hatóterének korlátlan növelése* kap főszerepet. S ez nem a magyar politika sajátja, alighanem ugyanez zajlik világméretekben is, ennek elemzését adja Paul Virilio is vagy Arjun Appadurai, Böröcz József, Császi Lajos, Szelényi Iván vagy Lévai Imre is. Ami viszont a növekedési stratégiák útvonalán még a világtrendek mellett különösen izgalmas lehet, az a rendszerváltások húsz esztendejének mérlege a volt szovjet övezet államaiban, méltó térbeli tükreként a kelet-európai fejlődési forgatókönyveknek…

Utóbbiak szemléjét nem vehetjük sorra, még csak kiemelten azokat az empirikus tapasztalatokat sem, amelyekről a poszt-szovjet vagy a romániai rendszerváltások történeti folyamatában Bárdi Nándor vagy kolozsvári munkatársai (Bukovsky 1988; Czoch – Fedinec 2006; Bárdi – Fedinec 2003; Telò 1993), továbbá a csíkszeredai antropológusok készítettek kimerítő publicisztikai leltárt (utóbbiak közt emlékműállítás, templomépítés mint szimbolikus térfoglalás, migráció, stb. – lásd Biró – Oláh 1993, Bodó – Biró 1993; Túros 1993). Ezek az elemzések is igazolják azokat a megfigyeléseket, amelyek szerint a perszonális térstruktúra észrevehetően két egységre: a rendszeresen birtokolt és a csak alkalmilag látogatott-használt térre tagolódva a nemzetpolitikákba ékelődik, azok fejlesztésében és stabilizálásában kap főszerepet (Csillag 1991; Hunya 1991; Ágoston 2007; Bodó – Biró 2009; Bayer – Boda 2009; Miszlivetz 1998; Gombár 1996). A tér részei nem csupán kvantitatívak, hanem személyesek, kvalitatív tartalmúak is, mindig kulturális és pszichés szűrőkön átengedettek, ugyanakkor instrumentálisak is, végül is mindez egyfajta *társadalmi térhasználattá*, funkcionális mikroterek személyes „birtoklásává" áll össze. Éppen ezért a szimbolikus szférában is értékelhető néhány jelenségről legalább említést kell itt tenni, amelyek egy *kommunikációs tér* átalakuló belső szabály- és jelentésrendszeréről vallanak. Ilyenek mondjuk a média-hullámok megjelenései a kelet-európai piacokon, a fogyasztás nyugati mintáinak eluralkodásai, a gazdasági és társadalmi „növekedési" vagy „fejlődési" stratégiákat befogadó nyitottságok, a Kelet áhítata a Nyugat felé, a prosperitás álma a piaci hódítás és virtuális vagy fizikai jelenlét révén, s megannyi további jel együttese is. Mindezek szinte kényelmesen beleillenek abba a szerény olvasatba, mely a térbeli beszédmódokat a növekedési ideál szolgálatába állított birtokviszonyként dekódolja.

A térhasználatnak ezeket a jelenségeit bizonnyal szedett-vedettnek, ráfogásosnak, mesterkéltnek is lehet nevezni. Ám a szimbolikus politizálásnak a társadalmi és irányítási kommunikációt átható, totalizáló jellege ma már oly nyilvánvaló, ahogyan a társadalmi térhasználat, sőt a tér-képzetek térképén is

átláthatóan egyre kisebb térség jut immár a szuverén állampolgárnak, s egyre növekvő mértékűvé lesz az (egyelőre leginkább csak szimbolikusan) elorzott terület, amelyet a politikai szféra kaparint magához számos jelentésteli trükkel. A folyamat vagy állapot éppen azért érdemes a figyelemre, sőt követésre, mert nem mindig vagy nem okvetlenül nyílt agresszió kíséri a jelenséget, de az adott *tér relatív egysége* már bizonyosan nem lehet az egyéné, a térfogalom régi paraméterei már nem beláthatóan átalakultak, a térbeli uralom tradicionális szokásnormái már régen nem úgy érvényesek, ahogyan húsz vagy ötven évvel ezelőtt voltak. Mindeközben egy újfajta technikai „testbeszéd" fejeződik ki a vagyoni különbségek vagy az uralmi erőhatások formáiban: a *térben élés* és a megnyíló új terek, térközök, a kialakuló új korlátok és szabadságok mind a valóságos, mind a szimbolikus politikai szférában, így a politikai nyelvben is megjelennek, s olykor a maguk jelentésterét a jelképiség felől a valóságosság, a tényszerűség felé tágítják. Sőt, nemcsak a nyelvben, hanem a jelentéses térkisajátítás olyan szakrális szférájában is ugyanezt tapasztaljuk, amilyen például a kegyelet, a mély megértés, a szolidaritás (megannyi példán lásd Gagyi 1997; Bodó – Biró 2009; Harrison 1995; Kapitány – Kapitány 1994; Kovács É. 2006; Thoreau 1990; Turner 1997; Virilio 1998; Wolf 1995). A térhasználat egy szimbolikus tradíciójáról, a történelmi emlékhelyek és demonstrációs útvonalak kultuszképző hatásáról szóló analízisében például épp a Politikatudományi Szemle hasábjain Hofer Tamás néprajztudós taglalja a politikai hatalom tűréshatárain túli szimbolikus történelem-visszavétel tényleges hatását egy politikai természetű társadalmi akcióban (az 1989. március 15-i eseményekben). Hofer írásában (1992) a *tér jelentése*, helyszín és történés egybeesése, a térkép egy szilárd pontjának társadalmi cselekvést jelképező volta ritualizál, mitikus érvényességet kölcsönöz magának a topológiai egységnek. A tér fizikai és szimbolikus birtokbavétele mintegy a kiterjedés, a növekedés, a hatalom kiterjesztés jelképes tartománya lesz, mely hasonló a hódításokhoz, a gyarmatosításhoz, a háborúhoz vagy a megszálláshoz. Helyek emléke, a *történelem szimbolikus tereinek* közkinccsé válása illetve e kisajátítási folyamatnak akadályoztatása talán mindig is folytonos drámai epizódja a politikai harcoknak. (Az emlékezet mechanizmusairól és a történelem elbeszéléséről szóló új historiográfiai irányzat Maurice Halbwach óta a kollektív memória konstruálásának egyre nagyobb szféráját látja jellemzőnek, v.ö. Gyáni 2000; Czoch – Fedinec 2006; K. Horváth 2006; Papp – Szarka 2008). Ugyanezt a jelképes vagy tényleges térfoglalást, a tér nyitottságával és határolhatóságával kapcsolatos huzi-vonit figyelhetjük meg a politika mindennapi „gesztusnyelvében" is (v.ö. Konrád 1991; Szabó 1994; Szabó – Kiss – Boda 2000). Úgy fest: a *tér és a távolság* talán a politikacsinálás

legősibb eszköztára, amelyet királyok, kormányok, társadalmi- és érdekerők használnak, rendszerint egymás ellen. A „belsőt" és a „külsőt" egyenes vonalakkal elkülöníteni, a térbeli távolságokat valamiféle „megszentelés" révén megváltoztathatatlanokká tenni olyan szakrális aktus ugyanakkor, amely egyfajta kövülete annak a hatalmi aktusnak, amit a hatalomvágy, az elrendelés, az elvárások legitimálása, a szimbolikus érdekek reprezentálása, a rend elvont fogalma megjelenít.

A politikai hatalom szimbolikus erőfölénye, a hatalom legitimitásának kierőszakolása viszont épp az erőviszonyok alávetettjeitől olyan alkalmazkodási stratégiákat, asszimilálódási hajlandóságot vagy legalább színlelési gyakorlatot kíván, amely ha nem is része a hatalom elleni harcnak, a szimbolizáció tartományában számos hatással van. Egyebek közt, mint Bourdieu kifejti, legalább a stigmatizáció ellen, a legitim identitás elfogadásáért vívott küzdelemben megvan a maga jelképes szerepe, s a szimbolikus forradalom lehet akár negatív hasznú is, amely nem egy identitás visszahódítására vállalkozik, hanem egy csoportegységesítő elveit, értéktere konzisztenciáját, vagy mozgósításának állandó lehetőségét tartja napirenden. Ahogy Bourdieu írja: „...az autodetermináció (önrendelkezés) nem egyéb, mint a heterodetermináció puszta tagadása, /amely.../ a megkülönböztető jegyek egyszerű jelképi megfordítása révén eltörli a stigmát, s odáig is elmehet, hogy új határokat húz meg, amelyeken belül garantáltatik az ily módon meghatározott identitás legitim volta." (Bourdieu, 1985:18-19)

Annyit mindenképpen e *térkereső* kezdeményezés számlájára lehet írni, hogy a maga ingatagságában és relatív korláttalanságában is óhatatlanul megjelenik az erkölcsi felelősség kérdése, s azé a *határé*, amely tér és társadalom, hatalom és politika, politika és ember között szükségképpen *kulturális és térbeli választóvonalat* jelent. A magyar civil társadalomnak, avagy némi pontosítással a nempolitikai, nemvallási, nemhivatalos mozgalmi szférának ez igen nagy próbatétel, már csak azért is, mert a polgárosodás újrakezdése még igen gyengécske indíttatásokra épül minálunk. A cezúra fölülről szabottsága és a hétköznapi ember tárgyi ténnyé „lefokozásának" élménye kínálhatja a keretet ahhoz a más *térélményhez*, amely az egyént a maga társadalmi és történelmi terének aktív alakítójává teheti épp azáltal, hogy a hivatalosság részéről lefokozott státusa nyilvánvalóan nem fog megfelelni azoknak, akik az új rendszer lényegének a polgárosodás kiteljesedését, a teljes jogú állampolgári közérzetet, a mentalitások és a morál nemcsak szimbolikus változását tekintik. A tárgyiasulás és az ellene megfogalmazott egyéniesedés (perszonalizálódottság) e folyamatban a tényleges és a szimbolikus politikai magatartások és gondolkodásmódok eleme, a politikai közbeszéd egyik új témája lehet. Ám csak akkor, ha a civil

társadalom nem a hatalom eszköze, legitimitásának hivatkozott bázisa marad, hanem új vagy megújuló öntudatosodás révén kiépíti a maga hatalomellenes szféráját vagy legalább eszközrendszerét… – ezáltal növekedési-erősödési stratégiáját éppúgy a birtokviszonyok átrajzolásához, az érintettség felelősségének definiálásához kapcsolja, miként az újgyarmatosításra törekvő politikai erők teszik.

Ugyanakkor a tárgyiasítás a szimbolikus politikai nyelvben talán az egyik legizgalmasabb belső, kontextuális elem, éppen azért, mert a fennhatósági területekért a különbségalkotás eszközéhez képes nyúlni. Véleményünk szerint ez nem csupán a politika nyelvének pontosításokra (vagy azok látszatára) törekvéséből ered, s nem is csak az eleve „politikailag tervezett" közbeszéd formalizmusaiból következik, hanem a politikai centrum önérdekű gondolkodásmódjának, egész berendezkedésének és stabilitásának eszköze, hordozója is. A politikai diskurzus tehát a térbeli kivetítődéseken túl is tematizál, cselekvéssé formálni szándékozik, elidegenített jelentésekkel operál, tényleges és szimbolikus reflexióknak tárja ki magát. „A nyelvi cselekvés része a társadalmi cselekvésnek" – írja Szabó Márton a metaforikus politikáról szóló dolgozatában (1994:100) – ezért (vélhetően) a politikai beszédmód nem véletlenül ignorálja mindazt, ami nem saját érdekét szolgálja. Ugyanis ezáltal puszta tárgyi ténnyé teszi, rejtett értékelésekben lefokozza, preskriptív (előíró) módon közös értékrend elemévé változtatja a társadalom objektív motivációit, érdekeit. A „metafora-vezérelt" gondolkodásban a társadalmi cselekvésfolyamat „szubjektív" célúvá degradált érték- és érdekelv marad, a politika a *határokat és kereteket* jelöli ki számára, s ekként tárgyiasítja, valamint ily módon helyezi el a térben. A metaforikus „tálalás" a tárgyilagos, mégis értékelést tartalmazó politikai közbeszéd szerves eleme, olykor már önmagában is identitás-lehetőséget teremtő politikai tett, amely egyúttal a politikában megjelenő, iránta befogadóan nyitott egyén befolyásolására is kiválóan alkalmas – fejti ki Szabó Márton. Hozzátehető, hogy a polárisan kialakított ellentétek, a látszat-objektivitás, az ismerős evidenciák hangoztatása még szélesebb „terep" a politikai eszköztár fölhasználói számára akkor, ha nem a 19. századi „természeti" vagy a 20. századi „technicizált" metaforákkal élnek, hanem a 20. század végi társadalmi aktorok kitágult világképéhez és megerősödött *tér-képéhez* igazodnak. Korunkban a társadalom dinamikája jelentősen felgyorsult, a *térbeli mozgás* épp a látszólag kitágult *térhatárok* között folyik, a politika „térbe nyomulása" pedig a mindenki számára ismerős mozgásjelenségek politikai evidenciává avatását eredményezi.

A politikai közbeszéd ilyen *proxemikai expanziója* árulkodó jele a *hatalmi befolyás térbeli kiterjedésének, a térbirtoklás növekvő igényének*.

Ám a térrel kapcsolatos szimbolikus bánásmód nemcsak cselekvés és harci eszköz lehet, hanem az emberi lét szükségképpeni térbeliségének olyan evidenciáját is kínálja, amely a tér és a társadalom viszonyában az előbbinek ad prioritást az utóbbi rovására, akár a megtévesztés, a manipuláció árán is. Ami önmagában még korántsem „politikailag tematizált" viszony csupán. „Az emberi léttel együtt jár a kulturális formák létrehozása, amelyek az ember szimbólumalkotó képességéből fakadnak" – írja Erik Wolf (1995). A kultúrából fakadó másság, a *tér élménye* és átélése viszont egészen más szintű a politika, illetőleg a társadalom szférájában. A társadalom, amely a maga belterjes, határok közé szuszakolt kelet- európai-tér képzetével együtt élt közel fél évszázadig, nehezebben tudja most önszervező erőit megmozgatni, nehezebben tölti ki azt az űrt, amely a centralizált pártpolitika fölparcellázódása után megmaradt. Ráadásul a civil társadalom mobil, aktív és dinamikus szereplői voltak azok, akik az 1989–90-es nagy mozgások közepette az önszervező energiák jó részét fölhasználva a politikai pártosodás megvalósítói lettek. S az a sokpólusú, többszörösen rétegzett civiltársadalmi cselekvőkészség, amelynek jelei már a nyolcvanas években egyre sokasodtak, a kilencvenes évek elejének pártosodási folyamatában erejét is veszítette. A civil társadalom látszólag megnőtt *társadalmi terében* számos intenzív mozgolódás támadt ugyan, de a civil társadalomból épp az a bázisközösségi szintű összetartozás tudat, épp az a mélyen ülő szervezettség, épp a hálózat-alakítási kurázsi veszett ki, amely a hatalommal szemben a mindenkori (jogos és szükséges) oppozíció eszköze lehetne. A kemény mag folyamatos pártosodása, a civil társadalom egyesületi szintű szétesettsége, helyi vezetőik és hangadóik szervezeti konfliktusai, s magának az önszervező erőnek intézményesedése olyan módon oltotta ki a lelkesedés lángját, hogy az pontosan a szimbolikus szférában kitűnően érzékelhető térvesztéshez vezetett (árnyaltabb részletek pl. Kákai 2009).

Úgy gondoljuk, éppen azért, mert a rendszerváltozásban a társadalmi struktúra – korábban stabilnak látszó – egységei oly módon szétmállottak, ahogy azt tapasztalhatjuk (részletesebben lásd A. Gergely 1994/b; Varga 2010), a civil társadalom önmagáról kialakított virtuális képe pedig olyan illékonnyá, bizonytalanná vált, mint amilyen a hatalomról kialakított és újrastabilizálódott képe, épp ezek miatt lett időszerűvé, hogy az önszervező társadalom megjelenítődésének hiányát és látszatait, a hatalom térszerző és térkiárusító gesztusait a szimbolikus szférában látható jelenségek révén nevezzük meg. A mai politikai kultúra kutatója tekintettel kell, legyen a *változó mozgásterek* jelentőségére, valamint a centrumok és perifériák elemzésétől a hatalomérvényesítés jelképes rendszerének feltárásáig is el kell mennie. Ha tud, ha képes a politikai diskurzusok kontextuális és belső

határainak, jelképes jelentéstartalmainak megfejtésére. Az pedig, hogy a hatalom miként szimbolizálja magát, egyebek közt a nemverbális jelzéseknek, a szavak mögötti beszédnek, vagyis egyfajta *kulturális univerzáliának* alkalmazási lehetősége is, s mint ilyen az adott politikai kultúrával összefüggésben (sőt, attól függetlenül is) az ember társadalmi létéhez, interakcióihoz tartozó jelenség, amely a szociális szimbólumok és a társadalmi rendszer közötti korrelációkon alapul, illetve olykor pusztán érvényes minták kérdése – éppen ezért elemezhető is. A szimbolikus szféra elemi *értelmezése*, a társadalmi jelenségek *jelentésének* elemi szintje is árnyaltabb asszociációkat tartalmaz, vagyis a már föntebb tárgyalt *térbeli dimenziók* (kint és bent, lent és fent, közel és távol, mikro és makro, mozgás és állapot, centrum és periféria, határok és hiátusok, stb.) a mindennapi élet szövetében kibomló kulturális tartalmak rétegzettségét és változékonyságát is érintően hordoznak üzeneteket, és végső soron éppen a társadalmi konstrukciók dinamikus átalakulásai által válnak alkalmassá arra, hogy a társadalmi praxis kontextusait minél árnyaltabban felfoghassuk.

A térrel élés és a térrel bánás – politikai diskurzusforma. Számos policy sajátítja ki vagy határozza meg maga a vonatkoztatási területeit, egészében, ezek összességében azonban hatalmi eszközzé válik. A *térbirtoklás* és a *térkisajátítás* a reprezentativitás szintjével (így pl. a nyilvánossággal, az érintettek körével, a tematizálással, a diskurzusok fenntartóival, stb.) összefüggésben marad rejtett vagy nyilvános, leplezett vagy megjelenített, informális vagy intézményesített, legitimált vagy manipulált, külsődleges vagy belsővé tett, diskurzus-elhárító vagy provokatív tartalmú. Ezáltal maga a térelsajátítás, a *tér-beélés is diskurzussá válik*, s nyilván csak addig és annyiban marad szimbolikus, ameddig sajátos feltételek, összefüggések, körülmények és kényszerek imperatív hatásúvá, eszközjellegűvé, diskurzuskizáróvá nem teszik. Egy társadalmi tér, egy települési vagy perszonális tér azonban csupán korlátozott mértékű külső beavatkozást képes diskurzusként feldolgozni. Ennél többet már kénytelen okkupációként, erőszakként, a diskurzust nyílt konfliktussá átalakító megszállásként definiálni. Úgy gondoljuk, e virtuális határ esetében a konszolidált érdekreprezentáció a nyilvános konszenzuson alapul, s bár sosem állandó, lazán *definiált keretei* a hatalmi szférában, a politikacsinálók által is érzékelhetőek. Magyarán: ez a szimbolikus térhasználat „maximuma", amelynek határain túl már a direkt politikai mechanizmusok érvényesülnek. A tér-beélés nyelvezete tehát a politikai szemantika tartományába vezet, amely idővel talán eszköze lehet annak, hogy segítségével körülírható vagy mélyebben megérthető legyen számos olyan jelenség, melyek a különbségalkotással a neokolonizáció egyik preskriptív módját valósítják meg.

Térbeli tagoltság és politikai osztottság egymásra hatásai a törzsi, államnélküli társadalmak és a komplex társadalmak elemzői számára számos területen ugyanazokban a társadalmi problematikákban jelentkeznek, s lényegében három fő területen körvonalazhatók: a szimbólumok és hatalmi viszonyok összefüggéseiben, a szimbolikus személyiség- és közösség-reprezentáció szintjein, illetve a szimbólumok és változások figyelemmel kísérésében (Cohen 1974:138). Magyarország e strukturált társadalmi fejlődés-skálán köztes, átmeneti állapotban van, politikai rendszere éppúgy őriz törzsi históriába visszavetített értéktartalmakat, mint modern politikai jegyeket (pl. neopogány ideológiákat, térkisajátítási reminiszcenciákat és plurális demokrácia megvalósításának államrendező elveit). Nyelv, kultúra, történelem, habitus és politikai alrendszer egyaránt hordoznak tradicionális örökséget és posztmodern orientációkat, mentális különbségeket és mesterségesen kialakított kollektív kulturális vagy nemzeti identitást. E jegyek, folyamatok és *szimbolikus valóságuk* egyaránt a politikai átmenet, a politikai rendszer, a politikai gondolkodás része, némi túlzással szólva: nemcsak Magyarországon, hanem szerte a világban. Megértésük ezért nélkülözhetetlen ma már. Dolgozatunk ehhez a megértő attitűdhöz próbált néhány adalékot nyújtani, a javát persze a posztkolonializmus hazai kutatóinak feladataként meghagyva…

Irodalom

APPADURAI, Arjun (2001): A lokalitás termelése. *REGIO*, 3:9.

APPADURAI, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis – London: UNIVERSITY OF MINNESOTA PRESS.

APPADURAI, Arjun (2005): *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: PAYOT.

ASSMANN, Jan (1999): *Kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politika a korai magaskultúrákban*. Budapest: ATLANTISZ.

ATTALI, Jacques (2003): *L'Homme nomade*. Paris: FAYARD. (*A nomád ember*. Budapest: ALLPRINT, 2004).

BALI János (2007): Hungarofradizmus. Egy sportegyesület szimbolikája. *Tabula 1*, (1998) 1-2:85-105; valamint Helyünk Európában. In A.GERGELY András (szerk.): *A nemzet antropológiája. Hofer Tamás köszöntése*. Budapest: ÚJ MANDÁTUM KÖNYVKIADÓ, 304-318.
On-line: http://mek.oszk.hu/06800/06812

BATTEGAY, Alain (2004): Transitions urbaines et frontières interculturelles. In Alain BATTEGAY – Jacques BAROU – András A.GERGELY ed. *La ville, ses cultures, ses*

frontières. Démarches d'anthropologues dans des villes d'Europe. Paris: L'HARMATTAN.

ÁGOSTON Vilmos (2007): *A kisajátított tér. A nemzeti képzet Doru Munteanu és Wass Albert műveiben*. Budapest: EÖKIK.

Bauman, ZYGMUNT (1998): *Globalization: The Human Consequences*. New York: POLITY PRESS, (*Globalizáció. A társadalmi következmények*. Szeged: SZUKITS KÖNYVKIADÓ, 2002.)

BAYER József – BODA Zsolt szerk. (2009): *A rendszerváltás húsz éve. Változások és válaszok*. Budapest: MTA PTI – L'HARMATTAN.

BIRÓ A. Zoltán – OLÁH Sándor (1993): Emlékmű – jelkép – identitás. *Antropológiai Műhely*, 2:87-103.

BODÓ Julianna – BIRÓ A. Zoltán (1993): Szimbolikus térfoglalási eljárások. *Antropológiai Műhely*, 2:57-85.

BODÓ Julianna – BIRÓ A. Zoltán (2009): Értékek a transznacionális térben. *Antropológiai Műhely*, Évkönyv, 7-36.

BOURDIEU, Pierre (1972) (magyarul 1978): A szimbolikus tőke. In *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelése*. Budapest: GONDOLAT KÖNYVKIADÓ, 379-400.

BOURDIEU, Pierre 1985: Az identitás és a reprezentáció. *Szociológiai Figyelő*, 1:7-22.

BOURDIEU, Pierre – BOLTANSKI, Luc 1975: Le fétichisme de la langue. *Actes de la Recherhe en Sciences Sociales*, 4:2-33.

BRUBAKER, Rogers (1992): *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge MA: HARVARD UNIVERSITY PRESS.

BRUSZT László – SIMON János (1992): A nagy átalakulás. Elméleti megközelítések és állampolgár vélemények a demokráciáról és a kapitalizmusról (1989–1990). *Politikatudományi Szemle*, 1:75-98.

BUKOVSKY, Vladimir (1988): In LEFEVER, Ernest W. – LUGT, Robert D. Vander eds. *Perestroika: How news is Gorbachev's new thinking? Mikhail Gorbachev and His Critics*. Boston: ETHICS AND PUBLIC POLICY CENTER, 215-220.

COHEN, Abner (1974): *Two-Dimensional Man. An essay on the Anthropology of Power and Symbolism in complex Society*. Berkeley, Los Angeles: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS.

CSANÁDI Mária (1995): *Honnan tovább? A pártállam és az átalakulás*. Budapest: T-TWINS – MTA KÖZGAZDASÁGTUDOMÁNYI INTÉZET.

CSILLAG István (1991): Magyarország. In APÁTHY Ervin – CSILLAG István – HUNYA Gábor – MIZSEI Kálmán – PATAKI István – RÉTI Tamás *Privatizáció Kelet-Európában. Alternatívák, érdekek, törvények*. Budapest: ATLANTISZ, MEDVETÁNC, 135-166.

CZOCH Gábor – FEDINEC Csilla szerk. (2006): *Az emlékezet konstrukciói. Példák a 19-20. századi magyar és közép-európai történelemről*. Budapest: TELEKI LÁSZLÓ ALAPÍTVÁNY.

ERŐS Ferenc (1993): *A válság szociálpszichológiája. Tanulmányok*. Budapest: T-TWINS KIADÓ.

FISCHER András – LEVENDEL Ádám (szerk.) (1992): *Átépítés alatt*. Budapest: SZÁZADVÉG – MHB – SZONDA IPSOS.

FOUCAULT, Michel (1984): The Subject and Power. In WALLIS, B. (ed.) *Art after Modernism: Rethinking Representation*. New York: NEW MUSEUM OF CONTEMPORARY ART. 417-432.

FOUCAULT, Michel (1990): *Felügyelet és büntetés*. Budapest: GONDOLAT KÖNYVKIADÓ.

GAGYI József (1997): *Jelek égen és földön: hiedelmek és helyi társadalom a Székelyföldön*. Csíkszereda: KAM – PRO-PRINT.

GAGYI József (2009): *Fogyasztói magatartás*. Sapientia – Erdélyi Magyar Tudományegyetem, Kolozsvár: SCIENTIA KIADÓ.

A. GERGELY András (1994a): Politikai feltörekvés – uralmi fennmaradás. *Kultúra és Közösség*, 161-175.

A. GERGELY András (1994b): Rendszerváltoztatás és makrostruktúra. In VÁRNAI Györgyi szerk. *Kormány a mérlegen. A magyar kormányzat 1990–1994*. Budapest: KORRIDOR KÖTETEK, Pénzügykutató Intézet, 54-77.

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*. Budapest: MTA PTI, EURÓPA TANULMÁNYOK 7., 78-124.

A. GERGELY András (2007): *Zárt karokkal várt Kelet. Intelmek egy euro-szkeptikus olvasathoz. Európai Magyarország 2007. Társadalomtudományi áttekintés*. Budapest: MTA Etnikai-nemzeti Kisebbségkutató Intézet – Politikai Tudományok Intézete – Szociológiai Kutatóintézet – Világgazdasági Kutatóintézet, 260-272.

GOMBÁR Csaba (1996): *Magammal vitázom. Nemzetről, etnikumról, az egyes emberről*. Budapest: KORRIDOR KÖTETEK, PÉNZÜGYKUTATÓ.

GOMBÁR Csaba (1998): Globalizáció és az állam. In MISZLIVETZ Ferenc szerk. *Közép-európai változások. Társadalmi folyamatok és stratégiák*. Szombathely: SAVARIA UNIVERSITY PRESS, 37-46.

GYÁNI Gábor (2000): *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest: NAPVILÁG KIADÓ.

HARRISON, Simon (1995): Four Types of Symbolic Conflict. *Journal of Royal Anthropology Institut*, (N.S.), 1. 255-272. (Magyarul megjelent a SZABÓ Márton szerk. (2000): *Szövegváltozatok a politikára: Nyelv, szimbólum, retorika, diskurzus*. Budapest: NEMZETI TANKÖNYVKIADÓ.)

HOFSTEDE, Geert – HOFSTEDE, Gert Jan (2008): *Kultúrák és szervezetek. Az elme szoftvere*. Budapest: MCGRAW-HILL – VHE.

HUNYA Gábor (1991): Románia. In APÁTHY Ervin – CSILLAG István – HUNYA Gábor – MIZSEI Kálmán – PATAKI István – RÉTI Tamás *Privatizáció Kelet-Európában. Alternatívák, érdekek, törvények*. Budapest: ATLANTISZ, MEDVETÁNC, 135-166.

HABERMAS, Jürgen (1971): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Budapest: GONDOLAT, 10-13.

HABERMAS, Jürgen (1994): *Válogatott tanulmányok*. Budapest: ATLANTISZ, 141-176, 183-208, 296-308.

HALL, Edward T. (1980): *Rejtett dimenziók*. Budapest: GONDOLAT KIADÓ, 19-39, 137-252.

HOFER Tamás (1992): Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. *Politikatudományi Szemle*, 1:29-51.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1967): *Le pardon. Les grands problèmes moraux*. Paris: AUBIER MONTAIGNE.

K. HORVÁTH Zsolt (2006): Az emlékezet terhe. Lehetőségből kötelesség, megismerésből elismerés? In CZOCH Gábor – FEDINEC Csilla szerk. (2006): *Az emlékezet konstrukciói. Példák a 19-20. századi magyar és közép-európai történelemről*. Budapest: TELEKI LÁSZLÓ ALAPÍTVÁNY, 9-18.

KÁKAI László (2009): *Kik is vagyunk mi? Civil szervezetek Magyarországon*. Pécs: IDRESEARCH KFT.

KAPITÁNY Ágnes — KAPITÁNY Gábor (1994): *Értékválasztás 1994. Választási kampányműsorok szimbolikus és értéküzenetei*. Budapest: SOCIETAS.

KENDE Péter (2001): A demokratikus kormányzat morális felelőssége. In KARIKÓ Sándor szerk. *Európaiság. Politikai és morális kultúra*. Budapest: ÁRON KIADÓ, 41-51.

KJOSSZEV, Alexandr (2000): Megjegyzések az önkolonializáló kultúrákról. *Magyar Lettre Internationale* 37 (nyár), 7-10.
On-line: http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre37/kjossz.htm

KOLOSI Tamás – SZELÉNYI Iván – SZELÉNYI Szonja – BRUCE Western (1991): Politikai mezők a posztkommunista átmenet korszakában. *Szociológiai Szemle*, 5-35.

KOMORÓCZY Géza (1992): *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest: SZÁZADVÉG KIADÓ.

KONRÁD György (1991): Az újjászületés melankóliája. In *Az újjászületés melankóliája*. Budapest: PÁTRIA, 282-295.

KOVÁCS Éva – TÓTH István János (1992): Ki mit mondott 1990-ben? Választási pártprogramok tartalomelemzése. *Politikatudományi Szemle*, 199-123.

KOVÁCS Éva (2003): Etnicitás vagy etnopolitika? Bizonytalanságok az etnikai identitás értelmezései körül. In BÁRDI Nándor – FEDINEC Csilla szerk. *Etnopolitika*. Budapest: TELEKI LÁSZLÓ ALAPÍTVÁNY, 43-56.

KOVÁCS Éva (2006): A bárány, a bálna és a baba. A társadalmi emlékezet fatal errorjai. In CZOCH Gábor – FEDINEC Csilla szerk. *Az emlékezet konstrukciói. Példák a 19-*

20. századi magyar és közép-európai történelemről. Budapest: TELEKI LÁSZLÓ ALAPÍTVÁNY, 19-34.

KOVÁCS János Mátyás szerk. (2002): *A zárva várt Nyugat. Kulturális globalizáció Magyarországon*. Budapest: 2000 KÖNYVEK – SÍK KIADÓ.

LAKI László – BIRÓ A. Zoltán (2001): *A globalizáció peremén*. Európa-tanulmányok 6. Budapest: MTA PTI, 19-25, 134-148, 328-331.

LAKI László (2009): *Modernizáció és a rendszerváltások*. In BAYER József – BODA Zsolt szerk. (2009): *A rendszerváltás húsz éve. Változások és válaszok*. Budapest: MTA PTI – L'HARMATTAN, 229-251.

LÁNYI Gusztáv (2005): *Politikai pszichológia – Politikai magatartásvizsgálatok*. Budapest: JÓSZÖVEG.

LENGYEL László (1996): Kényszerpálya vagy mozgástér. Kisállamok nyomorúsága vagy dicsősége. In GOMBÁR Csaba – HANKISS Elemér – LENGYEL László – VÁRNAI Györgyi szerk. *A szuverenitás káprázata*. Budapest: KORRIDOR POLITIKAI KUTATÁSOK KÖZPONTJA, 88-115.

LÉVAI Imre (2009): Átmenet, átalakulás, alkalmazkodás. In BAYER József – BODA Zsolt szerk. *A rendszerváltás húsz éve. Változások és válaszok*. Budapest: MTA PTI – L'HARMATTAN, 269-298.

LÉVI, Giovanni 2006: A távoli múlt. In HARTOG, François – REVEL, Jacques szerk. *A múlt politikai felhasználásai*. Budapest: L'HARMATTAN, 21-33.

LÉVY, Françoise-Paul — SEGAUD, Marion 1983: *Anthropologie de l'espace*. Paris: CENTRE GEORGES POMPIDOU, „ALORS".

MISZLIVETZ Ferenc szerk. (1998): *Közép-európai változások. Társadalmi folyamatok és stratégiák*. Szombathely: SAVARIA UNIVERSITY PRESS.

MUNGIU-PIPPIDI, Alina (2005): Democratization without Decommunization. The Balkans Unifinished Revolutions. *Romanian Journal of Political Science*, vol. 5. Number 1. Spring/Summer, 7-28.

OFFE, Claus (1984): Korporatismus als System nichtstaatlicher Machsteuerung. *Geschichte und Gesellschaft*, 10.

PAPP Richárd 2008: Március 15.-e kontra december 5.-e? In PAPP Richárd – SZARKA László szerk. *Bennünk élő múltjaink. Történelmi tudat – kulturális emlékezet*. Zenta: VAJDASÁGI MAGYAR MŰVELŐDÉSI INTÉZET, 459-483.

PATAKI Ferenc (1993): *Rendszerváltás után: társadalomlélektani terepszemle*. Budapest: SCIENTIA HUMANA.

RIPP Zoltán (2009): *Eltékozolt esélyek? A rendszerváltás értelme és értelmezései*. Budapest: NAPVILÁG KIADÓ.

SANBAR, Elias (2006): Téren és időn kívül. In HARTOG, François – REVEL, Jacques szerk. *A múlt politikai felhasználásai*. Budapest: L'HARMATTAN, 105-112.

SCHLETT István (1990): Tradíciók, modellek és körülmények. A politikai tagoltság determinánsai Magyarországon. *Világosság*, 6:401-409.

SZABÓ Márton (1994): A metaforikus politika. *Politikatudományi Szemle*, 3:91-111.

SZABÓ Márton (1994): A politikai szemantika lehetőségei. In Balogh István szerk. *Törésvonalak és értékválasztások*. Budapest: MTA PTI, 525-545.

SZABÓ Márton – KISS Balázs – BODA Zsolt szerk. (2000): *Szövegváltozatok a politikára*. Budapest: NEMZETI TANKÖNYVKIADÓ, Universitas.

SZABÓ Miklós (1992): Akadozó rendszerváltás. In *A váltás rendszere. Tanulmányok a kormány politikájáról*. Budapest: POLITIKAI TANULMÁNYOK INTÉZETE ALAPÍTVÁNY, 9-32.

SZALAI Erzsébet (1994): *Ételágazás*. Budapest – Szombathely: Pesti Szalon – Savaria., 61-200.

TAMÁS Pál (1992): Átépítés alatt. In Fischer András – Levendel Ádám szerk. 1992 *Átépítés alatt*. Budapest: SZÁZADVÉG – MHB – SZONDA IPSOS, 10-26.

TANASOIU, Cosmina (2005): Post-Communist Political Symbolism: New Myths – Same Old Stories? An Analysis of Romanian Political Mythology. *Romanian Journal of Political Science*, vol. 5. Number 1. Spring/Summer, 111-128.

TELO, Mario (1993): Notes préliminaire et suggestions pour un programme de recherches politiques consacré aux problèmes de la transition du «socialisme réel» à la démocratie. *Transitions – ex-revue des pays de l'Est*, 1:11-20.

THOREAU, Henry David (1849) (1990): *A polgári engedetlenség iránti kötelességről*. Budapest, HELIKON.

TÓKA Gábor (1992): A kakukk fészke. Pártrendszer és törésvonalak Magyarországon. *Politikatudományi Szemle*, 2:123-159.

TURNER, Victor W. (1997): Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest: PANEM, 675-711.

TURNER, Victor W. (2002): *A rituális folyamat. Struktúra és antistruktúra*. Budapest: OSIRIS.

TÚROS Endre (1993): Református templom egy katolikus magyar faluban. Templomépítés mint szimbolikus térfoglalás. *Antropológiai Műhely*, 2:105-115.

UTASI Ágnes (2004): *Feláldozott kapcsolatok. A magyar szingli*. Budapest: MTA PTI.

VAJDA Mihály (1992): *A történelem vége? Közép-Európa – 1989*. Budapest: SZÁZADVÉG.

VARGA Andrea (2006): *Amikor a nagyanyám elment a postára a levelet feladni...* Dokumentumfilm, 47 perc.

VARGA Andrea (2009): Karácsonyi forradalom. *Erdély Ma*, december 22. http://www.erdely.ma/publicisztika.php?id=62670&cim=karacsonyi_forradalom

VARGA Andrea (2010): Rendszerváltások rendszerei. *Iskolakultúra*, 11. sz. (megjelenés alatt)

VARGA Andrea (2010a): http://www.freedomstory.eu/; http://www.freedomstory.eu/proiecte/expozitia-o-poveste-despre-libertate.html

VIDACS Bea (2009): *Egy szebb jövő képei. A futball a kameruni közgondolkodásban*. Budapest: L'HARMATTAN.

VIRILIO, Paul (1998): A harmadik intervallum. *Café Bábel, 3* (Erő), 77-83.

VIRILIO, Paul (2003): *Háború és televízió*. Budapest: MAGUS DESIGN.

VOIGT Vilmos — SZÉPE György — SZERDAHELYI István szerk. (1975): Az 1972. május elsejei budapesti felvonulás társadalmi szemiotikája. In *Jel és közösség*. Budapest: AKADÉMIAI, 187-199.

WOLF, Erik (1995): *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest: Századvég-OSIRIS.

ZAPF, Wolfgang (2002): *Modernizáció, jólét, átmenet. Németország a 20. század végén*. Budapest: ANDORKA RUDOLF TÁRSADALOMTUDOMÁNYI TÁRSASÁG – SZÁZADVÉG KIADÓ.

Papp Z. Attila

Az etnocentrizmus szerkezete kisebbségben (a Kárpát Panel 2009 erdélyi fókuszcsoport beszélgetései alapján)

I. Bevezető

A Kárpát-medencei magyarok előítéletének szerkezetét a Kárpát Panel 2007-es[1] adatfelvétel nyomán elemezve azt állapíthatjuk meg, hogy a kisebbségben élő magyarok – a felvidékieket leszámítva – „saját többségükkel" szembeni és az anyaországi magyarokkal szembeni előítéleteik nem térnek el jelentősen (ld. *1. táblázat* kiemelt értékeit).

	Magyarország	*Erdélyi magyarok*	*Vajdasági magyarok*	*Felvidéki magyarok*	*Kárpátaljai magyarok*	*Kárpát-medencei átlag*
1. Románok	*2,99*	*2,52*	*2,86*	*3,15*	*3*	*2,9*
2. Szlovákok	*2,84*	*2,85*	*2,74*	*2,71*	*2,87*	*2,8*
3. Szerbek	*2,93*	*2,97*	*2,62*	*3,22*	*2,61*	*2,87*
4. Ukránok	*2,91*	*2,91*	*2,82*	*3,09*	*2,54*	*2,85*
5. Magyarországi magyarok	*1,98*	*2,4*	*2,41*	*2,06*	*2,36*	*2,24*
6. Romák	*3,31*	*3,19*	*3,15*	*3,6*	*3,47*	*3,34*

[1]A kutatásról és a nemzeti identitás témaköréről Erdélyben részletesebben lásd: PAPP Z. Attila. – VERES Valér (2007): *Kárpát Panel. Gyorsjelentés*. Budapest: MTA ENKI. VERES Valér (2005): *Nemzeti identitás Erdélyben – szociológiai olvasatban*. Budapest: AKADÉMIAI KIADÓ.

	Magyarország	*Erdélyi magyarok*	*Vajdasági magyarok*	*Felvidéki magyarok*	*Kárpátaljai magyarok*	*Kárpát-medencei átlag*
7. Zsidók	*2,87*	*2,9*	*2,88*	*2,97*	*2,95*	*2,91*
8. Németek	*2,7*	*2,67*	*2,64*	*2,86*	*2,89*	*2,75*
9. Kínaiak	*3,19*	*2,97*	*3*	*3,22*	*3,07*	*3,09*

1. táblázat: Előítélet mértéke a különféle etnikumokkal szemben, határon túli magyar régiók szerint (Kárpát-Panel 2007)

A különféle etnikumokkal szembeni rokonszenv-ellenszenv értékek által beazonosítható társadalmi távolságok a saját csoport legmagasabb elfogadottságától a romák elutasításáig terjednek, a közbenső értékek sorrendben pedig: más régiók határon túli magyarsága, magyarországi magyarok, saját többség, más határon túli magyarok többsége, németek, zsidók, kínaiak. Más mutatók mentén továbbá azt találtuk, hogy bizonyos tulajdonságok kisebbségi magyarok általi százalékos tételezése hasonló értékeket mutat a romák, a saját többség, illetve a magyarországi magyarok esetében. Ezt a jelenséget úgy értelmeztük, hogy a határon túli magyarok bizonyos vonatkozásokban „elromásítják" saját többségüket, illetve a magyországi nemzeti hovatartozást vizsgáló kérdésblokk alapján Erdélyben továbbá az az eredmény is született miszerint a romániai magyarok 80 százaléka a magyar nemzetnek, és közel kétharmada a román nemzetnek is tagja. Mindezen adatok szociálpszichológiai relevanciáján túlmutatóan természetesen a kultúrnemzeti kötődések állampolgári kötődésekkel szembeni primátusáról is árulkodik.

II. Módszertani megfontolások

Az előbbiekben felvillantott adatok árnyaltabb vizsgálata céljából Erdélyben 2009 tavaszán tíz fókuszcsoport beszélgetést szerveztünk. A beszélgetések helyszíne Nagyvárad, Kolozsvár, Mezőbánd, Marosvásárhely, Csíkszereda és Sepsiszentgyörgy volt. A 10-ből 8 beszélgetés iskolai végzettség szempontjából homogén csoportban (maximum érettségivel, illetve csak felsőfokú végzettséggel rendelkezőkkel) zajlott, két helyszínen

pedig heterogén csoportokban. A csoportos beszélgetések kijelölt témái a korábbi kérdőíves felvétel nemzeti és regionális identitással kapcsolatos témaköreit érintette (az interjúvázlatot lásd a *Melléklet*ben), de a módszer félig nyilvános/félig informális jellege[2] lehetővé tette azt is, hogy alanyainak részletesebben is kifejtsék véleményüket, illetve adott esetben ütköztessék is azt a többi jelenlévőével. A beszélgetések központi témái a csoporttudat, haza, szülőföld fogalmának értelmezése, a magyarsághoz való tartozás, a nemzet fogalmának értelmezése és az ahhoz való tartozás gondolatköre. Külön is körüljártuk az előítéletek, illetve csoportközi viszonyok természetrajzát, ezen belül pedig egy csoportfoglalkozás keretében arra kértük partnereinket, hogy először önállóan határozzanak meg tulajdonságokat az erdélyi magyar, erdélyi román, a magyarországi magyar, illetve egy európai ember vonatkozásában. Kihasználva a fókuszcsoport beszélgetések módszere adta lehetőséget, az egyéni válaszok kidolgozása után arra is kértük beszélgetőtársainkat, hogy egyéni véleményeiket mintegy összesítve, közösen és konszenzusra törekedve határozzanak meg tulajdonságokat a négyféle ember vonatkozásában.

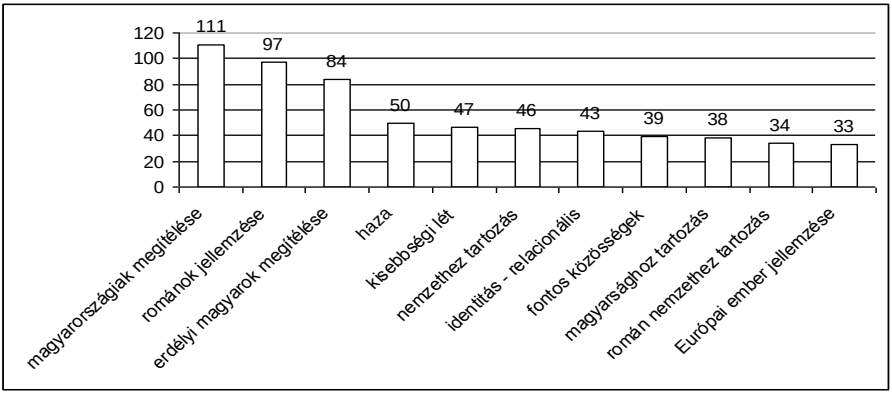
A lezajlott beszélgetéseket rögzítettük, majd szó szerint legépeltük, és az Atlas.ti program segítségével kódoltuk (*edge-coding*). A kódolás azt jelenti, hogy a szövegeket diskurzív, narratív egységekre bontva, meghatároztunk olyan címkéket, amelyek leginkább jellemzik az egyes szövegrészek tartalmát. Egy-egy szövegrészhez értelemszerűen több kódot is rendelhetünk, hiszen nem minden esetben lehetett úgy dönteni, hogy egy adott textusnak csak egy címke felelne meg. Így elemzésünk során különbséget tehetünk a kódok abszolút gyakorisága által megjelenített tartalmak, illetve a kódok együttjárása során kialakított diskurzív környezet között. Tanulmányunk első felében röviden áttekintjük az összes beszélgetés alapján egységes szövegként kezelt korpusz legfontosabb témáit, majd pedig az auto- és heterosztereotipizációt fogjuk részletesebbe tárgyalni az említett két módon: a diskurzív környezet feltárása után megvizsgáljuk a négyféle típusra született kategorizációkat, illetve ezek összekapcsolódása által kirajzolódó értékelési sémákat (mentális térképeket).

[2]Ld. erről részletesebbn WODAK, Ruth et al.1999: *The Discursive Construction of National Idenity*. EDINBURGH UNIVERSITY PRESS.

III. A beszélgetések fontosabb témakörei

Az összes beszélgetést egységesen kezelve (és ezért egyelőre mintegy zárójelbe téve a lokalitáshoz kapcsolódó sajátosságokat), megállapíthatjuk, hogy mintegy 1150 „idézetdarabra" felbontva a beszélgetéseket gyakorlatilag 77 kóddal, azaz szövegrészekhez társított címkével tudjuk jellemezni az elhangzottakat. A beazonosított kódok egy része természetesen szorosan összefügg a beszélgetés tervezett témaköreivel, ám ha összevetjük a tervezett témákat az elemzés során kialakított kódlistával, nyilvánvalóvá tehetjük a nem szándékolt, illetve járulékos tematizációkat is. A leggyakrabban felbukkanó ilyen „nem várt" tematizációk a vegyes házasság és asszimiláció problémaköre, a magyarországiak erdélyi magyarokra vonatkozó „lerománozása", a romákkal kapcsolatos vélekedések, a kivándorlás, a politika témaköre.

Az idézetek több mint fele (54 százalék) mindössze 10 kódhoz[3] tartozik, és láthatjuk, a legtöbb tematizációt a magyarországi magyar, az erdélyi magyar és román ember jellemzése kapta (*1. ábra*). Mivel a későbbiekben részletesebben is kitérünk a különféle etnikumokhoz, illetve csoportokhoz tartózók jellemzésére, a leggyakrabban szereplő kódok közül a haza fogalmára, a kisebbségi létre vonatkozó véleményeket fogjuk összesíteni.



1. ábra: A leggyakrabban szereplő kódok gyakorisága

[3]A „románok jellemzése", illetve az „erdélyi románok" kódokat ezúttal összevontuk.

III.1. A haza értelmezései

A haza fogalma a leggyakoribb (gyakorlatilag az összes fókuszbeszélgetésben előjövő) értelmezés szerint a szűkebb vagy tágabb értelemben vett Erdély, amely belefoglalhatja a lokalitást, vagy az egész Erdélyt is, vagy akár csak egy kisebb részét is. Ebben az értelmezésben a haza az „itt", illetve a „jelen" különböző szintjeire terjed ki, a haza ugyanis ott van, ahol az egyén született, él, ahol meg akar majd halni, illetve az a hely, ahonnan nem akar elmenni, „ahol jól érezzük magunkat", ahol a gyökerei vannak.

„Hát nekem a haza… azt jelenti a haza, hogy… talán a szűkebb pátriára mondhatnám, azt, ami valóban a haza, ahonnan nem vágyok elmenni" (Nagyvárad, magas iskolai végzettségű csoport)

„Én úgy gondolom, hogy a haza az ott van, ahol élek, ahol jól érzem magam, ahol jól érzi magát a családom, ahol nyugalom van és békesség van." (Nagyvárad, alacsony iskolai végzettségű csoport)

„Én úgy vélekedem erről, hogy Romániában élek, de maga a hazám az Erdély, e mellett Nagyvárad. Mehettem volna ki abban az időben ki Magyarországra, de úgy tartottam, hogy a gyökerek itt vannak, ez a hazám. (Nagyvárad, alacsony iskolai végzettségű csoport)

A haza-koncepciók bizonyos értelemben földrajzi koncentrikus körökként is körülírhatók, az „első" haza a bensőségesség, egyénhez kötött világ, amely fokozatosan kiterjedhet egy vidékre (Bihar, Székelyföld, Háromszék), Erdélyre, vagy – kisebb mértékben és nem biztosan egyértelműen - akár Romániára, Magyarországra vagy a történeti Magyarországra is.

„[Haza?] Erdély. Erdély s azután Románia. És inkább Erdély és Magyarország s úgy valahogy Románia csak utána." (Kolozsvár, alacsony iskolai végzettségű csoport)

Magyarországot hazaként megjelölő véleményekkel leginkább a székelyföldi beszélgetésekben találkoztunk. Érdekes azonban, hogy az e véleményt hangoztatók gyakran családi szálakkal, állampolgársággal, illetve munkájuk okán is kötődtek Magyarországhoz, vagy a családi szocializáció – néha ellentmondásos – folyamatait villantották fel:

„Hát nagyon érdekes, hát elsősorban itt, ahol élek, a közvetlen környezetem [a haza], de onnan tovább már úgy érzem, hogy haza akkor is, ha Erdélybe jövök. De akkor is úgy éreztem, amikor Ausztráliából hazajöttem, ott megláttam Budapestről egy felvételt, és elsírtam magam, lehet, hogy azért mert a második otthonom, végül is magyar állampolgár is vagyok, és úgy éreztem, hogy ez is valamilyen szinten a haza: Magyarország. Tehát valahogy ilyen kettős érzések vannak bennem. Végül is nagyon jó itt élni és itt lenni, de ott is egyféleképen otthon érzem magam." (Csíkszereda, vegyes csoport)

„Hát nekem [a haza] Erdély, és tehát mint szülőföld, mint lakhely, és nem tudnám elképzelni másképp, de úgy alakultak a körülmények, hogy van egy szellemi hazám is, és az pedig Magyarország, tehát minden, ami a kultúrát illeti. Hála Istennek szoros kapcsolatok alakultak ki, úgy értem, mint civil szervezet, de mint magán emberként is. És ilyen értelemben ott ahol tevékenykedek a társasággal, akikkel kell, találkozzak, azok mind Kárpát-medencei magyarként gondolkodók." (Csíkszereda, vegyes csoport)

„Én ebbe a szellembe nőttem fel, nekem hat évesen el volt magyarázva minden, és meg volt mondva, hogy ha ezt te valahol továbbmondod, akkor apát beviszik, megverik. Én meg tudtam, [amikor] már nem olyan időket élünk, tehát pont ezért 89-es fordulat után, mikor jöttek elő nekem ezek a dolgok, édesanyám megdöbbenve, hogy te ezt honnan tudod? Hát apuci elmesélte. S akkor én nem szabadott… Még édesanyámnak sem mondtam el, mert ez egy titok volt. És akkor tényleg a haza, úgy ahogy a hölgynek is, Nagy-Magyarország. (Sepsiszentgyörgy, magas iskolai végzettségű csoport)

Amikor a haza bensőséges élménnyé is válik, felértékelése végső soron meghatározhatja azt is, az egyén mivé válik. Ezen a nagyfokú azonosulási szinten a haza nem válik el élesen a szülőföldtől, ugyanakkor nem is valami földrajzi entitásként tételeződik, hanem mondhatni érzelmi szinten jelentkezik:

„Én úgy érzem, hogy nagyon sokunkban a haza belül van. Nem lehet így megnevezni, hogy most eddig tart, vagy, hogy hogy látjuk, vagy, hogy járnánk körül vagy egyáltalán, hogy mire alapozunk akkor. Hiszen itt is elhangzott, hogy úgy érzem, hogy akkor vagyok teljes, hogy… És tényleg ennek a megélése, egyáltalán azért érdekes a kérdés, mert senki nem vágja rá erre, hogy Románia

Szocialista Köztársaság. Hogy Románia, azt sem. És azt gondolom, hogy így is van rendjén. Lelkiismeretünk szerint beszélünk s érzéseink szerint." (Sepsiszentgyörgy, magas iskolai végzettségű csoport)

A haza érzelmi-gondolati tudatosítása azonban elakadhat, aminek kétféle oka is lehet: vagy azért, mert a haza és szülőföld elválaszthatatlanokká válnak, vagy egyszerűen azért, mert a haza – kisebbségi érzületre építve – gyakorlatilag megszűnik létezni, a kisebbségi ember pedig örök hontalannak, „bozgornak" érzi magát. Ezt a hazátlanságot pedig csak tovább erősítheti az anyaországbeli negatív, gyakran egyszerűen „lerománozást" jelentő tapasztalatok:

„Hát sajnos, hogy én, valamilyen szempontból hazátlanul érzem [magam]. Hazátlan vagyunk - most már úgy többes számban, mert ez az igazság. Mert én hiába kötődök ide, mert oda is kötődünk, s itt se vagyunk, s ott se vagyunk. Hát lényegében ez az igazság, sajnos. Szerintem. Bár mindenkinek megvan a saját véleménye… így van. Mert ha elmegyünk oda, sajnos, túl a határon, van aki akcseptál,4 van, aki nem, pedig odavalósiaknak is legalább 40%-a erdélyi, de csak már azok is elfelejtették." (Kolozsvár, alacsony iskolai végzettségű csoport).

A szülőföld és haza szétválasztásának sikere gyakran explicit módon is azon személyek esetében sikerült, akik feltételeztek egyfajta térbeli mobilitást, kivándorlást, vagy azok esetében, akik a kisebbségi életformát szembeállították a többségi élethelyzettel. Előbbi esetben a szülőföld a tényleges születési helyet jelöli, a haza pedig az aktuális lakóhelyhez kapcsolódó praxisokból és emocionális késztetésekből építkezik. A kisebbségi és többségi életforma különbözőségét tudatosító személyek számára a haza és érzelmi töltete megszűnik, és marad „csak" a szülőföld - ám ez a fajta haza nélküliség nem jelent identitás problémát:

„Az én fejemben azért nem válik el, mert szerintem csak akkor válik el, ha valahol születtél és utána emigrálsz valahova, és több évet töltesz el valahol, akkor a szülőföld evidens, az az ország, ahol születtél, s a hazád, ha egy bizonyos idő után úgy tekinted, hogy ez a hazád… De mivel nem emigráltam, számomra a kettő összekapcsolódik." (Kolozsvár, magas iskolai végzettségű csoport)

[4]Elfogad, akceptál.

„Szerintem a szülőföld az, ahol felnősz, ahova a legtöbb emléked köt, ahol igazán az lehetsz, aki vagy, tehát biztos, hogy 5 évesen nem fogsz egyedül elruccanni, mondjam azt New Yorkba, és [akkor] New York pedig a hazád… Ez pont olyan, hogy itthon és otthon." (Mezőbánd, alacsony iskolai végzettségű csoport)

*„Ha nekem valaki azt mondja, hogy a hazád, akkor én nem érzem azt a bizsergést, amit kellene normálisan. És ettől függetlenül egy egészséges identitású embernek érzem magam." (*Nagyvárad, magas iskolai végzettségű csoport)

„Nekem ettől nem dobban meg a szívem, úgy, ahogy például aki Magyarországon magyarként születik, vagy Romániában románként, az biztos, hogy annak megdobban a szíve. De én például az iskolában, mivel vegyes iskola volt, nem az volt a sértés a másiknak, hogy te hülye vagy, hanem az, hogy bozgor." (Nagyvárad, magas iskolai végzettségű csoport)

„Hát […] nincsen meg a haza, hazád megvan, de nem a magyar hazád van meg. Végül is úgy jön ez ki, ha jól értelmezem én." (Mezőbánd, vegyes csoport)

A hazátlanság, azaz a haza és a szülőföld végleges, és előbbi megszűnését is előidéző szétválasztásának tudata már nem minden esetben társul az elvesztés fájdalmával, hanem az otthon relativizálódásaként, és néha mondhatni öniróniksan csapódik le.

„[Haza?] Teljesen mindegy, Bolíviában is születhettem volna, éppen ide, de nem érzem úgy, hogy a helyszínhez kell alakítanom a tudatomat, hogy bebeszéljem magamnak, hogy tudatos …Bárhol lehetnék otthon, akár itt, akár ott, négyezer kilométerrel arrébb. Tehát, nem kötöm dolgokhoz." (Kolozsvár, magas iskolai végzettségű csoport)

„Én úgy gondolom, hogy az, hogy szülőföld, az eleve az, ahol születtél. Na, mármost, persze mindenkinek a gyerekkora, a rengeteg kötöttség, rengeteg élménye, az szent. A haza, na, hát itt…nem tudom…én úgy kétlem, hogy a hazád ott van, ahol a szeretteink, a családod, a munkád, ahol alkotni tudsz, ahol értékelnek, ahol elismernek. Ha a kettő egybeesik, az csodálatos. Na, hát azt mindenki tudja, hogy mennyire lehetséges ez nálunk. Káprázatos." (Sepsiszentgyörgy, magas iskolai végzettségű csoport)

III.2. A kisebbségi lét értelmezései

A „kisebbségi lét” címkét azon szövegrészekhez társítottuk, amelyekben a kisebbségi élethelyzetek megélésével, tapasztalatával kapcsolatos vélemények bukkantak fel. Külön kóddal jelöltük a vélt vagy valós diszkriminációra vonatkozó véleményeket is, ám a kisebbségi lét megélése egyik aspektusaként itt tárgyaljuk. A felszínre jött tematizációk a kisebbségi élethelyzetet elsősorban nyelvi kihívásként és valamilyen állandósult félelemként, negatív állapotként értelmezik, de találkozhatunk mindezt meghaladó, a hátrányos helyzetből előnyt kovácsolni szándékozó késztetésekkel is.

A kisebbségi lét legnagyobb kihívása, velejárója – a vélemények szintjén is – a mindennapi életben való nem anyanyelvi kommunikáció. A beszélgetések során e nyelvi kompetencia megléte vagy hiánya határozta meg leggyakrabban a kisebbségi életforma sajátosságát. A román nyelv nem kellő ismerete valószínűsítette a (munkahelyi, oktatási) diszkrimináció észlelésének esélyét is, megfelelő ismerete pedig szubjektíve is felszámolta a kisebbségi élet percepcióját.

„Kisebbséginek [lenni, azt] jelenti, hogy egy országban élsz, aminek van egy hivatalos nyelve, és neked nem az az anyanyelved. Hát szerintem összefoglalva ennyi az, hogy kisebbség.” (Mezőbánd, alacsony iskolai végzettségű csoport)

„Szerintem az történik, hogy tényleg akkor érzi az ember leginkább kisebbséginek magát, amikor tényleg azért, mert nem tudja elég jól a nyelvet, vagy egyszerűen észreveszik rajta, és éreztetik vele. XY például egészen jól tud románul, tehát nem szoktak belekötni, szeredai létére tökéletesen beszél románul. És akkor nem lehet, hogy ezért nem volt része abban, hogy kötekedjenek vele, azért mert így vagy úgy beszél?” (Kolozsvár, magas iskolai végzettségű csoport).

Egyik kolozsvári alanyunk még ennél is messzebb megy, és azt fejti ki, hogy a magyar nyelvű oktatás – mivel nem erősíti a román nyelvi kompetenciák kialakulását – végül is hozzájárul ahhoz, hogy az erdélyi magyarok megmaradjanak „dobozolt kisebbséginek”:

„Én azt hiszem, hogy nem annyira fontos [ez a kisebbségi állapot], és ha az ember megtenné az alapvetőket, … és a [román] nyelvtudás az alapvetően

egy ilyen. Én nem támogatom igazából az egyetlen magyar egyetemet sem, mert az ennek ellenére dolgozik,.. hogy mi megmaradjunk ilyen külön dobozolt kisebbségnek, meg [olyannak] aki nem tud megszólalni." (Kolozsvár, magas iskolai végzettségű csoport).

A kisebbségi léthez tapadó nyelvi kihívás azonban nem csak a relatív kisebbségben, avagy szórványosodott területeken bukkan fel, hanem már székelyföldi városokban is, ahol nem csak a jelenség viszonylagos újszerűsége, hanem az ehhez kapcsolódó lokális (részben a települések demográfiai változásaira is épülő) kezdeti félelemként is szembeötlő:

„Hát megtörténik például az üzletben, hogy kérek egy kenyeret, kérek szépen egy kenyeret, s akkor: „ce ce ce", s akkor olyan rosszul érzed magad, hogy hát a saját városodban a saját anyanyelveden nem tudok venni kenyeret. (…) Sajnos, s ez úgy egy kicsit olyan szomorú, mert nem tudunk románul, ugye mert nem tudunk magyarok románul, csak sajnos van olyan román, aki nem tud magyarul." (Sepsiszentgyörgy, alacsony iskolai végzettségű csoport)

Míg ez a nyelvi kompetencia hiány székelyföldi beszélgetőpartnerünket „szomorúsággal" tölti el, más helyeken valós, és mondhatni már gyerekkorban kialakuló „etnikai félelemmel" társul:

„Nekem nagy esemény volt, amikor gyerekek voltunk és jó gyerekek… csak annyi, hogy ott ültünk a lépcsőház előtt, és beszélgettünk, és akkor elmentek ott ketten, és mondták, hogy Romániában beszéljetek románul." (Nagyvárad, magas iskola végzettségű csoport)

„Tudniillik, tényleg nem tudtam olyan jól a román nyelvet. Lehet, hogy magyarul is gátlásossá válok, ha valaki úgy egyből nekem ugrik, és elkezd ordítani. És a románoknak ez szokásuk, például lekapják az embert a földig. Például a trolibuszba is, amikor meg merem kérdezni, hogy leszáll vagy valami, és akkor, ha véletlen nem mondtam elég helyesen, vagy rossz volt a hangsúly, már belém kötöttek. És én a Monostorról ingáztam le a Május 1 térre munkásokkal, én gyógyszertárban dolgoztam. És hát valamivel mondjuk rendesebben öltöztem, mint az a munkás, aki ment be a napi nyolcórai munkára, és például egy kalap volt ősszel vagy nem tudom mikor a fejemen, és mind ordítottak, hogy: aia, cu pălăria! És akkor, belém kötöttek, és ha én próbáltam

valamit mondani, akkor hát… az egész troli majd megölt. Ilyen élményeim voltak." (Kolozsvár, magas iskolai végzettségű csoport)

„Szerintem van probléma a magyar-román viszonyban. Őszintén, én … sokat hallottam olyant, hogy azért megvertek románok magyarokat, mert megszólalt magyarul. Hát, őszintén, este én se szólalok meg magyarul. Meg se szólalok, hogyha olyan románok vannak [közel], és ettől félek, mert rengeteget hallottam ilyent, egyre többet." (Kolozsvár, alacsony iskola végzettségű csoport)

A kisebbségi élethelyzet egy másik gyakran visszatérő tematizációja, hogy ennek az állapotnak az elviselése egyszerűen nehéz, mondhatni „elnyomottságban" való élést jelent. Ez az állapot olyan plusz terheket ró az egyénre (az oktatásban és más területeken is), amelyet többségi helyzetben élő románok, de az anyaországi magyarok is, egyszerűen nem érthetnek meg. Ebben a kontextusban azért is csapódott le még inkább negatívan a 2004-es kettős állampolgárságról szóló népszavazás, mert a kisebbségi (erdélyi) magyarok gondolatvilágában, az anyaország ahelyett, hogy segített volna könnyebbé tenni a kisebbségi lét terheit, még inkább kiszolgáltatottá tette a többséggel szemben.

„- Én nem érzem kisebbségnek magunkat. Én nem.

- Én sem, inkább elnyomottnak. Tehát kiszolgáltatottnak érzem magam, hogy sokszor lenézik az embert a szülőföldjén." (Sepsiszentgyörgy, alacsony iskolai végzettségű csoport)

„Mondjuk el még azt, hogy magyar iskolában végeztünk, de a magyar iskolában azért tanultunk románul is, mind a két nyelvet tanultuk. És ahogy haladt előre az ember, úgy már mondjuk hatodiktól románul volt a történelem, románul volt a földrajz. Hiába mondjuk, hogy magyarul tanultunk. Úgyhogy mondjuk, elsajátítottuk mind a két nyelvet, a románt meg a magyart. Csak annyi, hogy úgy mondták, magyar iskola. Így volt. Aki magyar iskolába járt, annak szerintem nehezebb volt, mint annak, aki román iskolába, [mert] meg kellett tanulja románul azt a történelmet, románul azt a földrajzot, románul sok mindent. Ennyi volt az egész különbség. És ha azt akarta az ember, hogy kapjon egy megfelelő jegyet, akkor tanult. Ráadta magát." (Nagyvárad, alacsony iskolai végzettségű csoport)

„Ők [a magyarországiak] lényegében nem éltek ilyen kisebbségi helyzetben, mint ahogy mi élünk, tehát ők nem tudják, hogy mi az, hogy esetleg rád szólnak a troliban, vagy itt, vagy ott, avagy amott, vagy elvernek éjjel, mert magyarul beszélsz vagy a kocsmában magyarul szólalsz meg vagy ilyesmi. Szóval ők ezt nem tudják, és szerintem ebből is van egy olyasmi, hogy náluk ez van. Tehát, ők másképp vagy könnyebben mentek át több mindenen, még akkor is, ha ott is volt egy kommunista korszak." (Kolozsvár, alacsony iskolai végzettségű csoport)

„Valahogy elhagytak minket, szerintem reflexből kialakult a tudat, ezért úgy érezzük, minthogyha ők minket elhagytak. Hát például, amikor volt a kettős állampolgárság, ott volt egy ilyen, hogy mennyire tartanak mégis az erdélyi magyaroktól" (Kolozsvár, alacsony iskolai végzettségű csoport)

„Tulajdonképpen egy szimbolikus dolog volt, valahogy az erdélyi magyarságnak volt egy olyan érzése (…), hogy mégiscsak magyarokhoz tartozunk, na. Tehát, hogy ha megadták volna a kettős állampolgárságot. Mert ott is, kellett volna kérvényt csinálni, és sokan nem csinálták volna meg. Tehát, lehet, hogy nem lett volna nagy cécó belőle." (Kolozsvár, alacsony iskolai végzettségű csoport)

„Moderátor: (…) Az erdélyi magyarok így összességében akkor a magyar nemzetnek részei?

- Nyilván. Ez nem kérdés.

- Igen, de túlfelől [Magyarországon] igen, mert mikor meg kellett volna a kis gesztust adni nekünk, akkor megijedtek, hogy mind oda megyünk, pedig nem mentünk volna. (Sepsiszentgyörgy, alacsony iskolai végzettségű csoport)*"*

Magyarország kisebbségi léten való könnyítésének képtelenséget egy másik, mondhatni a rendszerváltások óta élő fontos mozzanat is megerősíti: a határok átjárhatósága intenzívebbé tette az anyaországi magyar és az erdélyi magyarok közötti interakciókat, azonban ezen belül az erdélyi magyarok gyakran azt tapasztalták, hogy „lerománozzák" őket. A „román" bélyeg, amely akár állampolgárságot is jelenthetne, az erdélyi magyarok számára azonban minden szempontból negatív konnotációkkal bír, és mint ilyennel képtelenek azonosulni vele. Ez a tapasztalat visszahatott a kisebbségi lét megélésére,

beszélgetéseink alapján mondhatni az erdélyi magyarok előítélet világának egyik legfontosabb tudati pillérévé vált, amely mint később látni fogjuk visszahatott a magyarországiak megítélésére is. A „lerománozás" ugyanakkor erősítette a haza elvesztésének tudatát is, és jóval a sikertelen kettős állampolgársággal kapcsolatos népszavazás előtt hozzájárult a kisebbségi magyarok magárautaltságára:

„Mint hogy ott éljek és román legyek, inkább akkor itt élek úgy, ahogy vagyok, minthogy ott legyek román. És itthon vagyok a rokonaim között, és itt nem néz le senki, mert én nem vagyok román." (Marosvásárhely, vegyes csoport)

„Azt mondják, hogy nincsen hazánk. Itt hazátlanok [vagyunk], elmegyünk túl [Magyarországra], ott románok vagyunk. Úgyhogy..." (Mezőbánd, vegyes csoport)

A kisebbségi léthez való viszonyulásnak ugyanakkor van egy pragmatikusabb szintje is, ahol nem feltétlenül a sérelmek felfokozását, hanem egyfajta reális szembenézést tapasztalni. E szinten kisebbséginek lenni nem valamiféle traumatikus állapotot jelent, hanem azt, hogy kisebbségiként szűkösebbek bizonyos szakma specifikus mobilitási lehetőségek.

„Más egy kisebbségi politizálás, sokkal korlátozottabb a kisebbségi politizálás, mint a nem kisebbségi politizálás. Sokkal több lehetőséget látok a nem kisebbségi politizálásban. Az etnopolitikának megvannak a határai, egységre van szükség, mert ugye van az aritmetikai kényszer, vagy a matematikai kényszer, az 5%-os kényszer, ami a parlamenti küszöb. Ilyenkor azt gondolom, hogy esetleg, tehát ha Magyarországon születtem volna, és ott foglalkoztam volna közügyekkel, lehet, hogy több lehetőségem lett volna ilyen szempontból. Mármint több pártot lehetett volna választani, vagy mi tudom én, vagy ideológiák szerint lehetett volna tagolódni, vagy valami..." (Kolozsvár, magas iskolai végzettségű csoport)

A saját lehetőségek szűkülésének a magyarországiak számára tételezett nagyobb esélyekkel társulva azonban a pragmatikus diskurzusnak sérelmibe való gyors átváltását is okozhatja. Ilyen esetekben a kétfajta érvelésmód sajátosan keveredik:

„Itt már eleve kibontakozni sincs akkora lehetőség, ők sokkal könnyebben megkapják azt, amit akarnak. Most nem csak anyagiakról beszélek, hanem

például egy életcél, amit sokkal könnyebben meg tudnak valósítani, mert több a lehetőségük. Azonban itt nálunk Erdélyben, ha elnyomnak, akkor el kell tűrjed, és harcolsz, amíg csak sikerül megvalósítani azt a bizonyos célt. Azt is vehetjük, hogy a magyarországi magyarok mennyire kiközösítenek minket, egyszerűen nincsen, mondhatnám azt is, nincsen bennük sajnálat. Úgy bánnak velünk, mintha ezer-idegenek lennénk, habár testvérek vagyunk, ha azt vesszük. Még ha nem is tartunk meg minden ünnepeket, amiket ők megtartanak, vagy a nyelv is valamennyire különbözik, mert különbözik." (Mezőbánd, alacsony iskolai végzettségű csoport)

A kisebbségi lét pragmatikus szintjéhez kötődik a több nyelv ismeretében rejlő lehetőségek felismerése. Ezen a szinten a kisebbségi lét úgy tételeződik, mint egy konvertálható tudást hordozó állapot:

„Kisebbségnek kell gondoljuk magunkat, mivel, tény és való, hogy kisebbségben vagyunk a románokhoz képest, és kisebbségben lenni mondhatni azt, hogy néha napján előny, de legtöbbször azért mégis hátrányt jelent… Nincsen sok előny, de vannak kivételes esetek. Ha már kisebbségben vagy, tudsz egy nyelvvel többet is, a magyart, amit nehéz megtanulni, vegyük ezt példának. Vannak olyan cégek, ahol keresnek olyan alkalmazottat, aki nem csak románul, németül, angolul tud, legfennebb olaszul, hanem tudja beszélni a magyar nyelvet is. Nagyon ritka igen, ez igaz." (Mezőbánd, alacsony iskolai végzettségű csoport)

„ - Én pedig úgy gondolom, hogy előnyünk van ebből, mert két emberek vagyunk szinte, tehát ez az egyik.

- Tudunk érvényesülni itt is, ha átmegyünk túlfelől, ott is érvényesülünk.

- Hát vannak [előnyök], például a patronom román volt, férj s feleség, s inkább magyarokat vettek fel." (Sepsiszentgyörgy, alacsony iskolai végzettségű csoport)

A kisebbségi helyzet ambivalenciája megszűntetésének szándékát leginkább az alacsonyabb iskolai végzettségű csoportokban tapasztaltuk. Úgy is fogalmazhatnánk az alacsonyabb iskolai végzettségűek számára a kisebbségi lét nem „adomány" vagy termékeny teher, hanem sokkal inkább egy olyan ellentmondásos állapot, amelytől jobb megszabadulni. Ennek egyik módja lehet a kivándorlás, a másik módja azonban az asszimilálódás a

többségi társadalomba. Ezen második stratégia gyakorlatilag a kisebbségek alulról való kiüresedésének hipotézisét erősíti.[5]

A diszkriminációval kapcsolatos vélekedések nagy része múltbeli állapotra utal, de más formában a jelenre vonatkozó esetekről is beszámoltak. Az elmésélésekből az körvonalazódik, hogy alanyaink „89 előtt" elsősorban az oktatással kapcsolatosan, ezen belül pedig az egyetemi felvételik esetében észleltek/hallottak leginkább diszkriminációs eseteket, manapság pedig jobbára a munkaerőpiacon, a gazdasági, kereskedelmi életben tapasztalják.

„A nővérem háromszor felvételizett az orvosira, és egyetlen alkalommal sem jutott be, holott bejuthatott volna, mert később megmondták, egyszerűen azért, mert 12 százalék, vagy mennyi volt a magyaroknak fenntartott hely, de ez nem hivatalos volt, ez csak belső körökben tudott volt. Tehát pl. ő azért nem tudott ide bekerülni, mert magyar volt." (Marosvásárhely, vegyes csoport)

„Például mi az üzletben, a Sooter's-ben régebben 99%-ban magyar[ok] volt[unk]. Ott mindenki meg van szokva, hogy ott magyarul beszélnek, régebb nem éreztették ezt annyira, vagy nem volt ez probléma. De most például többször észrevettük a kolléganőmmel, hogyha bejön valaki, aki idegen, hogyha nem volt még az üzletben, és hallja, hogy magyarul beszélünk, nem vásárol. Tehát, ezt mi eddig nem vettük észre. És ez mit mondjak? Egy fél éve?" (Kolozsvár, alacsony iskolai végzettségű csoport)

„Hát ezzel kell éljünk. A munkahelyen volt olyan, hogy hát menjetek, mit tudom Magyarországra, mert … nem beszéltek románul vagy ilyesmi. Onnan el is jöttünk. Hát nem-e, hát nem?" (Sepsiszentgyörgy, alacsony iskolai végzettségű csoport)

A gazdasági életben azonban a diszkrimináció etnikai szolidaritásként is értelmeződhet, és mint ilyen, végső soron kölcsönösen is működhet: etnikai alapon nem csak a románok diszkriminálhatnak, hanem adott esetben a kisebbségi magyarok is a többségi nemzet tagjait:

„Persze ez nincs kimondva, tehát ez is olyan érzési szinten [jelentkezik], hogy hát elmegyek Bukarestbe és egy cégnek elmondom, hogy itt a tulajdonos az magyar, mindenki [magyar], de nagyon jó termékünk van, biztos, hogy ez... ha

[5]Magyarországi nemzetiségek iskolázottságát és nyelvi asszimilációját vizsgálva megállapítható, hogy az asszimiláció mértéke a nemzetiségi csoporton belüli együtt jár a felsőfokú végzettségűek magas arányával.

van egy hasonló, amit a Puiu-tól is megvehet, akkor talán mégis inkább a Puiut kéne támogassuk. Tehát van egy összetartás, ami biztos, hogy bennünk is van, mert lehet, ha hozzám jön egy Pista meg egy Popescu, akkor lehet, hogy a Pistát veszem fel, hát... tartsunk össze. Tehát... ilyen van, az biztos." (Kolozsvár, alacsony iskolai végzettségű csoport)

A beszélgetések alapján az is szembetűnő, hogy konkrét, a saját élettörténethez kapcsolódó diszkriminációs esetekről meglehetősen ritkán tudtak beszámolni alanyaink. A legtöbb hátrányos megkülönböztetés illusztrálására felhozott példa mással történt meg. Az érzékelt/tudott diszkriminációs esetek, illetve a saját tapasztalat hiánya közötti ellenmondás feloldását jól szemlélteti a következő beszédrészlet:

„- Hátrányosan vagyunk megkülönböztetve, az összerdélyi magyarság, de nem tudjuk lebontani személyre.

- Tehát ez mindnyájunkat érint." (Mezőbánd, vegyes csoport)

IV. Az erdélyi magyarok előítélet-térképei

Tanulmányunk eddigi részeiben leíró szinten igyekeztünk bepillantást adni az erdélyi magyarok identitásával kapcsolatos néhány fontosabb tematizációjával kapcsolatban. Az identitás korábban részletezett aspektusaiban helyenként felbukkant néhány sztereotipizáció a saját csoportra vonatkozóan, illetve a magyarországi magyarokra és az erdélyi románokra is, ám ezúttal megpróbáljuk e szövevényes etnikai előítélet rendszert a lefolytatott beszélgetések belső struktúrája alapján rekonstruálni. Célcsoportunk etnikai sztereotipizációinak először diskurzív környezetét igyekszünk feltárni, majd pedig rekonstruáljuk a különféle etnikai kategóriák egymásba kapcsolódását.

IV.1. Az előítéletek diskurzív környezete

A diskurzív kontextus körülhatárolása során először azt vizsgáltuk meg az auto- és heterosztereotípiák milyen témákkal jelennek meg közösen, majd pedig feltérképeztük, hogy a különféle etnikumokkal szembeni tematikus együttjárások hogyan kapcsolódnak egymásba. Az így kapott

struktúrát felrajzolva egy olyan hálózatot kaphatunk, amelynek három nagyobb csomópontját az „erdélyi magyarok", „magyarországiak megítélése", illetve a „románok megítélése" kategóriák képezik. Vizsgáljuk meg először ezeket a csomópontokat! (ld. *2. ábra*)

Az autosztereotípia, azaz az erdélyi magyarok önmagukról alkotott vélemény-együttesét mintegy körülbástyázza az erdélyiség különböző formájú felvállalása („erdélyi ember", „erdélyiség", „kisebbségi lét" címkék), a románok jelenléte („erdélyi román", „románok jellemzése", „román nemzethez tartozás", „román állampolgár", „román nyelvtudás" kérdéskörei), illetve a magyarsághoz való tartozás és a magyarországiak megítélésének tematizálódásai. Ezen túlmenően végül az erdélyi magyarok „belső etnikumaival", azaz a székelyekkel, csángókkal, romákkal, zsidókkal, vegyes házassággal kapcsolatos témái jelennek meg. Az ábrán szereplő ún. „lezsidózás" olyan gondolati séma tükröz, amelyben a románok olyan városi jövevényeknek számítanak, akiknek sokkal kedvezőbbek munkaerőpiaci pozícióik, mint az őshonos magyaroknak. Kis leszűkítéssel azt mondhatnánk, az erdélyi magyarok önmagukról alkotott véleményét négy dimenzió határozza meg: az erdélyiség, a románság, a magyarság és a belső etno-demográfiai folyamatok tudatosítása.

A románokkal szembeni sztereotípiák elsősorban különféle interetnikus viszonyok és bélyegek mentén szerveződnek, amelynek keretében a románság belső tagolódása (erdélyi román és általában vett románság közötti különbség) is artikulálódik. Ezen kívül a románok megítélése gyakran az agresszió témakörét, és érthető módon a történelmi események relevanciáját is felvetették. A korábbiakban részletesebben tárgyalt „kisebbségi lét" tematizáció (és az ehhez társítható nyelvi kérdések) ismeretében ugyanakkor nem meglepő, hogy ez a kód is kapcsolódik a románokkal szembeni általános megítéléshez.

A magyarországi magyarok megítélése logikus módon nem választható el Magyarország és az általában vett magyarok jellemzésétől, ugyanakkor szervesen kapcsolódik az erdélyi magyarok migrációs folyamataihoz (kivándorlás, otthonmaradás, demográfiai kérdések), és – mint láttuk – kis mértékben a haza/hazátlanság témaköréhez is asszociálható, illetve elválaszthatatlan a „lerománozás", illetve a 2004-es népszavazás tapasztalataitól. Az ábrán ugyanakkor azt is látjuk, az erdélyiek szerint a magyarországiak valamilyen szinten az európai emberhez is társíthatók, ám mégiscsak a büszkén vállalt magyarsághoz tartozás megtestesítői is.

A gondolati térképen feltüntettük néhány fogalom egyértelmű kapcsolódásának jellegét, illetve azt is megállapíthatjuk mely kódok kötik össze a tételezett magyarországi, erdélyi magyarokat, illetve a románokat. Az

erdélyi magyarok – kissé tautologikusan fogalmazva – leginkább abban különböznek a magyarországiaktól, hogy „erdélyiek" és „kisebbségiek". A kisebbségi élethelyzet értelmezését a korábbiakban már kifejtettük. Az erdélyiség körülírására a későbbiekben kísérletet teszünk, itt annyit előlegezünk meg, hogy elemzésünk alapján az erdélyiség kvintesszenciája valamiféle sajátos lelkiség, emocionalitás felvállalása, és minden más pozitív tulajdonság a magyarországiak negatív tulajdonságaként, hiányaként konstituálódik.

Az erdélyi magyarok és magyarországiak egyaránt a magyarság, illetve a magyar nemzet részét képezik, ám a feltüntetett „relacionális identitás" kód azt fejezi ki, hogy az erdélyi magyarok önazonosságukat leggyakrabban viszonylagosságot, illetve elkülönböződést kifejező terminusokban fejezték ki, amelyből végső soron újra felsejlik az erdélyiség tudata.

„Például a magyarországi magyarokhoz viszonyítva én legalábbis, hogy is mondjam, hogy is fejezzem ki magam, magasabban érzem magam, mert tulajdonképpen mi itt két kultúrával rendelkezünk. Tehát mi ismerünk egy Eminescut is, ismerünk egy Petőfit is, más történelmet, ezt azt, tehát, már startból két nyelvet beszélünk, mindamellett, hogy mások tudnak például angolul, de nem mindegy az, hogy egy nemzettel együtt vagy és csak érted, hogy mit mondanak ők is, és együtt vagy mindennap, mindennap." (Kolozsvár, alacsony iskolai végzettségű csoport)

„Én azt el tudom mondani, hogy sokszor volt olyan érzésem, nekem tényleg nagyon sok román barátom van román társaságban, több közös témám volt egy erdélyi románnal, mint egy magyarországi magyarral." (Kolozsvár, magas iskolai végzettségű csoport)

„Én bármikor vállaltam a magyarságomat, s hogy erdélyi magyar vagyok, nem anyaországi magyar. Mondom azok olyan keverékek, hogy két egészséges ember nincsen ottan." (Marosvásárhely, vegyes csoport)

A másság megfogalmazása azonban nem csak a magyarországiakkal szemben, hanem a románokkal szemben is tételeződik. Sőt, az identitás viszonylagossága a románok esetében is tetten érthető, hiszen az erdélyi magyarok is érzékelik az erdélyi román és az általában vett románok közötti különbözőségeket, mintegy transzilván szolidaritást vállalva az előbbiekkel:

„A bukarestiek nem tartják románoknak az erdélyieket, tehát itt kezdődik. Tehát ugyanúgy, ahogy bennünket a magyarok románnak titulálnak, akkor ők már viszont, amikor kikerülnek Erdélyből, pont ugyanezt kapják vissza, úgy mellékesen, merthogy provincia, és hogy ők provinciálisak" (Marosvásárhely, vegyes csoport)

A kisebbség lét perspektívája és az eltérő történelemértelmezések azonban a románoktól is elválasztja az erdélyi magyarokat. Az interetnikus kapcsolatok szövevénye, azon belül az államnyelv ismerete, és az ehhez társítható egyéni oktatási, családi, munkaerőpiaci stratégiák viszont keretet adnak a mindennapi élet interakcióinak.

Erdélyi magyar szempontból továbbá a magyarországiakat és románokat leginkább az köti össze, hogy többségi pozícióikból nem képesek megérteni a kisebbségi élethelyzet sajátosságait, és érdekes módon mindkét többséggel szemben megfogalmazódtak negatív, burkolt cigányozásnak nevezhető állítások is. Igaz, míg a magyarországiakkal szembeni „lecigányozást" a „lerománozásra" és a sikertelen népszavazásra adott reakcióknak is tekinthetjük, a románok lecigányozása közvetlen tapasztalatra és demográfiai félelemként értelmeződik.

„- Nem akartak, meg voltak ijedve, sokkal jobban elfogadták a kínaiakat, mint minket.

- Azok meg fogják őket tanítani becsületre.

- Szegény édesapám annyit mondta, a régi öregek, hogy kubikusok, nincs mit várni tőlük, mármint az anyaországiaktól. Tudjuk mit jelent, maga a szó, honnan jött, kubikus." (Marosvásárhely, vegyes csoport)

„Na itten még van egy más is, a cigány csoport. De azok is megosztottak, fele magyarok, fele románok. Tehát a Székelyföldön magyarok, és itten ebben a zónában már románok. Van amikor magyarok voltak a cigányok is, magyar iskolába jártak, de most már román iskolába járnak. Úgyhogy... (…)

- Hát azért mondja a közmondás, hogy olyan mint a cigány, amerről fúj a szél, arra hajlik." (Kolozsvár, alacsony iskolai végzettségű csoport)

A beszélgetések során külön kitértünk arra, hogy mit gondolnak a részvevők arról, hogy a 2007-es kutatás adatai alapján a romániai magyarok

nagy hányada azt állította, hogy – a magyar nemzet mellett – a román nemzetnek is része. E „szembesítés" során beszélgetőpartnereink nagy többsége kizártnak tartotta, hogy a magyarok a román nemzetnek is részét képezzék (a *2. ábrán* ezért tüntettük fel az ellentmondást jelző kapcsolatot). Ennek oka, hogy koncepciójukban a nemzet kulturálisan determinált, ezen belül pedig a nyelv, a hagyományok kiemelt szerepet játszanak. E logikában az erdélyi magyarok csak egy nemzethez tartozhatnak, a több nemzethez való tartozás ilyen szempontból lehetetlen. Sőt, a román nemzethez tartozás gondolata újabb „lerománozási" kísérletként is tételeződött, amely volt, hogy vehemens reakciót is eredményezett:

„A román nemzethez nem tartozhatunk. Például egy apró ilyen dolog, hogy én, amikor a magyar himnuszt hallom az akkor az az én himnuszom. Amikor a román himnuszt hallom, nekem alig változott, de ha nem változott volna is, nekem nem mondja el azt, amit nekem a magyar himnusz. De nem így van? Hát érzelmileg beletöltődik az ember, mert hát magyar, mert magyarnak vallja magát. A román himnusz nekem semmit nem mond. Tisztelem én a román törvényeket, meg én nem érzem… Szóval nincs semmi gondom senkivel, rengeteg ismerősöm, meg barátom, meg minden van, de ez nem azt jelenti, hogy oda tartozunk. Egymás mellett élünk." (Nagyvárad, magas iskolai végzettségű csoport)

„Szerintem se a határok határozzák meg a nemzetet, hanem inkább a nyelv s az öntudat. A román nemzethez mi magyarok nem tartozunk, mint országhoz igen, de mint nemzethez nem." (Csíkszereda, vegyes csoport)

„- Most, hogyha azt kérdezném, hogy például az erdélyi magyarok viszont a román nemzetnek részei-e, akkor mit gondolnak erről?

- Én szerintem egyértelműen nem, hiszen nem azt a nyelvet beszéljük, nem azok a, teljesen egymástól elütő, annyira a velejében, gyökerében elütő nyelvszerkesztés, meg egyáltalán minden, hogy, hogy idegen. (…)

- Jó, akkor kérdezem a többi résztvevőt is, hogy ugyanígy gondolják, hogy nem vagy másképp? Kicsit árnyalják. Tessék!

- Értsék meg, hogy nem vagyunk!" (Sepsiszentgyörgy, alacsony iskolai végzettségű csoport)

Amikor arra kértük, hogy értelmezzék, mégis mivel magyarázható a kérdőíves vizsgálat során kapott eredmény elsősorban módszertani, illetve fogalomhasználati problémákat feszegettek. Volt aki, a román-magyar együttélés mellett elismerte, „valami mégiscsak van", illetve gondolati síkon el is jutottak a román politikai nemzethez való tartozáshoz, ám emocionálisan újra csak kizárták a román nemzethez való tartozást:

„- Biztos azt a bácsit, aki jött a kapával éppenséggel nem 18 érdekelte, vagy a Bolyai Egyetem vagy nem tudom, hogy mi. Tehát, egész biztos, hogy ők nem értették ezt a kérdést. Én nem, nem hiszem, hogy ők...

- Nem értették, elsősorban?

- Hát vagy nem értették…

- Vagy nem volt jól feltéve a kérdés. (…)

- Igen, tehát, ők lehet, azt gondolták, hogy ők Erdélyben élnek, Romániában élnek, tehát automatikusan ők [így válaszoltak] (Kolozsvár, alacsony iskolai végzettségű csoport)

„- Szerintem nincsenek tisztában a nemzet és az állampolgárság fogalmával.

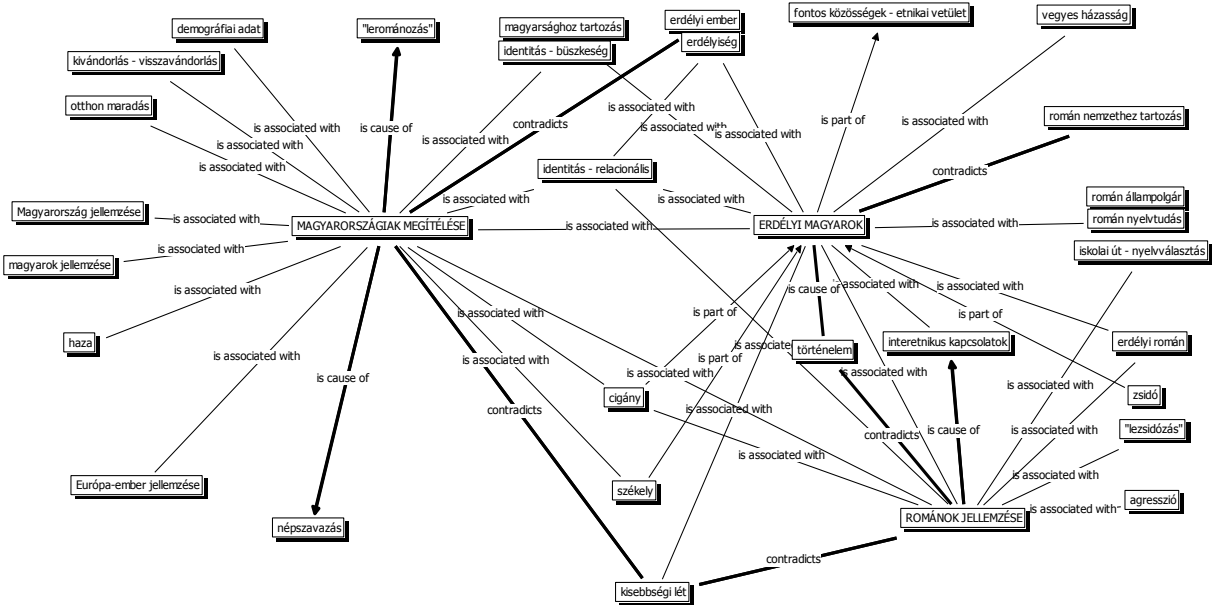
- Nem értették a kérdést, biztos, hogy azért." (Mezőbánd, vegyes csoport)

„Ha különbséget teszünk a politikai nemzet és a kulturnemzet között, akkor lehetünk egyszerre tagjai az egységes magyar kulturnemzetnek, és lehetünk ugyanakkor tagjai a román politikai nemzetnek is. És hogy ezt mi hogy érezzük, az egy másik kérdés, de (…) a kérdéshez, hogy jólesik-e nekünk, hogy mindig románoknak neveznek bennünket, úgyhogy azzal a kérdéssel összekapcsolódik szerintem. Érzésben, érzési szinten nem hiszem, hogy valaki is a román nemzet részének tekintené magát, vagyis, hogy az erdélyi magyarok többsége annak tekintené magát." (Kolozsvár, magas iskolai végzettségű csoport)

„Hát annak, hogy közösen itt együtt élünk, és annak, hogy itt nap mint nap találkozunk, ennek van hatása, csak ezt így nem, lehet, hogy nem mérjük fel. Tehát, a román nemzetnek nem vagyunk része. Jó, de a .....nemzetnek se, annak

se. Románnak? Hát a románnak egy kicsit igen. Hát, ha egy sorrendet teszünk, akkor erdélyi, jó és akkor a második helyen mi van? Hát mégiscsak itt együtt élünk, hatunk egymás fele, ismerjük egymást, vannak közös pontjaink, tehát azért, a többiekhez képest, csak egy kivételes helyzetbe van. Azt, hogy része vagyunk, azt, úgy nem mondanám, de hogy azért van valami." (Kolozsvár, magas iskolai végzettségű csoport)

2. ábra: Az előítéletek diskurzív környezete



IV.2. Az etnikai sztereotípiák mentális térképei

Beszélgetéseink során – a körüljárt témákból adódóan is – óhatatlanul is találkoztunk az etnikai előítéletek különféle formáival. Az interjúk végén pedig arra kértük alanyainkat, hogy az erdélyi magyar és román ember, illetve a magyarországi és európai emberre vonatkozóan fogalmazzanak meg, amennyiben lehetséges, konszenzuális módon, tulajdonságokat. Az így kapott etnikai kategóriákat összesítettük, ám az átláthatóság kedvéért két dimenzió mentén strukturáltuk. Egyrészt Poppe (1998) nyomán különbséget tettünk morális és kompetencia jellegű tulajdonságok között, illetve e két besorolási lehetőséget megtoldottuk egy „fizikai és egyéb kategóriával", másrészt pedig az egyes tulajdonságokat egy pozitív-negatív értékelési séma alapján is elhelyeztük. E második dimenzió köztes állapotát semleges vagy pontosabban semlegesítő pólusnak is nevezhetjük. Ennek létjogosultsága az, hogy a fókuszcsoportos beszélgetés mint félig nyilvános-félig informális interjúhelyzet egyik hozadéka, hogy egyetlen elhangzó állítás sem lehet stabil, egyértelmű, hiszen a többi részvevő bármikor jelezheti egyet nem értését az elhangzottakkal kapcsolatosan. Ez pedig különösen így volt az etnikai kategóriák megfogalmaztatása során, hiszen a részvevőket külön kértük, hogy törekedjenek konszenzusra, azaz megteremtettük a kategóriák közötti alkudozás lehetőségét is. Ennek eredményeképpen tehát előbukkantak olyan jellemzők, amelyekkel nagymértékben egyetértettek, ám voltak olyanok is, amelyekkel kapcsolatosan relativizáló avagy semlegesítésre törekvő állítások is megfogalmazódtak.

A *2-5. táblázatok*ban összesítettük a négyféle személlyel (típussal) kapcsolatosan megfogalmazott sztereotípiákat, illetve külön oszlopokban feltüntettük azt is, hány beszélgetésben merült fel egy adott tulajdonság vagy vélemény. Szociálpszichológiából ismert jelenség, hogy pozitív értékelések a saját csoporttal kapcsolatoson szoktak leggyakrabban születni, (Le Vine – Campbell 1972) és ezt tapasztaljuk esetünkben is. Az erdélyi magyarok önmagukról alkotott képében találni a legtöbb pozitív tulajdonságot: barátságos, hagyománytisztelő, vallásos, toleráns, vendégszerető, megbízható. Az erdélyi románokkal kapcsolatos legmarkánsabb (a 10 beszélgetésből nyolcban felbukkanó) pozitív vélemény az, hogy összetartók, negatív oldalon pedig a babonásságként értelmezett vallásosság és kisebb mértékben nacionalista mivoltuk fogalmazódott meg. A magyarországi magyarokkal szembeni leggyakrabban megfogalmazódó állítás az, hogy arrogánsak és zárkózottak, pozitív tulajdonságok (pl. becsületes, igényes) pedig csak kis mértékben jelentek meg. A „kontroll-csoportként" bevont európai emberrel

kapcsolatosan összességében ugyan a pozitív jellemzők kerültek túlsúlyba, ám a vélemények meglehetősen megosztottak, leginkább talán a negatívunként értelmezett anyagiasság és karrierizmus került előtérbe.

A sztereotípiák kompetencia dimenziójában is hasonló mechanizmusok érvényesülnek: a pozitív autosztereotípia mértéke magas, az anyaországiakkal és az erdélyi románokkal szemben pedig leggyakrabban negatív sztereotípiák kerültek terítékre. Az európai ember e tekintetben mintegy átmenetet képvisel, esetükben találni pozitív és negatív tulajdonságokat is.

A fizikai és egyéb tulajdonságokat kifejező kategóriát azért találtuk szükségesnek létrehozni, mert majdnem mindegyik csoporttal szemben megfogalmazódtak a moralitástól és kompetenciáktól eltérő, valamilyen külső jegyekre épülő tulajdonságok is. Természetesen ezen jellemzők szorosan összefüggnek a többi értékeléssel, adott esetben éppen az erkölcsösség vagy szakmaiság látványszerű kifejeződései, ezért érdekes ezeket is számba venni. Eszerint az erdélyi magyarok mintha „molettebbek" lennének, aminek nem utolsó sorban az is oka, hogy szeretnek „jól élni", azaz kiadósan táplálkozni. Ugyanakkor a magyar virtus is jellemzi az erdélyieket, amely még a „kéztartásban" is megnyilvánul. Az erdélyi magyarok ugyanakkor „tisztábbak" is, ami a korábbiakban jelzett identitás relacionalitására is visszautal, és jól szemlélteti az azonosulásokat és elhatárolódásokat: akárcsak az európai ember, az erdélyi is „tiszta", de az erdélyi magyar „tisztább" az anyaországi magyarokhoz képest, mert őrzi a hagyományokat, erkölcsöket, ugyanakkor „tisztább" a románokhoz képest is, akiket gyakran agresszívnak, ergo nem megbízhatónak, nem tiszta/egyenes szándékúnak tart. Az erdélyi románokkal szembeni fizikai tulajdonságok leltározása szintjén is visszaköszön a „Test" fontossága. Vagy úgy, mint „testtartás", ami kifejez valamilyen hatalmi viszonyrendszert („úgy járnak-kelnek, mintha övék lenne az egész világ"), vagy úgy, mint olyan entitás, amelynek eltakarási módja az etnikai csoport kvintesszenciáját fejezi ki: feltűnően öltözködnek, „festik magukat" (vö: „nem tiszta"), sok ékszert használnak, és drága, ám ízléstelen ruhákat viselnek. Megjegyzendő, a magyarországi magyarokkal szemben jóformán nem jelent meg fizikai tulajdonságot kifejező sztereotípia: egyszer ugyan elhangzott, hogy „rondák", de ez nem csak fizikai jellemzőre, hanem beszédmódra, nyelvi kompetenciák hiányára is utalhat.

A semlegesítő álláspont alapján összevetve a sztereotipizációkat azt állapíthatjuk meg, a legtöbb véleménybeli különbség a románokkal szemben alakult ki, amit úgy értelmezhetünk, hogy az eltérő (lokális többségi avagy abszolút kisebbségi, szórvány helyzetre épülő) élettapasztalatok okán, az erdélyi magyaroknak végső soron nincs egységes képe a románságról. Ha a

semlegesítő diskurzusokat zárójelbe tesszük, és a pozitív és negatív kategóriákat vetjük össze, azt is megállapíthatjuk, az autosztereorpizálást is sok belső ellenmondás feszíti, azaz a saját kép sem tekinthető teljes mértékben kidolgozottnak.

2. táblázat: Az erdélyi magyarokra vonatkozó sztereotípiák

	pozitív		**negatív**		**semleges**	
morális tulajdonság	barátságosabb, melegebb szívű	*6*	önző	*2*	ugyanolyan, mint az erdélyi román	*1*
	hagyománytisztelő	*6*			ugyanolyan, mint a magyarországi magyar	*1*
	vallásos	*6*			lojális a román államhoz	*1*
	nyitott, toleráns	*6*	nacionalista	*1*	konzervatív	*2*
	családcentrikus	*5*				
	vendégszerető	*5*				
	megbízható	*4*				
	magyarságára büszke	*3*				
	összetartó	*3*	időnként széthúzó	*2*		
	erkölcsös (becsületes, egyenes, igazságos) ember	*3*	irigy(ebb)	*1*		
	határozott, céltudatos jellem	*1*	befolyásolható	*1*		
	lelkileg erősebb	*1*				
	nem haragtartó	*1*	büszke (mint haragtartó)	*1*		
kompetencia jellegű	*kognitív jellemzők:* kulturált(abb)/művelt(ebb)	*5*			kognitív hiányosságok léteznek Erdélyben is	*1*
	történelemtudat	*2*			populáris kultúra léte	*1*

	pozitív		negatív		semleges	
	szakmai kompetenciák (kitartó, jó szakember, ügyes(ebb), dolgos, munkás)	*5*				
	szorgalmas, lelkiismeretes	*5*				
	nyelvi kompetenciák (jobban/helyesebben beszél magyarul, kétnyelvű, kommunikatívabb)	*6*				
	furfangos	*1*				
fizikai és egyéb tulajdonságok	"a magyar ember egy kicsit molettebb"	*1*				
	hedonista (szeret élni, mulatni, jó ételek)	*2*				
	sajátos kéztartás, virtus	*1*				
	tisztábbak	*1*				

3. táblázat: Az erdélyi románokra vonatkozó sztereotípiák

	pozitív		**negatív**		**semleges**	
morális tulajdonság	összetartó	8	babonás, vallásos	8	fiatalság nem vallásos	1
	barátságos, vendégszerető	3	nacionalisták	5	nem mind nacionalisták	2
	segítőkész (ismerősöknek, régi falusi ösztön)	2	igénytelen, kulturálatlan	4	nincs különbség román és magyar k.	3
	nyugodt, békés	2	agresszivitás, türelmetlen	3	erőszakosan békés	1
	családcentrikus	2	jövevények	3		
	becsületes	2	dicsekedő, lenéző, felsőbbrendű	3	ellentét erdélyi és nem erdélyi román között	3
	hagyománytisztelő	1	korrupt, lop	2	nem ismerem őket	1
			sok népzenét hallgatnak	1	vannak jóindulatúak is	1
			költekező	1		
kompetencia jellegű	jó problémamegoldó, alkalmazkodó	6	nem megbízható	4	műveltebb, mint a többi román	1
	szorgalmas, tanulékony	2	opportunista	3		
			befolyásolható, nyájszellem	1		
			hatalmi pozíció (félelemből)	1		
			műveletlen	1		
			lusta	1		

	pozitív		negatív		semleges	
fizikai tulajdonság			viselkedés („latinok”)	4	falusi öltözködés	1
			„sokkal elegánsabbak, több ékszer, festék”	3	sok a falusi származású (városon), nem polgárosult	1
			sajátos arcvonás, testtartás	2		
			öltözködés	1		

4. táblázat: A magyarországi magyarokra vonatkozó sztereotípiák

	pozitív		**negatív**		**semleges**	
morális tulajdonság	becsületes	2	arrogáns, öntelt, beképzelt	7	közelebb vannak Ny-hoz	3
	igényes	1	zárkózott, tartózkodó, hideg	7	kulturált felületesség	1
	segítőkész (89 dec-ben)	1	nemzetietlen (nem elég magyar)	6		
	összetartó	1	magának való, anyagias	5		
	közvetlen	1	büszkék, magyarabbnak tartják magukat	4		
			nem vendégszeretők	4	sokat dolgoznak, 2 munkahely, ezért sem vendégszeretők	1
			testvérgyűlölők, lenéznek minket	3		
			„kötekedő”, diszkriminatívak	2		
			drótos tót, kubikus	1		
			széthúzó	1		
			liberális	1	ők is őrzik a hagyományokat, ld. pl Duna Tv	1
			magabiztosak	1		
			nem családcentrikus	1		
			„egyre többen jönnek”	1		
kompetencia	gazdagabb szókincs	1	nem beszélnek rendesen magyarul	6	egyformán csúnyán beszélünk	2

	pozitív		negatív		semleges	
			nem igazán beszélnek idegen nyelveket	2	más magyar nyelvet (tájszólást) beszélnek	1
	kommunikatívabbak	2	sokat politizálnak (nem ítélik el annyira szocializmust)	2		
	műveltek	1	tudatlanok, műveletlenek, butábbak	5		
	munkaszeretők	2	lusta	1		
	fejlettebbek	1				
	mulató emberek	1				
fizikai tulajdonság			"rondák"	1		

5. táblázat: Az európai emberre vonatkozó sztereotípiák

	pozitív		negatív		semleges
morális tulajdonság	igényes	2	magának való, anyagias	4	"konkrét véleményünk nincs"
	öntudatos	3	karrierista	4	
	demokrata	1	nem barátságos, hideg	2	
	nyitott	2	mindent lerombol	1	
	segítőkész (adakozó)	1	EU: románbarát	1	
	gazdag	1	elfelejtik gyökereiket	1	
	nyugodt	2	rohan	1	
	családcentrikus	1	nem családcentrikus	1	
kompetencia jellegű	művelt, kulturált	4	tudatlan, szűklátókörű	2	
	fejlett szociális érzék	1			
	precíz	1	elárasztanak bóvlival	1	
	munkás	1			
fizikai tulajdonság	magas életszínvonal	2	öreg	1	
	világjáró	1			
	egészségesebb életmód	1			
	tiszta	1			

A különböző csoportokhoz rendelt kategóriákat újra hálózatszerűen ábrázolva (*3.-4. ábra*) láthatjuk hogyan kapcsolódnak egymásba az etnikai sztereotípiák. A hálózati ábrázolás lehetővé teszi az előítéletek belső struktúrájának beazonosítását: az egyes csoportokra vonatkozó kategóriák nem „tiszta" kategóriák, hiszen mindegyiknek lehet egy ellenpólusa. Az ellenpólus kapcsolódhat ugyanazon csoporthoz, ebben az esetben az sztereotípiák belső kidolgozatlanságáról árulkodnak, de kapcsolódhat egy másik csoporthoz is, ezáltal egyfajta ellenségképet, a mi-ők tengely kiéleződését megerősítve. Ha elméletileg azt feltételezzük, hogy az egymásba kapcsolódó pozitív és negatív kategóriák „kioltják" egymást, a maradék, mondhatni reziduális kategóriák által kifejezett tulajdonságokat nevezhetjük a csoport esszenciájának.

A morális dimenzióban (*3. ábra*) két fontos mechanizmust azonosíthatunk. Egyrészt láthatjuk az erdélyi magyarok autosztereotipizálásának belső feszültségeit: nem haragtartó – konok, toleráns – nacionalista, határozott – befolyásolható, összetartó – széthúzó. Másrészt szembetűnő a magyarországi magyarok és az erdélyi magyarok görbetükör-effektusa, az erdélyi magyarok majdnem összes pozitív tulajdonsága tulajdonképpen hiányként csapódik le a magyarországi magyarokkal szembeni előítéletek mezejébe: magyarságára büszke – nemzetietlen, nyitott - zárkózott, toleráns – arrogáns, vendégszerető – nem vendégszerető, összetartó – széthúzó, hagyománytisztelő – nem hagyománytisztelő, családcentrikus – nem családcentrikus. Az erdélyi és magyarországi magyarok közötti dichotomizáció sokkal összetettebb, mint magyarok és románok közötti ellentételezés. Úgy értelmezhetjük ezt, hogy az erdélyi magyarok mintha negatívan, de mégis nagyon szorosan kötődnek az anyaországiakhoz.

Ha az egymást kioltó kategóriáktól eltekintünk az ábráról leolvashatjuk a „reziduálisokat", azaz az etnikai csoportok esszenciáit hordozó jellemzőit. Eszerint az erdélyi magyarokat ilyen értelemben vett esszencialista módon valamiféle sajátos lelkiség jellemzi, a magyarországi magyaroknál a „cigány" és „turista" bélyeg marad. Ha visszautalunk a korábbi diskurzus kontextusra, természetesen ezektől a bélyegektől is megszabadulhatunk. A magyarországi magyarok „cigány" bélyege összefüggésbe hozható azzal, hogy ezt a bélyeget a román etnikumra is illesztették, illetve akár azzal is, hogy a beszélgetésekben a roma népcsoport úgy is megjelent, mint az erdélyi magyarok egyik belső etnikuma (ld. *2. ábra).* A „turista" bélyegtől szintén két módon megtisztíthatjuk az anyaországiakat: egyrészt a „turistát" tekinthetjük jövevénynek, és mint ilyen, rokonságot mutat a románok megítélésével. Beszélgetéseinkben ugyan nem hangzott el tételesen, ám metaelemzéssel nem

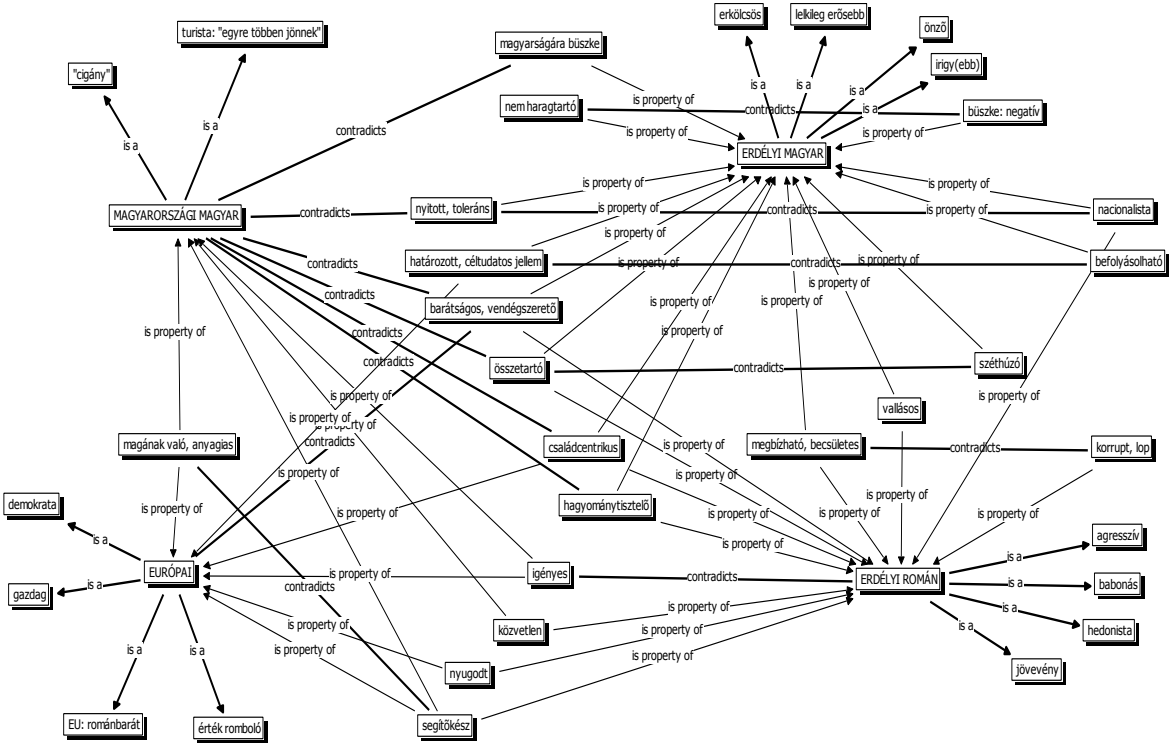
nehéz eljutni oda, hogy összefüggésbe hozzuk ezt a 2004-es sikertelen népszavazás utáni elterjedt szlogennel: „Magyar vagyok, nem turista".

Mindezen összekapcsolódások azt jelzik, hogy míg a magyarországi magyarok és az erdélyi magyarok esszenciái mintegy feloldódnak egymásba, addig az erdélyi románok és az európai ember megítélése homogénebb: a románok „rezidiumai" az „agresszív" és „babonás" címkék, az európaié pedig „demokrata", „gazdag", „románbarát". Ha e „maradék" tulajdonságokat összevetjük, akkor az erdélyi magyarok „moralitás térképén" éles határvonal húzható az erdélyi magyar és román közé (lelkileg erős, erkölcsös vs. agresszív), az európai pedig megmarad olyan céleszményként („demokrata", gazdag"), amelynek az a szépséghibája, hogy politikailag integrálta – az agresszívnek tartott – románokat.

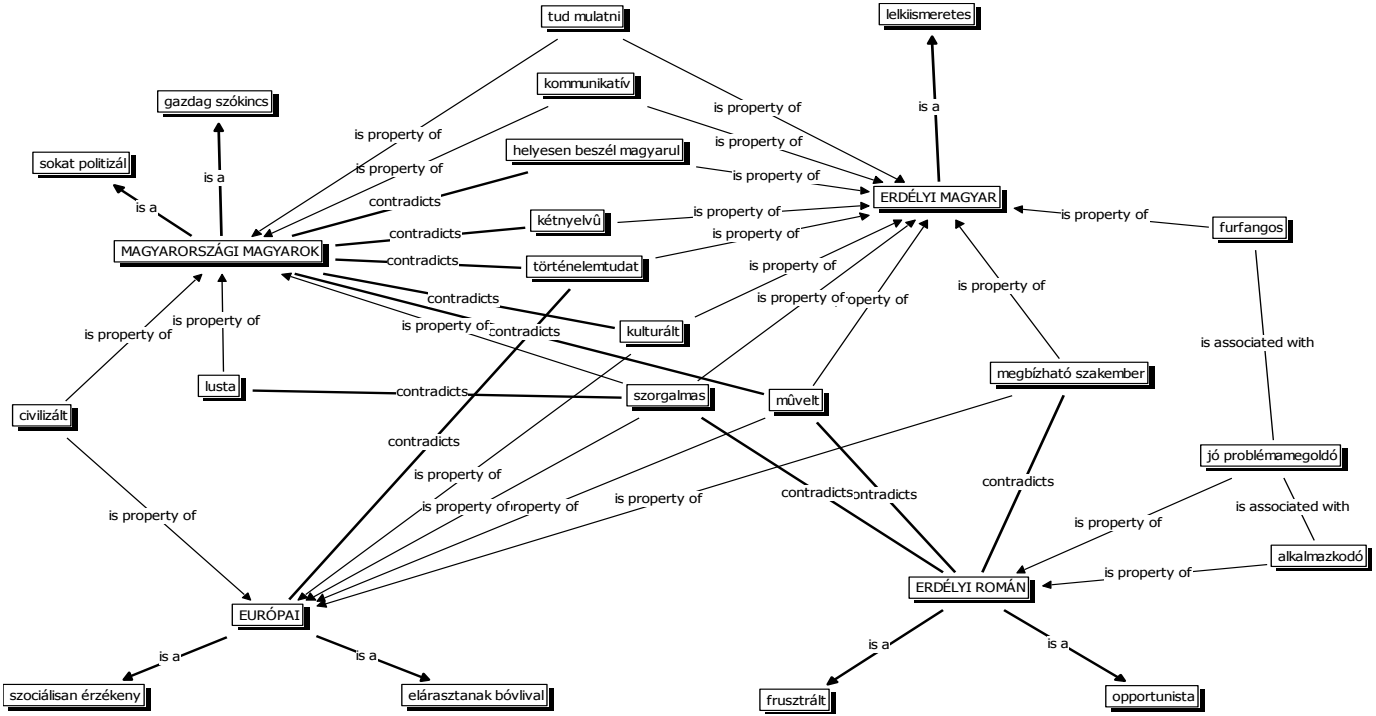
Az előítélet térképeket a kompetencia dimenzióban vizsgálva (*3. ábra*) az erdélyi magyarok negatív azonosulását ezúttal nem csak az anyaországiakkal, hanem az erdélyi románokkal szemben is megállapíthatjuk. A magyarországiaktól e dimenzióban a nyelvi kompetenciák és kognitív ismeretek mezejében határolódnak el egyértelműen (helyesen beszél vs. helytelenül beszél, kétnyelvű vs. nem ismer idegen nyelveket, művelt vs. műveletlen), az erdélyi románoktól pedig elsősorban a munkával kapcsolatos beállítódások szintjén (szorgalmas vs. nem szorgalmas, megbízható vs. nem megbízható). A mentális térkép szintjén az erdélyi magyarok az európai emberrel sok hasonlóságot mutatnak, de néhány közös vonás felfedezhető a magyarországi magyarral (tudnak mulatni, kommunikatívak) és a románokkal is (furfangos magyar - leleményes román).

A kompetencia-tulajdonságok esszencialista szintjén az erdélyi magyarnál (a korábbi „lelkileg erősre" rárímelve) a „lelkiismeretes", az erdélyi románnál a „frusztrált" és „opportunista" bélyeg, a magyarországi magyarnál egyfajta verbalitás („sokat politizál" és „gazdag szókincs") maradt. Az európai ember „tiszta" tulajdonságát alanyaink szerint szociális érzékenysége fejezi ki, negatív pólusként viszont megjelent a tömegtermeléssel kapcsolatos félelem („elárasztanak bóvlival" címke) is.

3. ábra: Erdélyi magyarok előítélet-térképe a morális dimenzióban



4. ábra: Erdélyi magyarok előítélet-térképe a kompetencia dimenzióban



V. Összegzés

A fókuszcsoport beszélgetések elemzése által arra voltunk kíváncsiak, hogy az erdélyi magyarok nemzeti identitásához milyen sztereotípiák társulnak, illetve e sztereotípiák belső tagolódását hogyan lehetne modellszerűen rekonstruálni. A nemzeti identitás alanyaink szerint elsősorban kulturálisan meghatározott, ezért a román politikai nemzethez való tartozás csak kisebb mértékben artikulálódott a beszélgetésekben.

A különféle csoportokhoz társított kategóriák az etnicitás megéléséről, a vonzások-taszítások dinamikájáról árulkodnak, a hálózatelemzés azonban nyilvánvalóvá tette azt is, hogy az ezekhez tapadó diskurzusok olyan kontextust hoznak létre, amelyen belül a különbségtevések igencsak váltakozhatnak. Az etnicitáson belül folyamatos mikromozgások tapasztalhatók, amelyet a mindennapi interakciók, a makropolitikai és más feltételek is szabályoznak. Így például az erdélyi magyarok magyarországi magyarokkal szembeni negatív sztereotípiái részben a rendszerváltás óta tapasztalt „lerománozásból", illetve a 2004-es sikertelen népszavazásból vagy akár az aktuálpolitikai tényekből is bőségesen táplálkozik. Jenkins (id. Kántor-Majtényi 2005) nyomán tehát itt is mondhatjuk, hogy a kategorizálás megtapasztalása reakcionális, ellenszegüléses folyamat által megerősítheti a csoport identitását. Kérdés persze az, hogy mely kategóriák élik túl az aktuálpolitikai eseményeket, és melyek rögzülnek a mindennapi vélekedések szintjén.

Az egyes csoportok jellemzése látszólag sok kategórián keresztül történik, ám közelről megvizsgálva e sztereotípiák egymáshoz való viszonyrendszerét az etnicitás és identitás relacionalitását állapíthatjuk meg. A kategóriák túlburjánzása csak felszínes jelenség, valójában egymást kölcsönösen erősítő és gyengítő jelentéstulajdonításról van szó, amelynek peremfeltételeit a csoportok vélt vagy valós politikai, gazdasági pozíciói is meghatározzák. A szignifikáns más(ok)nak, azaz referenciacsoportoknak tulajdonított jellemzők hálózata gyakorlatilag kioltja az eszencialista jellemzők lehetőségét, hiszen a pozitív és negatív pólusok közötti átmenetek szintén kontextuálisak, azaz könnyen átjárhatók. Ha a szetereotípia rendszerén belül gondolatilag zárójelbe tesszük az ellentétes viszonyban, illetve a több csoporthoz is társítható jellemzőket, a maradék esszencialista jellemzők lajtroma nagyon lecsökken. Eszencialista jellemzők relatíve hiányában az etnikai csoportok tételezése csak az interakcióba lépő

kategóriák és praxisok által lehetséges. Az etnicitás[6] tehát nem örök, hanem a múlt és jelen kölcsönösen formálja, a történelem és aktuálpolitika folyománya a mindennapi praxisokba.

Az erdélyi magyarok identitásában fontos elemként tételeződik a nyelv. Ez érvényes a románokkal szembeni elkülönülésben, de a magyarországiakkal szembeni elhatárolódásokban is. Míg a mindennapokban a román nyelv ismerete a haza és hazátlanság kölcsönösségéhez vezet el, a magyar nyelv kisebbségi helyzetben való „őrzése" az ősiség gondolatához, és ez által éppen az anyaországi magyaroktól való sajátos elkülönülés mutatójának is számít. Minderre építve kibontakozik egyfajta erdélyiség is, amelynek egyik pillére a hagyományos értékek mentén a románokkal való azonosulás, a másik pillére a magyarországi magyarokkal való negatív (azaz kontextuális) azonosulás. Ezzel párhuzamosan megállapítható az autosztereotípia és részben a társadalmilag közel lévő csoport (a románság) heterogenitásának elismerése, míg a társadalmilag távolabb lévő anyaországi magyarok csoportja egységesebben tételeződik.

Az erdélyi magyarok magyarországiaktól való elkülönülése majd mindegyik kategória mentén tetten érhető, és elvezet a magyarországiak „etnicizálásához", azaz a saját, a „Mi" csoportjától élesen elkülönülő „Ők" csoportjának konstituálásáig. Az anyaországiak e logika szerint „idegenként", más „etnikumként" tételeződnek, függetlenül attól, hogy milyen (magyar) nyelvet beszélnek. E mozzanatban egy érdekes feszültség lappang, hiszen mindeközben az erdélyi magyarok a magyar nemzet, a magyarság részeként definiálják önmagukat. És eme, amúgy kultúrnemzetnek a negatív azonosulás „termékének" tekinthető magyarországiak is részesei. E belső konfliktust értelmezhetjük úgy is, hogy a magyar nemzet „nyelv nélküli" multikulturalitása következtében befogadó, azaz minden magyarul beszélőt befogad (még akkor is ha egyik a másikról azt állítja, nem is tud magyarul). De feloldhatjuk úgy is, hogy a nemzeti identitás stabilitása mellett, a nemzethez tartozó belső etnicitások, azaz különbségteremtő csoportok egymást kontextuálisan erősítik vagy gyengítik.

2009-es kvalitatív kutatásunk alapján azt láttuk, az etnocentrizmus szerkezetét kontextuális tényezők határozzák meg. Kérdésként merülhet fel jelenleg (2011 elején), hogy az aktuálpolitikai változások megerősítik-e a kisebbségi etnocentrizmust? Ha igen, további megválaszolandó kérdés, hogy a

[6]Az etnicitás többféle értelmezéséről lásd még: ERIKSEN, Thomas Hylland 2008: *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai perspektívák*. Budapest, Pécs: GONDOLAT – PTE. FEISCHMIDT Margit (szerk.) 2010: *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom*. Budapest: GONDOLAT – MTA KISEBBSÉGKUTATÓ INTÉZET.

kisebbségi etconetrizmus hogyan fog visszahatni a saját kisebbségi helyzet értelmezésére, valamint a magyarországi magyarok és a románok megítélésére? Születnek-e új bélyegek, illetve melyek lesznek azok a kategóriák, amelyek eltűnnek, avagy a sztereotípiák Kárpát-medencei hálózatában előjelet váltanak?

Irodalom:

JENKINS, Richard: Az etnicitás újragondolása: identitás, kategorizálás, hatalom. In KÁNTOR Zoltán – MAJTÉNYI Balázs (szerk.) 2005: *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről*. Budapest: REJTJEL, 127-147.

PAPP Z. Attila. – VERES Valér (2007): *Kárpát Panel. Gyorsjelentés*. Budapest: MTA ENKI. VERES Valér (2005): *Nemzeti identitás Erdélyben – szociológiai olvasatban*. Budapest: AKADÉMIAI KIADÓ.

POPPE, Edwin (1998): *National and Ethnic Stereotypes in Central and Eastern Europe. A Study among Adolescents in Six Countries*. Utrech: ERCOMER.

Le VINE, R. A. – CAMPBELL D. T. (1972): *Ethnocentrism*. New York: WILEY.

MELLÉKLET

Beszélgetés vezérfonal

Bevezető	*A moderátor elmondja:* - *a kutatást a Max Weber Alapítvány és az MTA ENKI készíti;* - *a beszélgetés rögzítjük, ám csak elemzés céljából és NÉVTELENÜL használjuk, tehát nem publikus, bizalmasan kezeljük;* *Felhívja a figyelmet a következőkre:* • A beszélgetés szabad jellegű, kötetlen • Mindenki mondjon el bármit, ami a felmerülő témáról eszébe jut • Nincsenek jó és rossz válaszok: egyszerűen csak azt akarjuk megtudni, milyen az emberek nemzeti azonosságtudata, nem akarjuk azt minősíteni. • Bemutatkozik, és megkéri, mutatkozzanak be. Elég ha csak a keresztnevüket mondják, a válaszadás névtelen jellegűként lesz kezelve.
Anticipációs technika	Megkérjük, mutassák be magukat röviden, amit fontosnak tartanak, ami maghatározza az énjüket! *Ha nem térnek ki, röviden meséljék el az oktatástörténetüket, és a munkahelyükről is, hol kezdték, most mit csinálnak?* Ha egy-két szóban kellene leírni, hogy melyik az a társadalmi csoport, amelyhez a legszorosabban kapcsolódnak, akkor mit mondanának? Miért? Milyen más csoporttagság jut eszükbe még? Milyen csoportokhoz tartoznak, lazábban, mint amit az előbb megjegyeztek? Miért lazább ez? Van egy sorrend? Van-e szerintük különbség a magyar, az erdélyi magyar és a romániai magyar kategóriák között, amikor valaki megjelöli az azonosságtudatát?

Haza, szülőföld	Hogyha azt kérdezem, hogy mi a hazájuk, mi jut először eszükbe? És a szülőföldjük? Hogy tudnák megfogalmazni, mi a különbség a haza és a szülőföld között? Ha szabadon választana országot, melyik országban szeretne élni? Ha Romániában, akkor miért? Indokolja meg! Miért nem Magyarország, hiszen egy nemzetbeliekkel élhetne együtt ott?
Csoport-tagság	Ha arra gondolnak, hogy magyarok, milyen érzések töltik el? Mi az első? Miért? (*Büszkeség, szégyen, előny, hátrány*) Véleményük szerint mi kell ahhoz, hogy valaki magyarnak számítson? Vannak-e előzetes feltételei? Ha igen, mik azok? Hol húzódik a csoporthatár? Tudnak-e olyant, hogy valaki magyarnak tartja magát, de a környezetében élők nem így gondolják? És fordítva (*románnak stb.-nek tartja magát, de mások magyarnak*)?
Nemzet	Önök szerint mit jelent az, hogy *nemzet*? Hát a *nemzethez való tartozás*? Önök szerint az erdélyi magyarok részét képezik-e a magyar nemzetnek? Miért? És a román nemzetnek? Miért? Hogyan? Van-e ellentmondás? A kérdőíves kutatásban azt kaptuk, hogy 81%-uk szerint a romániai magyarok része a magyar nemzetnek, és 65%-uk szerint része a román nemzetnek is? Hogyan lehetne ezt értelmezni? Mi lehet a válaszok mögött?
Előítéletek és csoportközi viszonyok	Véleményük szerint van-e különbség az erdélyi magyarok és a románok között? Ha igen, miben áll ez? Hogyan tudnák ezt kifejteni? Hát az erdélyi és a magyarországi magyarok között? Ha igen miben áll ez? Hogyan tudnák ezt kifejteni? Milyen szerintük a román-magyar viszony, akár itt

	helyben, akár országosan vagy általában? A romániai többi kisebbség közül, ki az, aki legközelebb áll a magyarokhoz? És melyik az, amelyik legtávolabb? Miért?
Kisebbségi helyzet	Mi jelent önöknek kisebbséginek lenni? Egyáltalán kisebbséginek gondolják-e magukat? Történt-e meg, hogy hátrányosan megkülönböztették azért mert magyar? Mesélje el! Más okból *(nem, lakhely, származás, anyagi helyzet)* történt-e meg, hogy hátrányosan megkülönböztették? Mikor, hogyan? Egy nemzeti kisebbségi identitás vállalása nehézségekbe is ütközhet? Önöknél jelent-e problémát az, hogy magyar nemzetiségűként román állampolgár? Mennyire sikerül ezeket egyeztetni?
Jövőkép	Mit gondolnak, mi lesz a Romániában élő magyarok sorsa a távolabbi jövőben? Mi kellene ahhoz, hogy hosszú távon megmaradjon a magyarság, mint közösség?
CSOPORTMUNKA	A résztvevőket megkérjük, hogy vegyenek részt egy játékban. A játék során Erdélyt, Magyarországot és Európát próbálják meg elképzelni, mintha egy személy, egy ember lenne. Az így elképzelt emberről ***közösen*** határozzák meg „élettörténetét", azaz állítsanak fel olyan tulajdonságlistákat (max. 15), amelyek kifejezik milyen ember volt régebben és milyen ma az „illető", azaz a: - *„Magyar Erdély-ember"* - *„Román Erdély-ember"* - *„Magyarország-ember"* - *„Európa-ember"*

Kisdi Barbara

A születés nézőpontjai. Az otthonszülés antropológiai értelmezése

2011 márciusában – húsz év vajúdás után – megszületett a magyarországi otthonszülés szabályozása. A sajtó gyakorta az otthonszülés legitimálásáról beszél, noha maga a szülésmód eddig sem volt tiltott. Ennek ellenére gyakorlói mégis egy olyan érdekkonfliktus közepén találták magukat, ami állandó védekezésre bíztatta őket. Ez az érdekkonfliktus azonban – ami nem kizárólag az orvosi-kórházi, illetve a független bábák[1] által hirdetett felfogásokból ered – egyszersmind értékkonfliktusként is értelmezhető.

Legalizálni tehát nem magát az otthonszülést kellett, hanem az abban résztvevő szakemberek munkájának feltételeit. Társadalomkutatóként nem tisztem, hogy a szabályozás szakmai kérdéseit értékeljem, annyi azonban bizonyos, hogy az otthonszülés működésének lehetőségeit előíró szabályok alapvetően a kórházi protokollon és a kórházi szemléleten alapulnak. Ez pedig azon a kognitív konfliktuson alapszik, ami a kórházi és a bábai szülésmodellt valló szakemberek, tágabb értelemben pedig a laikusok többsége és az otthonszülést választók szemlélete között feszül.

I. A szülés-születés, mint társadalomtudományi téma

Szülni sokféleképpen lehet. Mondják, mindenki úgy szül, ahogy az életét éli. Vagy – mondom én – ahogy a kulturális beidegződése diktálja. Az, hogy hogyan szülünk, elsősorban azon a szocializációs folyamaton múlik, ami életünk során felkészít bennünket arra, hogy értelmezni tudjuk a reprodukció értelmét és módját. Ahhoz, hogy legyen valamilyen elképzelésünk arról, mi a kapcsolat a szexualitás és a várandósság között, a magzat és az anya teste között, hogy ebben a dualitásban milyen fiziológiai és mentális folyamatok zajlanak, hogy értelmezni tudjuk az anya-gyermek, apa-gyermek, férfi-nő

[1]Külföldi minták után *független bábá*nak nevezik magukat azok a szülésznők, akik egészségügyi intézménytől függetlenül kísérnek szülést az anyák otthonában egy olyan – a saját maguk számára megfogalmazott – protokoll szerint, amely – az eltérő szükségletek szerint – különbözik a kórházi szülészeti protokolltól.

kapcsolatot, hogy a szülésről való képzeteink a társadalom (vagy adott szubkultúra) képzeteihez igazodjanak, arra van szükség, hogy a kultúra jelzéseket küldjön nekünk ezekre a kérdésekre vonatkozóan. A hagyományos társadalmakban rendszerint jól megragadható az a normarendszer, ami a nő szülésről való képzeteit meghatározza, ahogyan erre számtalan példát kínál a néprajzi és antropológiai irodalom. A modern társadalomban azonban – az ismeretek nagymértékű specializáltsága miatt – a szülésről való gondolkodás is differenciálódik. E differenciáltságot, illetve a születésre vonatkozó tudások forrásait a 70-es évek óta vizsgálja a kulturális antropológia. Brigitte Jordan volt az első, aki az egészség-betegség fogalomköréről való gondolkodás változásainak miliőjében felhívta a figyelmet arra a ma már egyértelműnek tűnő tényre, hogy a szülés nem pusztán biológiai- fiziológiai-pszichológiai folyamat, hanem kulturálisan is meghatározott esemény. A *Birth in Four Culture: A Cross-Cultural Investigation of Childbirth in Yucatan, Holland, Sweden and the United States* című könyvében (1983) a saját maga által *bioszociális*nak nevezett módszerrel kívánta bemutatni azt, hogy a szülés során a biológiai és a kulturális „törvényszerűségek" hogyan alkotnak szerves egészet – ám mindig az adott kultúra alapvető értékeinek aláhúzására.

Ezt követően egyre több olyan tanulmány látott napvilágot, amelyek fő mondanivalója az volt, hogy a nyugati világ szülési gyakorlatai is önkényesek, nem egy objektív rendszer részei, hiszen erősen kultúrához kötöttek, amelyek csakis a kultúrába ágyazottan nyernek értelmet (Eakins 1986, Kitzinger 1978, Romalis 1981). A későbbi elemzések alapját elsősorban az amerikai (Davis-Floyd 1992, Farquhar 1996, Klassen 2001) kisebb részben az angol (Kitzinger 1984, 2000, 2005, 2006 (Magyarul Kitzinger 2008) szülészeti gyakorlat adta, illetve egyre több olyan tanulmány született-születik, amely az Európán és Amerikán kívüli modernizáció okozta problémákat igyekszik elemezni a szülés-születés témakörében (Hollen 2003, Lynn 2003, Rivkin-Fish 2004), vizsgálja az egészségügyi rendszerek és a patriarchális politikai-gazdasági gondolkodás összefüggéseit (Craven 2005, Kitzinger 2005, Lynn 2003, Woliver 2002), hogy hogyan válik a szülészet, illetve maga az orvoslás profitorientált üzletté, de nagy hangsúlyt fektet a szülés reprezentációjának pszichológiai elemzésére is.

A *feminista* küzdelmek sodrában aztán egyre több kutatás látott napvilágot a szülés kulturális kérdéseivel kapcsolatban, rendszerint a nem európai és a nem egyesült államokbeli szülésmódokat elemezve (Kay 1982, Mac'Cormac 1982, Laderman 1983, O'Neil-Kaufert 1990). Már ezekben az írásokban is nagy hangsúlyt kap a technicizált szülés kritikája, amely mintegy felülről, mesterségesen próbálja meg felváltani a hagyományos szülészeti módszereket, figyelmen kívül hagyva annak kulturális vonatkozásait és

társadalmi következményeit. A '90-es évek szüléssel foglalkozó antropológiai kutatásai az ún. „új reprodukciós technológiák" (New Reproductive Technologies, NRT) vizsgálatát állították a középpontba, mint a különféle születésszabályzó eszközöket (spirál, tabletták), a fogamzást mesterségesen elősegítő technológiákat (pl. a mesterséges megtermékenyítés, lombik bébi), a szűrővizsgálati műszeres eljárásokat (amniocentesis[2], ultrahang, vérvizsgálat), a magzaton az anyaméhben végrehajtott sebészeti beavatkozásokat, a szülési technológiákat (elektromos magzati monitorozás, szülésgyorsító vagy - lassító szerek, érzéstelenítők), vagy a szülés utáni technikai eljárásokat (pl. inkubátor). Az ezen eljárásokat mind orvosi, mind kulturális keretben elemző kutatások arra hívják fel a figyelmet, hogy az NRT-k túl gyakori és nem kellőképpen körültekintő alkalmazása legalább annyi hátrányt jelent, mint amennyi előnnyel jár, újabb mesterségesen megoldandó problémákat okoz, s óva intenek rutinszerű alkalmazásuktól.[3] Világossá vált, hogy az ember reprodukciós viselkedése, a reprodukcióval kapcsolatos ismeretek, a terhességgel kapcsolatos előírások, a preferált szülésmódok, az újszülött ellátásának módozatai vagy a szoptatás kérdése egyáltalán nem egyetemes mintákat követnek, nincsenek pusztán a biológiai törvényekből levezethető megoldások, hanem a problémákra adott válaszok mindig kulturálisan befolyásoltak, s mindig egy adott világképbe illeszkednek. Ennek megfelelően az ember reprodukciós viselkedése mindig társadalmilag befolyásolt, így a szülés maga és az ezzel kapcsolatosan kialakult elképzelések nem pusztán biológiai tények, hanem társadalmi konstrukciók is (Balsamo 1995, Ginsburg-Rapp 1995, Davis-Floyd–Dumit 1997, Franklin-Ragoné 1997). Az új technikai eljárások, mint az első lombikbébi megszületése (1978), vagy az első magasabb rendű gerinces egy felnőtt sejtből történő klónozása (1997) újrafogalmazásra kényszerítették a biológiai reprodukció fogalmát, résztvevőinek társadalmi meghatározását, s nem utolsó sorban a hatalom birtoklásának paramétereit. Az otthonszülés egyrészt válaszként értelmezhető az új reprodukciós technikai eljárások negatív hatásaira és a hatalom – nemi szerepekben is megmutatkozó – megosztásának kiéleződésére, másfelől egy olyan alternatív világképbe ágyazódik be, amely szintén a technicizált világ kényszertő hatásai ellenében született meg.

[2]A magzatvíz vizsgálata, amelynek során (bizonyos kockázati lehetőségek fennállása esetén) egy vékony tűt vezetnek be a méhbe a hasfalon keresztül, kiszűrendő bizonyos magzati genetikai rendellenességeket.

[3]A téma összefoglalását lásd: Davis-Floyd – Franklin 2005

II. A szülés modern képzeteinek kritikája

Az, hogy a modern társadalmakban a szülés családi eseményből egészségügyi, sőt, kifejezetten orvosi esetté vált, a medikalizáció[4] részeként értelmezhető. Az orvosi irodalom a medikalizáció eredményeként tartja számon az anyai illetve a perinatális halandóság drasztikus csökkenését[5], noha a jelenséget nyilvánvalóan befolyásolták az életmódbeli változások, a társadalom- és családszerkezet átalakulása, a táplálkozási szokások változása, az infrastruktúra fejlődése, az információhoz való hozzájutás lehetőségének robbanásszerű kiszélesedése, illetve az általános egészségi- és higiéniás állapot javulása (Varga–Suhai–Hodász 2002: 89). A medikalizáció persze önmagában még nem magyarázná meg a szülés és a születés jelenlegi modelljeinek működési elveit. Erős hatással van rá az a modern emberkép és testfelfogás, az a materialista világkép, amely a lélekkel szemben immáron az anyagot tekinti elsődlegesnek. Ezen elv szerint az ember biológiai lénnyé redukálható, amely kiindulópontot szolgáltat a test sejtszintű működésének megértéséhez. Ehhez járul a haladásba vetett hit is, amelynek kulcsa a *haladás* jelentéskörének értelmezésében rejlik: a haladást, és egyben a szülészeti medikalizációt a technológiai apparátus felvonultatása jelenti.

Az az értékkonfliktus, ami az otthonszülés hazai sorsát befolyásolta-befolyásolja, illetve ami a szabályozási vitában megnehezítette az egyeztető felek álláspontjainak valódi közeledését, továbbá ami az elkészült szabályozás anomáliáit okozza, alapvetően azon az ellentéten alapul, ami a davis-floydi *technokrata* illetve *holisztikus* szülésmodell alapvetései között feszül. Az antropológus Davis-Floyd szerint a valamennyi ipari országot jellemző *technokrata szüléskultúra* a szülés és születés minőségét elsősorban és

[4]A medikalizáció a legtágabb értelmezésben azt a folyamatot jelenti, amikor az orvostudomány átlépte eredeti gyógyító hatáskörét, és olyan területekre is kiterjesztette hatáskörét, amelyek korábban nem tartoztak alá (Szántó-Susánszky 2002: 28), ennek következtében az egészség-betegség kérdése mindennapi életünk részévé vált (Barsky 1988). A medikalizált orvoslásban a gyógyítás szinte minden esetben modern gyógyszerekkel, modern technikai berendezésekkel elvégzett vizsgálatok alapján felállított diagnózis szerint történik.

[5]Mint ahogyan az a Szülészeti és Nőgyógyászati Szakmai Kollégium otthonszüléssel kapcsolatos állásfoglalásában is szerepel: „A hazai szülészetnek a születéskörüli halálozás, illetve károsodások csökkentésében elért óriási eredményei az intézeti szülésekhez, az ott folytatott intenzív észleléshez, a megelőző szemlélethez, a szülész orvosok lelkiismeretes, a legnagyobb gondossággal és körültekintéssel végzett eljárásaihoz, a szakmai szabályok szigorú betartásához, a szakfelügyelet jó működéséhez kötődtek és kötődnek.“ (Szülészeti és Nőgyógyászati Szakmai Kollégium 1999. február 26-i állásfoglalása a „Tervezett otthonszüléssel ” kapcsolatban. Magyar Nőorvosok Lapja, 1999; 62: 233), illetve Martini 2002

alapvetően a műszerekkel diagnosztizálható standardok alapján ítéli meg. Úgy találta, hogy az általa technokrata szülésmodellnek nevezett szemlélet lényege a „technokrata kényszer", vagyis az, hogy ha valamiben segítségül hívható a technika, akkor segítségül is *kell* hívni. Ez a kategorizáló, szeparáló szemlélet nem ismeri el a szülő nő kompetenciáját saját szülésével kapcsolatban, s szinte minden esetben szükségesnek tart valamilyen orvosi beavatkozást,[6] ellentétben azzal az integráló megközelítéssel, amelyet Davis-Floyd *holisztikus szülésmodell*nek nevez. Ez a hangsúlyosan nőközpontú hozzáállás a kontrollt és a felelősséget az anya kezébe helyezi, nem választja ketté az anya és a magzat, illetve az anya és az újszülött érdekeit, akárcsak a test és a lélek szükségleteit sem, nem tartja az egyes szüléseket összehasonlíthatónak, s nagy hangsúlyt helyez az individuális elvárásokra. Vagyis a szemlélet a klasszikus technokrata hozzáállással ellentétben az anyát kiemeli a passzivitásból és aktív félként kezeli. A holisztikus értelmezés javarészt a hagyományos kultúrák jellemzője, ám a szülés rehumanizációját hirdető modern mozgalmak éppen a hagyományos szüléskultúrák pszichés megerősítő attitűdjeit, szerepkiosztását, kompetencia-felfogását és emberképét fedezik fel újra, s annak elemeit építik be a modern tudomány ismeretrendszerébe. A kutató később bevezetett egy harmadik, középutas kategóriát, amely az alternatív szülésmozgalmak hatására született meg. A *humanista szemlélet* a gyakorlatban is megvalósuló reformer kórházi szülésmodellek jól megragadható ideológiáját jelenti, ahol már megjelenik a pszichológiai kutatások eredményeinek beépítése a szülésmodellbe, ám a technokrata hierarchia és az intézmény ritualizált tisztelete továbbra is megmarad.

A szülést és a születést, mint ami az egyik társadalmi státuszból átvezet a másikba, minden társadalom ritualizálja, s egyéni élményét az átmeneti rítusokon keresztül generalizálja. Ez azt sugallja, hogy a transzformáció nem a természet, hanem a társadalom által megy végbe. A hosszú, és egyetlen más szakma képzéséhez sem hasonlítható orvosi képzés a leendő orvosokat is arra szocializálja, hogy vallott és gyakorolt értékeik a társadalom ebbéli értékrendszerét reprezentálják (Davis-Floyd 1987: 288-318). A szülést, mint rituális cselekvéssort már többen vizsgálták (Douglas 2003, Davis-Floyd 2003, Kitzinger 2005). A szülés rítusainak elemzése

[6]Rutinszerű, vagyis megelőző beavatkozás alatt Davis-Floyd a szülés természetes folyamatába való mindenfajta beavatkozást ért, kezdve a nő szeparációjától (kórházba vonulás, elkülönítés a férjtől, szülés után a csecsemő szeparációja) a kórházi hálóing viselésén, a beöntésen, a borotváláson, a rutinszerű burokrepesztésen, a fájáserősítésen és - gyengítésen, a gátmetszésen keresztül a pszichés szuggesztív hatásokig. Ezeket a beavatkozásokat a technokrata szüléskultúra rituális státusmegerősítő eljárásainak tekinti.

rávilágít arra, hogy nem csak a hagyományos szülésmodellek alkalmaznak rítusokat a szülés biztonsága, illetve a hatalom és a tekintély biztosítása érdekében, hanem korunk technokrata szüléskultúrája is. Kérdéssé vált, hogy az orvosi gyakorlat miként ad választ a technokrata társadalom természetes folyamatoktól való félelmére, amelyektől a tudomány segítségével sem tudjuk függetleníteni létünket. Davis-Floyd szerint a technokrata szülésmodell rítusai által úgy érezzük, hogy transzformálni tudjuk a kiszámíthatatlan és kontrollálhatatlan természetes folyamatokat egy relatíve kiszámítható és kontrollálható jelenséggé, amely megerősíti a technokrata társadalom hitét a természetfeletti technológiai felsőbbrendűségben (Davis–Floyd 2003: 2). Több antropológiai kutatás rámutat, hogy egyes „hagyományos társadalmak" hasonlóképpen ritualizálják a szülést: az átmeneti rítusokhoz kapcsolódó szertartások az ember azon képességeit hangsúlyozzák, amelyekkel a természetet kívánja uralni, s amely képességeket a születés/szülés, a szexualitás és az emberi halandóság megkérdőjelez (Bloch-Parry 1982: 7).

Sheila Kitzinger könyve, a *Politics of Birth* (2005) a technokrata szülésmodell rituális funkcióit vizsgálja. Eszerint első lépésként csak a hivatalos szakértő (a szülészorvos) kijelentése és dokumentációja, a nő pácienskénti való osztályozása teszi a terhességet legitimmé, noha az anya vélhetően már korábban is tisztában volt állapotával. Ezzel előkészítik a terhesség orvosi irányítását. A terhesség és a szülés szabályozására és szexuális vetületétől való megvonására komplett rituálét használunk, ami a folyamatot orvosi esetté változtatja. A *terhesgondozás* kötelező jellegű vizsgálatai a rizikótényezők megállapítását, illetve a nő és a folyamat feletti kontroll megerősítését szolgálják. A vajúdás kezdetén a szeméremszőrzet leborotválása Kitzinger szerint a nő nőiségétől való szimbolikus megfosztását jelenti, amellyel visszatér a pubertáskor előtti állapotba, egyfajta társadalmi kontrollt, amely hasonló funkciót kap, mint a novícius szerzetesek vagy a rabok hajának leborotválása. Kitzinger több kutatásra hivatkozva[7] bizonyítja, hogy az eljárásnak a nyugati államokban ma már nincsen semmilyen egészségügyi indoka, sőt, növeli a fertőzésveszély kockázatát, így inkább egyfajta kulturális *survival*ként értelmezhető. A borotválást követő beöntés szerinte a szennyeződéstől való rituális megtisztulást szolgálja, amely azt demonstrálja a paciensnek, hogy még belső szerveinek működése is a kórházi személyzet kontrollja alá tartozik. A rituálé következő állomása a mesterséges burokrepesztés, amely szintén a legfőbb tekintély hatalmát és irányítói funkcióját reprezentálja, illetve a vajúdás és a szülés alatti testhelyzet meghatározása. Bár ma már köztudott, hogy a vertikális testhelyzet jelentősen

[7]A kutatások összegzését lásd: Romney 1980: 33-35.

csökkenti a fájdalomérzetet, és különféle fiziológiai okok miatt a horizontális szülés megnehezíti a kitolást, a technokrata modell elvei szerint a szülést egy átlagos operáció szerepkiosztása szerint értelmezik, ahol a beteg mozgásképtelen, és saját akaratának kompetenciahiánya miatt nincs sok jelentősége. Kitzinger elemzése szerint a szülés során a női nemi szerv feltárása a terület rituális izolációját jelenti, amely eszerint személytelen és deszexualizált. Kitzinger másodfokú rituális irányításnak nevezi azokat a verbális utasításokat, amelyek a nő számára lehetetlenné teszik, hogy saját testében és ösztönében bízva maga kontrollálja önnön érzékelését. A hüvelyi szülés kitolási szakának végén – az alternatív gátvédelmi eljárásokat mellőzve – első szülőknél a genitálián általában megelőző bemetszést ejtenek, majd összevarrnak, amit nem csak Kitzinger ír le ceremoniális csonkításként (Graham 1997, Davis-Floyd 2003: 64, Kitzinger 2005: 5-6).

Mindamellett nem kétséges, hogy a mai nyugati kultúrákban a nők többsége számára a „medikalizált szülészet”[8] az egyetlen járható út vagy lehetséges megoldás, hiszen a kulturális minta és a szervezett terhesgondozás erre szocializálja az anyákat. Ez nagyrész a *technokrata szülésmód* kategóriájával azonos, amennyiben a kórházi szülésvezetés a szülés biztonságát *elsősorban* a technika révén látja biztosíthatónak, a szülés folyamatának normáit pedig a technika által tartja meghatározhatónak. Másfelől azonban különbözik is attól, mert a medikalizált szülések a kórházak és a szülészeti szakemberek felfogásának eltérései miatt nem sorolhatóak be egyetlen kategóriába, és egyéni attitűdjeiket tekintve sem feltétlenül technokraták. Ugyanakkor a kórházi szülésvezetés technikáját és protokollját előíró szakkönyvek és a szülészeket képviselő legfőbb szakmai szervezetek technokrata felfogásmódja bizonyos határokat szab az attól eltérő nézeteknek. Mindazonáltal az újítás eszméje áthatja a szülészet egészét, ám ezek az újítások egyelőre sokkal inkább a technikai megoldásokban,[9] mintsem az elméletben jelennek meg.

[8]*Medikalizát szülés*en azt értem, amikor a szülést orvosi esetként fogják fel.

[9]Barátságos, egy- vagy kétszemélyes szülőszobák és *kór*termek, állítható szülőszék (ahol a szülés maga már szinte mindig háton fekve történik!), itt-ott alternatív vajúdási eszközök és módok, teljes vagy részleges rooming-in rendszer, stb.

III. Az otthonszülés eszmei háttere

A 20. században, amikor a jóléti társadalmakban alapvetően megváltozott a gyermekhez való viszony, hiszen – különféle társadalmi és egészségügyi okok következtében – az asszonyok már nem 6-10, hanem csak 1-2-3 gyermeknek adtak életet, megfogalmazódott az az elvárás, hogy ezek a szülések pozitív élményként maradjanak meg mind az anya, mind a gyermek tudatában. A szexuális forradalom és a feminista mozgalmak vonzataként, amely a nőt tudatos szerepvállalásra motiválta, megjelent az igény arra, hogy a szülés a szexuális érintkezéshez hasonlóan élvezhető legyen. A testi-lelki funkciók aktív, harmonikus és örömteli átélése az önmegvalósítás egyik formájává vált (Varga–Suhai-Hodász 2002: 110). Ezek az igények hívták életre azokat az alternatív szülészeti módszereket, amelyek sokszor a preindusztriális vagy népi szülészeti eljárások elemeit is felhasználva alkották meg azt az alternatív szülési filozófiát, amit Davis-Floyd után holisztikus szülésmodellnek neveznek.

A holisztikus szülésmodell gyakorlata olyan kutatásokra támaszkodik, amelyek mind a magzatra, mind az anyára nézve károsnak tartják a bevett technokrata megoldások többségét, noha alapjaiban nem a gyakorlat, hanem a szemlélet ellen lépnek fel. Ezek a kutatások gyakorta pszichológiai irányultságúak és sokat merítettek a perinatális- és újszülött-pszichológia néhány évtizedes eredményeiből, több pedig a szülés minőségének hosszú távú hatásait vizsgálja. A 20. század közepén, illetve második felében kibontakozó „alternatív szülészeti iskolák" néven ismert irányzatok közös jellemzője a holizmus, vagyis a szülés-születés valamennyi mozzanatának egy egészként való értelmezése, ami kiterjed nemcsak a szülő nő testi-lelki-szociális egységének a figyelembevételére, hanem az életmód és a világszemlélet hatásaira is. Az alternatív szülészeti iskolákban központi kategóriát jelent a vajúdó és szülő nő státusa és döntési szabadsága, a fájdalom kérdése, illetve a szülés természetének értelmezése, ahol a kulcsszó egyre hangsúlyosabban a *háborítatlanság* és a *természetesség*. Ezen kérdések felvetésében és megválaszolásában többnyire férfi szülészorvosok és pszichológusok játszottak nagy szerepet, mint az angol Grantly Dick-Read (1933, 1959) vagy a francia Ferdinand Lamaze (1956) szülészorvosok, a természetes szülés első propagálói, akik szerint a szülési fájdalom nagyban csökkenthető azáltal, ha a szülő nő maga kontrollálhatja saját szülését, s így megszabadul a megfelelési kényszer okozta félelemtől. A szintén angol szülészorvos, Robert A. Bradley (1974) kijelentette, hogy – amennyiben a nőt

megfelelően felkészítik – az élettani szüléshez[10] nem szükséges orvosi jelenlét. A szüléstámogató szerepébe Bradley az apát helyezte. A francia Frederick Leboyer (1975, magyarul 1994, 2002) volt az első és legnagyobb hatású szülészorvos, aki megfogalmazta az újszülött technokrata fogadásának kritikáját, és amellett érvelt, hogy emberi kötelességünk az újszülött számára megadni a lehető legháborítatlanabb átmenet lehetőségét. A *háborítatlan szülés* orvosilag is alátámasztott eszméjét máig Leboyer neve legitimálja, az otthonszülés – illetve a holisztikus szülésmodell – számára pedig valamennyi megközelítésmód közül a legalapvetőbb szempontot szolgálja. Szintén a magzat, illetve az újszülött érdekei álltak az ugyancsak francia Michel Odent (1984, 1999, magyarul 2003) szülészorvos kutatásainak fókuszában, amikor kijelentette, hogy a szülés folyamatába való bármiféle *szükségtelen* beavatkozás csak nehezíti a szülést, ami a kockázatok megnövekedését eredményezi. Odent úgy véli, hogy a szülés normális menetének félreértése elsősorban kulturális képződmény, ami olyan kommunikációs csatornákon keresztül terjed, amelyek éppen ezen ismeretek terjesztésére hivatottak. Akárcsak az antropológus Kitzinger, Odent is arra kíván rámutatni, hogy a technikába vetett bizalmunk kulturális konstrukció, amely már függetlenítette magát a „magától értetődő", természetes élethelyzetektől, s ez alól az orvostudomány sem kivétel.

A holisztikus szülésmodell sokkal inkább valamiféle szemléletet takar, mintsem követendő módszert, noha ennek sincs híján. A hangsúly tehát elsősorban nem az alternatív módszereken (vízben vajúdás és szülés, apás szülés, a testhelyzet szabad megválasztása, alternatív fájdalomcsillapítás és gátvédelem, az újszülött és az anya el nem választása, stb), hanem a *háborítatlanság*on van. Ez a kifejezés foglalja össze mindazokat a feltételeket, amelyeket az otthonszülés kapcsán a szülő nő elvár, ám amelyek önmagukban – az egyedi igényekhez való igazodás miatt – nehezen definiálhatók. A háborítatlanság egyfelől az öntörvényűséget jelenti, vagyis annak biztosítását, hogy minden nő saját ritmusában, saját erejével, saját ösztöneit követve szülhessen. Jelenti továbbá a „szükségtelen" művi beavatkozásoktól való tartózkodást, illetve azt a segítő, személyi közeget, amely támogatóként a háttérben, észrevétlenül van jelen, nem pedig irányító szándékkal lép fel. Ennek megfelelően az otthonszülésnek nem feltétele az otthon, a saját otthon, így az *otthon* szó az *otthonszülés* kifejezésben sokkal inkább szimbolikus jellegű, mintsem hogy konkrét helyszínre utalna. Az *otthon* ezen összefüggésben jelentheti másnak az otthonát, vagy egy otthonszülésre

[10]vagyis, ahol nincs szükség műszeres beavatkozásra

kialakított születésházat, ám a gyakorlat azt mutatja, hogy ez utóbbiakat inkább kényszerhelyzetben veszik igénybe.

Egy másik, több átértelmezést és értelmezés-pontosítást megélt kulcskifejezés a *természetesség*. Az első magyarországi, otthonszüléseket támogató alapítvány teljes neve: Alternatal Alapítvány a háborítatlan, természetes szülésért.[11] Itt a *természetes* kifejezés a természettel való harmóniára utal, s eredetileg elsősorban a szabad testhelyzet megválasztására vonatkozott, ami a közbeszédben már az *alternatív* kategóriába tartozik. Később Geréb Ágnes úgy nyilatkozott, hogy „ha most választanánk nevet, akkor a szabad és az öntörvényű lennének a kulcsszavak". A névből „most a háborítatlan maradna meg, mert a természetes azt sugallja, hogy ne legyen beavatkozás. De sokaknak ez nem természetes. Van, akinek az a természetes, ha kórházban szül, orvosi beavatkozásokkal és irányítással. Ez a felismerés rengeteget számított, sokat vitt előre bennünket".[12] Ma már nem szerepel az alapítvány nevében a *természetes* kifejezés, maradt: Alternatal Alapítvány a háborítatlan szülésért. Ez, a szigorú oppozíciót kizáró attitűd szoros kapcsolatban áll az otthonszülést pártolók azon kívánalmával, hogy az otthonszülés szabadon *választható* legyen, vagyis a hatalommal szemben megfogalmazott elvárás elsősorban a választás lehetőségére irányul.

E ponton szorosan kapcsolódik egymáshoz a *természetes* és a *biztonságos* fogalma, mert a mozgalom egyik jelmondata szerint „mindenhol jó, de a legjobb biztonságban".[13] Felfogásukban a biztonság elsődleges kategóriája tehát a szülő nő szubjektív biztonságérzetét jelenti. Úgy tartják, hogy ha a nő biztonságban érzi magát, jól halad a szülés, a maga természete szerint, kisebb eséllyel van szükség bármiféle beavatkozásra, ami csökkenti a szövődmények és a beavatkozások következményeinek kockázatát is. „Mi is a természetes? Az, ami az illetőnek természetes. Ha valakinek, akinek a kórházi szülés lenne a természetes, megmondjuk, hogy maradjon otthon, mert ez a szabály, akkor lehet, hogy a szülésekor a számára kialakult bizonytalanság olyan komplikációt hoz magával, ami egy életre elintézi a családi

[11]Az Alapítvány létrehozása Geréb Ágnes, a magyarországi otthonszülés „vezéralakjának" nevéhez kötődik. Geréb Ágnes szülész-nőgyógyász, pszichológus és diplomás szülésznő, aki 17 év klinikai tapasztalat után 1989-ben kezdett el otthoni szüléseket kísérni. Azóta – mivel az otthonszülés egészen mostanáig nem volt hivatalosan szabályozott -, több alkalommal felfüggesztették szülészeti működését, jelenleg pedig eljárás folyik ellene foglalkozás körében elkövetett gondatlan veszélyeztetés miatt. A vád jogosságáról éles viták folynak, amiben a vád a magyarországi orvostársadalmat és hitelveit reprezentálja, a védelem pedig civil szervezetek és külföldi szakemberek véleményét tükrözi. Ezért tűnik olybá, mintha a vita nem tudományos szemléletmódok között zajlana, hanem a tudomány állna szemben laikus érvekkel.

[12]Interjú Geréb Ágnessel. (Farkas 1999: 51)

[13]http://www.szules.hu/index.php?id=1712&cid=21337 (Letöltés ideje: 2009. 04. 10.)

kapcsolatokat, a gyermek fejlődését, válást, mindent. És ez fordítva is igaz tud lenni."[14] A hangsúly azonban ez esetben sem a konkrét helyszínen van, hanem a támogatók, segítők „összetételén".

A holisztikus igény megjelenése a kórházakban létrehozta a Davis-Floyd által *humanista szemléletmód*nak nevezett szülésmodellt, amely elveiben merít a holisztikus szülésmodell mondandójából, ám kórházi körülmények között igen nehezen képes azokat megvalósítani. A holisztikus és a technokrata modell tehát egy szélsőséges ellentétpár végpontjait jelenti. A valóságban a két modell értékei olykor keverednek egymással, elsősorban az alternatív eljárásokat is alkalmazó, vagy a technokrata módszereket „lazábban" kezelő orvosok, kórházak gyakorlatában. Ez a jelenség azért bír nagy jelentőséggel az otthonszülés számára is, mert a szabályozás során elsősorban a kórházi humanista szülésmodell gyakorlatára, annak létére hivatkoznak a szülésvezetés professzionális képviselő, mintegy azonosítva annak elveit a holisztikus szülésmodell elveivel – anélkül, hogy a paradigmák (technokrata. humanista, holisztikus) közti megkülönböztetés érvényességét elismernék. Ennek gyakorlati következményeként pedig az otthonszülés protokollját a kórházakban már létező humanista szülésmodell elveihez igazítják.

IV. Értékrendek ütközése

Könnyű volna az otthonszülés körül zajló vitát egyszerű érdekkonfliktusként feltűntetni, ahol mind az orvosok, mind a bábák anyagi hasznot remélnek abból, ha a kezükben tarthatják a szülés feletti kontrollt. Magam úgy gondolom, hogy noha nyilvánvalóan ez a szempont is felvillan az érvcsatában, a valódi okok sokkal inkább a szocializációban és a kulturális mintákban keresendőek. A szakmai fórumokon, a laikusok között (ami például az internetes fórumokon követhető nyomon) vagy a nyilvánosság előtt zajló, mély emocionális töltettel kísért viták arra engednek következtetni, hogy a nézeteltérések alapját egy olyan kognitív konfliktus szolgáltatja, ami nehezen engedi beépülni az eltérő értékrenden nyugvó nézőpontokat a már felépített, kialakult és internalizálódott szempontrendszerekbe. Akár a

[14]Interjú Geréb Ágnessel. (Farkas 1999: 51)
http://www.csaladinet.hu/hirek/szabadido/sztarcsaladok_csalados_sztarok/11751/gereb_agnes_az_anyasagrol (Letöltés ideje: 2009. 04. 10.)

technokrata/humanista, akár a holisztikus szülésmodell elveit képviseli valaki, az egységes „rendszerbe" mindig nehezen illeszthető bele új alapvetés. Az ellentétek ugyanis nem azokon a külsőségeken alapulnak, amelyek az otthonszülés kapcsán a laikus, sőt gyakran a szakmai viták során is felbukkannak (hol szüljön a nő, a szülésvezető szakember mögött hány év szülőszobai tapasztalat legyen, hány éves korig szülhet otthon a nő, stb), hanem olyan alapelveken, amelyek például nem *megengedik*, hanem *alapvetőnek* tekintik a nő választási szabadságát a vajúdással és a szülésével kapcsolatosan, amelyek nagy fontosságot tulajdonítanak a szaksegítő azon szerepének, ami szerint nem *vezeti*, hanem *kíséri* a szülést. Az a nagyjelentőségű kérdés mindkét megközelítési módban, hogy ki irányítja a szülést, és ki a felelős a szülésért (az anya, az orvos, netán a természet)? Míg a holisztikus szülésmodell a szülést normális, élettani, családi eseménynek tekinti, a technokrata modell mint „potenciálisan veszélyes orvosi esetet" kezeli. A holisztikus modell a szülést a nő saját aktivitása eredményeként tartja számon, a technokrata szemlélet pedig az egészségügy szolgáltatásaként. A technokrata modell számára elvárható, hogy a nő vajúdás és szülés közben kontrollálja saját viselkedését, hogy a kórházakban elvárható illemnek eleget tegyen, a holisztikus szempontok azonban éppen ezt a megfelelési kényszert tekintik a szülési nehézségek legfőbb okának. Míg a technokrata szülésvezetés mindenkire nézve egységesen protokollban rögzíti a vajúdás és szülés fázisainak időbeli határait, addig a holisztikus modell a egyediséget és az adott szülés aktuális jellemzőit hangsúlyozva és szem előtt tartva jóval flexibilisebbnek tartja annak kereteit. Az ilyen és ehhez hasonló eltérő szempontok eltérő értékrendeken alapulnak, amelyek a várandóssághoz, a szüléshez, a születéshez, illetve a nő szerepéhez kapcsolható képzetek más-más kulturális kategóriáit értékelik magasra. Ezen rendszerek bármely elemének megváltoztatása az egész rendszer logikai alapját kérdőjelezi meg, de legalábbis új paradigma megfogalmazását kívánja annak ellenére, hogy sem a holisztikus, sem a technokrata/humanista rendszer nem létezik a maga „tiszta formájában".

Az otthonszülés elméleti hátterét adó holisztikus szemlélet az otthonszülők esetében korántsem pusztán a reprodukció fogalomkörében kap hangsúlyt, hanem az egész életvezetésben. Az általam megkérdezett,[15] többnyire városi vagy a szuburbanizációs területen élő, otthonszülést választó

[15]2005 és 2010 között strukturált interjúkat készítettem 76 alkalommal 50 otthon szült, otthonszülésre készült vagy otthonszülésre készülő nővel. Többségük már szült otthon gyermeket (45 fő), a többiek pedig vagy első (2 fő) vagy többedik gyermeküket (3 fő) készültek otthon szülni. Életkoruk 23 és 44 év között mozog.

családok rendszerint nem a fogyasztói társadalom részeként, hanem azzal szimbiózisban kívánnak élni, vagyis igénybe veszik és felhasználják a fogyasztói társadalom által felkínált lehetőségeket, de jól körülírható elvek szerint szelektálva. Ez a szelektáció környezetvédelmi, egészségvédelmi és etikai elvek mentén valósul meg. Az elutasítás és elfogadás tehát nem totális, hanem mérlegelő, adott helyzetre és lehetőségre vonatkoztatott, akárcsak a szüléssel kapcsolatban a modern orvoslás eszközeinek alkalmazásáról való gondolkodás.

Saját kutatásom tanúsága szerint az otthonszülő nők nagy többsége a táplálkozásban, a babaápolásban, a gyógyításban, vagy az oktatási intézmény kiválasztásában is „alternatív" utakat képvisel. Noha az „alternatív" kifejezés a választás lehetőségére utal, a közbeszédben a hagyományostól való eltérésre, sőt a „deviáns magatartásra" vonatkozó asszociációk társulnak hozzá. Az „alternatív" jelzőt az otthonszülők azon jellemzőknek köszönhetik, hogy lehetőség szerint mesterséges beavatkozások nélkül, háborítatlanul szeretnék rendszerint kettőnél több gyermeküket világra hozni, akiket sokáig szoptatnak, természetes anyagokkal ápolnak és táplálnak, és lehetőség szerint nem vetik alá magukat a fogyasztói társadalom kényszerítő erejének.

A táplálkozásban a természetes anyagokat pártolók képezték interjúalanyaim 82 százalékát (50/41),[16] ami a tudatos vásárlás egy típusát jelenti, s összesen 12-en keresték kifejezetten a biotermékeket. Ez utóbbi csoport jobbára a testápolásban és a babaápolásban is igyekszik biokészítményeket használni. Általánosságban az újszülött ápolásában a jelszó a természetesség, a kemikáliák használatának mellőzése, a környezettudatosság és az egyéni tapasztalat.

Igen egységes és határozott képet mutat az otthonszülők gyógyításhoz való hozzáállása. Ez alapvetően természetgyógyászatot jelent, azon belül is – professzionális szinten legalábbis – homeopátiát (50/38). A legtöbben várandósan, vagy a várandósságot tervezgetve találtak rá a homeopátiára, így a homeopata gyógyítás esetükben először a terhes anyák gyógyszerstopjára adott reakciót jelenti, illetve gyermekgyógyászatot, és ezt kiterjesztve általános gyógyítási eljárást (50/31). Ebben feltétlenül szerepet

[16]Az interjúkban kirajzolódó jellemző motívumok elemzésénél mindig az esetszámot adtam meg, mégpedig oly módon, hogy a szummához viszonyítottam az aktuális előfordulást. Vagyis ha az összes megkérdezettből 12 nőre hivatkozom, akkor azt (50/12)-vel jelöltem, ahol az 50 jelenti magát a tárgyalt mintát, a 12 pedig a hivatkozott esetszámot. Ha pedig e 12 nő közül hat sorolható további alkategóriába, úgy – egyértelműen utalva a megelőző hivatkozási kapcsolódásra – azt a (12/6) mutatóval jelöltem.

játszhat az Alternatal Alapítvány szülésfelkészítő tanfolyama[17] is, ahol a homeopátia hangsúlyosan nagyobb bizalmat kap, mint az allopátia[18], de főként a homeopata gyógyítás logikája, amely egybecseng a holisztikus szülésmodell logikájával. A mintámban szereplő anyák a betegségek megelőzésének legfőbb módszerét a természetes, kiegyensúlyozott életmódban látják (50/35). Ez elsősorban az egészséges, „tudatos" táplálkozást (35/28), a rendszeres testmozgást (35/15), és a testi-lelki egyensúly fenntartását (35/14) jelenti. A gyógyítás módjaira célzó kérdésemre legtöbbször ugyancsak a *természetes*séggel kapcsolatos válaszokat kaptam (50/41). Ez az esetek döntő hányadában (41/35) annyit jelent, hogy lehetőleg nem kap a gyerek semmilyen gyógyszert (inkább gyógyteát, aromaterápiát, inhalálást, pakolásokat alkalmaznak), komolyabb betegség esetén pedig homeopátiával, esetleg allopátiával kezelik, s csak néhány esetben jelenti az allopátia következetes mellőzését (41/5).[19] Vagyis a természetesség nem szélsőséges álláspontot, hanem egyfajta törekvést jelent, ami sokkal inkább egyfajta tendenciát mutat, mintsem megingathatatlan ellenállást. Ez a tendencia pedig Magyarországon széles körben terjed az általános orvoslás, s különösképpen a gyermekgyógyászat egészén belül is.

A tudás elsajátításának helyét az otthonszülők elsősorban a családon belül, az elsődleges szocializáció döntő jelentőségét hangsúlyozva képzelik el, másodsorban pedig olyan alternatív oktatási rendszerekben, ahol kinyilvánított elveik szerint a hangsúly a szabadságon, az egyéniség kibontakoztatásán és tiszteletben tartásán és annak pozitív kihasználásán van, akárcsak a szülés esetében. Az iskolaválasztásnál a Waldorf intézményeket említették a legtöbben (50/39), amibe nem csak a tényleges iskolalátogatás, hanem a szándék is beletartozik (vagyis azok, akiknek még nem iskolás korú a gyereke, illetve azok is, akiknek a közelében nincs Waldorf, de azt preferálnák). A Waldorf-iskolákban hangsúlyozott egészséges táplálkozás, természetismeret és természettisztelet kapcsán szembetűnő a gondolkodásbéli párhuzam az otthonszülőket általában jellemző tudatos

[17]A napjainkig működő rendszerben az Alternatal Alapítvány által működtetett Napvilág Születésházban valamennyi, otthonszülésre készülő nő számára az otthonszülés kísérését vállaló bábák egy egy hetes felkészítő kurzus elvégzését írták-írják elő. Ennek oka az a szemlélet, miszerint egészséges várandósnál a sikeres (beavatkozás mentes) szülés legfontosabb feltétele a tudatos rákészülés, a szülés-születés természetéről való széleskörű ismeretek birtoklása.

[18]Allopátia: az ellentétesség elvén működő gyógymód (betegség → ellenszer).

[19]Lehetőség szerint kerüli az antibiotikumot ötvenből 36 fő, elutasítja 8 fő, végletesen elutasítja az allopatikus gyógyítást 7 fő, elutasítja a védőoltásokat 6 fő, és elutasítja a gyógyszerhasználat minden formáját (homeopatikusat is) 5 fő.

természet(es)pártolással, melynek részeként gyakran előnyben részesítik a biotermékeket.

A többségi társadalom által preferált életmód egyes elemeinek kritikája, az elfordulás és a szervezett keretek közötti lázadás a társadalmi mozgalom kategóriájába sorolja a véleménynyilvánítást, ám ugyanezen életmód gyakorlati megvalósítása a mindennapokban, az egyéni haszon és értékteremtés reményében már az individuum szintjén történik. Itt érhető tetten az életmódot megmagyarázó életmód-stratégia, amely az otthonszülők esetében, noha gyakorta jól bevált recepteket idéz fel, ma alternatívnak titulálandó.

Az otthonszülés tehát rendszerint része valamiféle alternatív életmód formálódásának, amely nem feltétlenül jelent elhatárolódást a modern életforma fogyasztói magatartásától, de az otthonszülők – az eszközhasználatban, az alapanyag választásban,[20] az önrendelkezésben és a döntési hajlandóságban megmutatkozó – magas fokú tudatossága a posztmodern szemlélet felé mutat. Ezért – és nem feltétlenül az alternatív szülészet alapvetései miatt – az otthonszülést a szülésmódok posztmodern válfajának tekintem.

Hasonlóképpen az ökológiai, és alternatív-életforma mozgalmakhoz, az otthonszülés mozgalma a modern társadalom olyan jellemzőit vonja kritika alá, mint a hatalmi centralizáltság, a hosszú távú gondolkodás hiánya, a felelősség áthárítása, a paternalizmus alkalmazása és elfogadása, a fogyasztási kényszer ideológiája, stb. Az otthonszülés mozgalom léte Magyarországon szimbolikusan jeleníti meg azt az általános –az ökológiai- és alternatív életforma-mozgalmak által is megfogalmazott – ellenállást, ami a gazdasági növekedést illetve az életszínvonal emelkedését kizárólag az ipar – tudomány - technológia hármasságával magyarázó elméletek ellenében jelent meg – mintegy összesűrítve azoknak az emberi létre vonatkozó mondanivalóját. Az otthonszülés mozgalmának önállósodási törekvései felszínre hozzák a magyar társadalom centralizált, bürokratikus, hierarchizált intézményrendszerének ellentmondásait, amelyekről a modernizmus kritikusai úgy tartják, hogy lehetetlenné teszik az önigazgató, közvetlen demokrácia kialakulását. A mozgalom puszta létezése felhívja a figyelmet a modern társadalomban érzékelhető elidegenedési folyamatokra nemcsak ember és ember között, hanem az ember és a természet, illetve az ember és önmaga között. S ahogy az ökológiai mozgalmak is elutasítják, hogy törekvéseiket a reprimitivizálódással állítsák párhuzamba (vagyis hogy „visszafelé haladnak a történelemben”), úgy

[20]Itt a gyermekápolásban, gyermekgondozásban, testápolásban, táplálkozáskultúrában és a mindennapi tárgyak használatában a természetes alapanyagok választására gondolok.

az otthonszülés-vitában is döntő fontosságú a hagyományos és a modern otthonszülés megkülönböztetése.

Az otthonszülés mozgalom e megközelítésben tehát nem pusztán a szülés-születés technokrata módja ellen lép fel, hanem általános társadalomkritikát is megfogalmaz a fennálló intézményrendszerrel kapcsolatban. Ez az intézményrendszer a modern társadalom azon típusát jelenti, ahol – Magyarországon legalábbis – a szocialista örökség még ma sem engedi kibontakozni a választás valós lehetőségeit, s nem alakult ki a bizalom az állam és az állampolgár között egyik irányban sem. Az otthonszülés mozgalma tehát katalizátorként értelmezhető egy, a szülés és a születés minőségét feszegető társadalmi és szakmai diskurzusban, amely azonban egyelőre a civil érdekeket és értékeket még másodrangú kérdésként kezeli.

Irodalom

BALSAMO, Anne (1995): *Technologies of the Gendered Body: Reading Cyborg Women*. DUKE UNIVERSITY PRESS

BARSKY, Alan J. (1998): The Paradox of Health. *The New England Journal of Medicine,* 318: 414-418.

BLOCH, Maurice - Jonathan Parry (1982): *Death and the Regeneration of Life*. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS

CRAVEN, Christa (2005): Is Reproductive Healthcare Access a „Consumer Rights" Issue. *Anthropology News*, (1): 16-19.

DAVIS-FLOYD, Robbie (1987): Obstetric Training as a Rite of Passage. In: ROBERT Hahn (ed): *Obstetric in the United States. Woman, Physician, and Society*. SPECIAL ISSUE OF THE MEDICAL ANTHROPOLOGY QUARTERLY, 1(3): 288-318. (1992) (2003) *Birth as an American Rite of Passage.*Berkeley, Los Angeles, London: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS

DAVIS-FLOYD, Robbie - Dumit, Joseph (szerk) (1998): *Cyborg Babies: From Techno-Sex to Techno-Tots*. New York: ROUTLEDGE

DICK-READ, Grantly (1933): *Natural Childbirth.* London: Heinemann (1959): *Childbirth without Fear: The Principles and the Practic of Natural Childbirth*. New York: HARPER AND ROW

DOUGLAS, Mary (2003): Férfi gyermekágy és menstruáció. In: *Rejtett jelentések*. Budapest: OSIRIS

Eakins, Pamela (szerk) (1986): *The American Way of Birth.* TEMPLE UNIVERSITY PRESS

FARKAS Éva (1999): *A születés újjászületése*. Budapest: Marfa-Mediterrán Farquhar, Dion 1996: *The Other Machine: Discourse and Reproductive Technologies*. New York: ROUTLEDGE

FRANKLIN, Sarah – RAGONÉ, Helena (szerk) 1997: *Reproducing Reproduction: Kinship, Power, and Technoligical Innovation*. Pennsylvania: UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA PRESS

GINSBURG, Faye – RAPP, Rayne (eds) 1995: *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction.* Berkeley: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS.

GRAHAM, Ian 1997: *Episiotomy: Challenging Obstetric Interventions*. WILEY-BLACKWELL

HOLLEN, Cecilia van 2003: *Birth on the Threshold: Childbirth and Modernity in South India*. UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS

JORDAN, Brigitte 1983: *Birth in Four Culture.* Montreal-London: EDEN PRESS

KAY, Margarita 1982: *Anthropology of Human Birth*. Philadelphia: DAVIS CO.

KITZINGER, Sheila 1978: *Women as Mothers: How They see Themselves in Different Cultures*. London: FONTANA
1984: *The Experience of Childbirth*. London: PENGUIN BOOKS
2000: *Rediscovering Birth*. London: LITTLE BROWN
2005: *The Politics of Birth*. Edinburgh: ELSEVIER
2006: *Birth Crisis*. ROUTLEDGE
2008: *A szülés árnyékában. Katarzis vagy krízis?* Budapest: ALTERNATAL

KLASSEN, Pamela 2001: *Blessed Events: Home Birth and Religion in America.* Princeton: PRINCETON UNIVERSITY PRESS.

LADERMAN, Carol 1983: *Wives and Midwives: Childbirth and Nutrition in Rural Malaysia*. UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS

LAMAZE, Ferdinand 1956: *Painless Childbirth: The Lamaze Method*. New York: POCKET BOOKS

LEBOYER, Frederick 1975: *Birth without Violence*. New York: Alfred A. KNOPF. (1994): *A gyöngéd születés.* Budapest: T-TWINS. (2002): Szülés gyöngéden. Budapest: CARTAPHILUS

LYNN, Thomas (2003): *Politics of the Womb: Women, Reproduction, and the State in Kenya*. California: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS

MACCORMACK, Carol (1982): *Ethnography of Fertility and Birth.* U.S, London; New York: ACADEMIC PRESS INC.

MARTINI Jenő Dr. (2002): Otthonszülés a jog és a szakma tükrében. *Nőgyógyászati és Szülészeti Továbbképző Szemle,* 2002(4): 2.

ODENT, Michel (1984): *Birth Reborn*. New York: PANTHEON Books (1999): *The Scientification of Love*. Free Association Books (2003): *A szeretet tudományosítása*. NAPVILÁG SZÜLETÉSHÁZ BT.

O'NEIL, John - Kaufert, Patricia A. (1990): *The Politics of Obstetric Care: The Inuit Experience*. WESTVIEW PRESS

RIVKIN-FISH, Michele (2004): "Change Yourself and the Whole World Will Become Kinder": Russian Activists for Reproductive Helath and the Limit of Claims Making for Women. *Medical Anthropology Quarterly*, 18(3): 281-304

ROMALIS, Shelly (szerk) (1981): *Childbirth: Alternatives to Medical Control*. UNIVERSITY OF TEXAS PRESS

ROMNEY, Mona L. (1980): Pre-delivery shaving: an unjustified assault? *Journal of Obstetrics and Gynaecology,* 1: 33-35.

SZÁNTÓ Zsuzsa - SUSÁNSZKY Éva (szerk) (2002): *Orvosi szociológia*. Budapest: SEMMELWEIS

VARGA Katalin - SUHAI-HODÁSZ Gábor (2002): *Szülés és születés: lélektanon innen és túl*. Budapest: PÓLYA

WOLIVER, Laura R. (2002): *The Political Geography of Pregnancy*. UNIVERSITY OF ILLINOIS PRESS

Göncző Viktor

Durkheim tudományfelfogása és "a vallási élet elemi formái"

Dolgozatom során Durkheimnek a Vallási élet elemi formái című írásának első könyvével (2003:33-98) kívánok foglalkozni, amelyben a szerző részletesen bírál több, a vallás mibenlétével kapcsolatos koncepciót. Elemzésem során arra törekszem, hogy az említett szöveg alapján bemutassam Durkheimnek a vallás alapvető vizsgálatával kapcsolatos felvetéseit és ezen keresztül megvilágítsam, hogy milyen tudományfelfogást használ kritikája alapjaként.

I. Vallás, mint társadalmi tény és osztályozás alapja

A vallás Durkheim számára mindenekelőtt társadalmi tény, mint objektív jelenség és az ismert - természeti, társadalmi - világ elemeinek rendszerezésére, osztályozására szolgáló tudásrendszer is egyszersmind. Társadalmi tény, mivel: kényszerítő erővel hat az egyénre, egy adott társadalomban általánosan elterjedt és egyéni megnyilvánulási formáitól független, önálló léttel rendelkezik.

Az osztályozás alapját pedig azért jelentheti, mivel a vallási képzetek alapján létrehozható egy olyan rendszer, amely a dolgokat elkülönülő csoportokba rendezi, ahol meghatározott vonalak mentén válnak el egymástól. Az osztályozás nem csupán azt jelenti, hogy különféle csoportokat hozunk létre, hanem azt is, hogy ezeket a csoportokat meghatározott viszonyok szerint rendezzük el. Ez mindenképpen egy hierarchikus rendet feltételez, vagyis alá - és mellérendeltségi viszonyok jönnek létre. „Egyes csoportok uralják a többit, mások alárendeltek, megint más csoportok pedig egymástól függetlenek." (1978:260) Az osztályozás elemi formái című tanulmányban a vallást Durkheim a tudás egyik elemének tekintette, ez a szemlélet "A vallási élet elemi formái"-ban megfordul, vagyis a tudás válik a vallás egy elemévé. Azonban álláspontja továbbra sem módosul, mivel az emberi tudás kategóriáira továbbra is, mint társadalmi kreációkra tekint, mivel emberi csoportok hozzák őket létre és az intellektuális tőke

évszázadokon keresztül halmozódott fel. Ilyen értelemben az egyénen kívül állnak, számára a priori adottak, ám ugyanakkor mégiscsak a tapasztalaton alapulnak.

„E könyv […], arra a végkövetkeztetésre jut, hogy a vallás legelsősorban társadalmi dolog. A vallási képzetek olyan kollektív képzetek, amelyek kollektív valóságokat fejeznek ki, a rítusok olyan cselekvésmódok, amelyek csakis összegyűlt csoportokon belül születhetnek, rendeltetésük pedig az, hogy fenntartsák vagy újra létrehozzák e csoportok bizonyos szellemi állapotait.“ (2003:20) Durkheim szociológiája mögött meghúzódó alapgondolat szerint a társadalmi tények kollektív produktumok, az egyénen kívül eső jelenségek. Ezért ellenérzéssel viseltetik minden olyan elmélet iránt, amely a társadalmi tényeket individuális vagy pszichológiai tényezőkkel akarja megmagyarázni. Számára nyilvánvaló, hogy a vallást individuális pszichológiából, egyéni álmokból, magyarázni tévedés, ezért e nézeteket el is utasítja. „A szociológia egyik legfontosabb posztulátuma - írja -, hogy semmilyen emberi intézmény nem alapulhat tévedésen és hazugságon, mert akkor nem maradhatna fönn tartósan […] Amikor tehát a primitív vallások tanulmányozásához kezdünk, azzal a bizonyossággal tesszük, hogy a valósághoz tartoznak és a valóságot fejezik ki […] A legbarbárabb és legbizarrabb rítusok, a legkülönösebb mítoszok is valamiféle emberi szükségletet, az egyéni vagy a társadalmi lét valamely formáját fejezik ki…“ (2003:14)

Ezzel az idézettel előrevetíti elemzésének funkcionalista vonulatát. Malinowski (1972:418-419) értelmezése alapján funkcionálisan hasznosnak tekinti azokat a jelenségeket, amelyek valamely szükséglet kielégítése szempontjából fontos szerepet töltenek be. Ám óva int attól, hogy egy kielégítendő szükségletet csak azért hozzunk be a definícióban hogy a funkció betöltésének szükségletét kielégítsük. Ha Durkheim idézett tételének első részét megvizsgáljuk (amelyben egy intézmény tartós fennmaradásáról beszél), láthatjuk, hogy egy jelenség akkor rendelkezik a társadalom számára hasznos funkciókkal, hosszútávon is életképesnek bizonyul.

A fentiek szellemében tehát a vallás Durkheim számára mindenekelőtt társadalmi jelenség, valami olyasmi, ami közös és hagyományos, általános és kötelező. Közös és hagyományos, mert meghatározott társadalmi kontextusban létezik, az anyanyelvvel együtt sajátítják el és generációról generációra adják tovább. Bár a vallás az egyén szintjén is megnyilvánul, mégis az egyénen kívülről ered, és a halála után is tovább él. Vagyis a vallás Durkheim szerint nem más, mint a társadalomnak az egyén felett gyakorolt kollektív hatalma.

II. A vallási jelenség

A 19-20. század fordulóján a formálódó társadalomtudományokra az evolúció eszméje nyomta rá bélyegét. Művelői az emberi intézmények (pl. vallás) és kulturális vívmányok abszolút kezdetét keresik, amelyekből kiindulva magyarázatot lehet találni a mai jelenségekre. Durkheim célja is egybevág ezzel: „E könyvben a jelenleg ismert legprimitívebb és legegyszerűbb vallást fogjuk tanulmányozni, ezt szándékozzuk elemezni és megmagyarázni. Egy vallási rendszerről akkor mondjuk, hogy vizsgálódásunk szempontjából a legprimitívebb, ha a következő két feltételnek tesz eleget: először is olyan társadalmakban van jelen, amelyeket egyszerűségben egyetlen más társadalom sem halad meg, másodszor, ha ezt a vallást korábbi vallások elemeire való hivatkozás nélkül tudjuk megmagyarázni." (2003:13) Letagadhatatlan evolucionizmusa ellenére ugyanis Durkheim maga hangsúlyozza, hogy az abszolút őseredeti kezdet keresése „tudománytalan, és ezt nyomatékosan el kell vetnünk. Nincs olyan határozott pillanat, amelytől fogva a vallás létezni kezdett […] Amiként minden emberi intézmény, a vallás sem kezdődik sehol. Bármiféle effajta spekuláció joggal vesztette hitelét, ezek szubjektív, önkényes gondolatmenetek, amelyek minden alapot nélkülöznek." (2003:18) Helyette inkább azokat a mindmáig jelen lévő hatásokat kívánja felkutatni, „amelyektől a vallásos gondolkodás és gyakorlat legfontosabb formái függenek" (2003:18), vagyis azokat a körülményeket, azt a társadalmi-pszichológiai környezetet akarja megragadni, amelyben vagy amelyek között a vallás megszületett.

Mint az előző fejezetben már szó volt róla, a világról alkotott képzetrendszereket Durkheim társadalmi eredetűeknek tekinti. Ezek a kollektív képzetek és a hozzájuk kapcsolódó cselekvési módozatok (rítusok) csoportokon belül születnek meg és céljuk, hogy fenntartsák és újratermeljék a kollektívum meghatározott szellemi állapotait.

Egy általánosan elfogadott nézet szerint valamennyi vallásra jellemző a természetfeletti fogalma. Durkheim szerint ezalatt nem csupán az „isten" létét jelöli, hanem ennél tágabb fogalmi kategóriára kell gondolnunk, ugyanis, ha valamely felsőbb istenségben való hitet értenénk rajta, akkor elég sok csoportot kizárhatnánk a vallás jelenségének vizsgálatából. „Legelsősorban is vannak nagy vallások, amelyekből az istenek és szellemek gondolata hiányzik, vagy legalábbis csak másodlagos, halvány szerepet játszik bennük. Ilyen a buddhizmus." (2003:39) A szerző okozati vizsgálata során szerepet játszó evolucionista gondolkodás jó megragadható a buddhizmus kapcsán, mivel úgy véli, ha „az isteni iránti közöny ennyire fejlett a buddhizmusban és a

dzsainizmusban, annak az az oka, hogy csírájában megvolt már a brahmanizmusban is, amelyből mindkettő származik." (2003:42) Ennek ellenére a definíció szerinti istenség hiánya nem adhat alapot arra, hogy ezáltal egyes vallásokat nem tekintsünk azoknak.

A vizsgálat szempontjait tovább bővítve Durkheim a vallási jelenség további két alapkategóriájára hívja fel a figyelmet: a *hiedelmekre* és a *rítusokra*. A vallási hiedelmek a dolgokról alkotott elképzelések alapján további két osztályba sorolhatók, amelyek a szent és a profán megkülönböztetése alapján nyernek értelmet. „A szent dolgok körét tehát nem lehet egyszer s mindenkorra meghatározni, kiterjedése vallásonként végtelenül változó. Így lehetséges, hogy a buddhizmus is vallás, ugyanis isten hiányában is feltételez szent dolgokat..." (2003:45) E két kategóriát egymáshoz viszonyítva episztemológiai szempontból az tapasztalható, hogy ezek nem egymás alá-, vagy fölérendeltségét fejezik ki, hanem, mint különnemű jelenségek tárgyalhatók. Durkheim példájával élve: „A jó és a rossz hagyományos szembeállítása ehhez képest semmi, mert a jó és a rossz egyazon nemnek, tudniillik az erkölcsnek két ellentétes fajtája, amiképpen az egészség meg a betegség is csak egyazonfajta tényeknek, az életnek két különböző aspektusa, ezzel szemben a szentet és a profánt mindig és mindenhol két különálló nemként fogta fel az emberi szellem, olyan két világként, amelyben nincsen semmi közös." (2003:46) A szent és a profán nem szembenállása kognitív szinten is megmutatkozik, és közöttük valamiféle logikai űr feltételezhető. A szent dolog per definitionem az, amit a profánnak nem szabad, illetve büntetlenül nem lehet megtennie.

Ezt a megkülönböztetés tekinti Durkheim a vallási hiedelmek első kritériumának. „A szent dolgok azok, amelyeket tiltások védenek és választanak külön, a profán dolgok azok, amelyekre e tiltások vonatkoznak, s amelyeknek távol kell tartaniuk magukat az előbbiektől. A vallási hiedelmek olyan képzetek, amelyek a szent dolgok természetét, valamint egymáshoz illetve a profán dolgokhoz fűződő kapcsolatukat fejezik ki. Végül a rítusok olyan magatartásszabályok, amelyek előírják, miként kell viselkedniük az embereknek a szent dolgokkal szemben." (2003:48) A *vallás* alapja tehát, a szent dolgok olyan konfigurációját feltételezi, amelyek semmilyen más hasonnemű rendszerbe nem tartoznak bele és hozzájuk - a cselekvés szintjén - ezeknek megfelelő rítusok összessége kapcsolódik. A rítusok szerepe funkcionális magyarázat tárgyát képezheti: valódi szerepük a csoport szolidaritásának és kohéziójának megerősítése és fenntartása „már pusztán azáltal is, hogy látszólag a hívő és istene közötti kötelék szorosabbra fonása a szerepük, egyszersmind ténylegesen szorosabbra fonják az ember és a társadalom közti köteléket, hiszen az isten csak a társadalom átvitt

megjelenítése." (2003:212)

A valláshoz hasonlóan a *mágia* is hiedelmekből és rítusokból áll, ám itt elsősorban a technikai és utilitárius jellegű célok dominálnak. Közvetlenül a mágiát igen nehéz megkülönböztetni a vallástól, ezért Durkheim az *egyház* intézményét építi be elemzésébe, mivel „nincs mágikus egyház." (2003:51) A vallási hiedelmek mindig közösségi képzetek, mivel az adott embercsoport egyazon hiedelmekben osztozik és közösen gyakorolja a hozzá kapcsolódó rítusokat és ezek a közös hit alapjai. „Amikor egy társadalom tagjait az egyesíti, hogy a szent világot, valamint annak kapcsolatát a profán világgal azonos módon képzelik el, s hogy e közös képzetet azonos gyakorlatba ültetik át, egyháznak hívjuk. Márpedig a történelemben nem találunk vallást egyház nélkül." (2003:50) A mágikus hiedelmek is széles körben elterjedtek, de a laikusok - vagyis azok, akiknek az érdekében a mágikus rítusok folynak -, ki vannak zárva a mágikus társulásokból. Az egyház és a mágia mentén szerveződő csoportok lényeges különbsége, hogy míg az egyház az egy hitet valló valamennyi hívő (papok és laikusok) morális közösségének tekinthető, addig a mágiához a vallási professzionalisták (pl. varázslók) kapcsolódnak közvetlenül.

Összefoglalva tehát: „A vallás szent, vagyis elkülönített és tiltott dolgokra vonatkozó hiedelmek és gyakorlatok összefüggő rendszere, amely a híveket az egyháznak nevezett morális közösségbe egyesíti. Így a definíciónkban helyet kapó második elem nem kevésbé lényeges, mint az első: mert miközben megmutatja, hogy a vallás elválaszthatatlan az egyháztól, azt is sejteti, hogy a vallás elsődlegesen kollektív dolog." (2003:53) Itt szükséges az egyéni-közösségi ellentétpár mentén való felosztás, mivel Durkheim számára a vallás (és az egyház) alapvetően a társadalomé, azaz kollektív jelenség, a mágia viszont az egyén dolga.

III. Az animizmus

Az eddigi áttekintés során nyert definíciók birtokában Durkheim az elemi vallás egységeinek kutatását a két ősi vallási rendszer vizsgálatával kezdi meg. Az egyik a *naturizmus*, amely a természet dolgaira vetíti ki vallási elképzeléseit, a másik pedig az *animizmus*, amely olyan szereplőkkel (szellemek, démonok...) foglalkozik, akik lélekkel és tudattal bírnak, akárcsak az ember, de különböznek tőle, abban, hogy másfajta képességeket, jellemzőket tulajdonítanak nekik. Az evolucionalista szemléletű kutatók

között vitat tárgyát képezte, hogy vajon az animizmus alakult ki először és naturalizmus annak csupán egy másodlagos formáját képezte, vagy éppen ellenkezőleg, a természetkultusz képezhette a vallási fejlődés kiindulópontját és az animizmus ennek egy sajátos esete volna. A későbbiek során látni fogjuk, hogy Durkheim véleménye ettől eltérő, ő egy másik vallási formának tulajdonítja a fejlődés szempontjából az elsőbbséget.

Az animizmus vizsgálata során, ahhoz, hogy a vallási élet eredeti formáját megfigyelhessük benne, három kritériumnak kell megfelelnie:

1. Be kell tudni bizonyítani, hogyan alakulhatott ki úgy anélkül az animizmus, hogy bármilyen más korábbi vallásból átvett volna elemeket.
2. Meg kell tudni mutatni, hogy a lelkek hogyan lettek a kultusz tárgyai és változtak át szellemekké.
3. Végül meg kell tudni magyarázni, hogy a természet kultusza (a naturalizmus), hogyan alakulhatott ki az előbbiből.

Az animizmus alapja a lélek gondolatán keresztül érthető meg, amely azon a tényen alapul, hogy a lélek „kettős életet él: az egyiket éberen, a másikat álmában. Ugyanis a vadember számára az éber állapotban megjelenő képzeteknek ugyanaz az értékük, mint az álombelieknek: emezeket is, amazokat is objektiválja, azaz olyan külső tárgyak képét látja bennük […] Ezekből az ismétlődő tapasztalatokból bomlik ki lassanként az a gondolat, hogy valamennyiünknek van egy hasonmása, egy másik énje, akinek meghatározott körülmények közt megvan az a képessége, hogy elhagyja a lakóhelyéül szolgáló szervezetet, s távoli vidékekre vándoroljon.“ (2003:56-57) Ez a hasonmás a lélek, amely csak úgy válhatott szellemmé, ha átalakult és ez a metamorfózis maga a halál. Ennek során az istenné lényegülés eseménye következik be, így ez a fajta kultusz végeredményben a halottakra, az ősök lelkeire irányul. „Eszerint az első rítusok a halotti rítusok lettek volna, az első áldozatok az elhunyt táplálkozását biztosítandó élelmiszeradományok, az első oltárok pedig a sírok.“ (2003:59)

Az animizmus teoretikusai (közöttük Tylor), igen nagy szolgálatot tettek a vallástudománynak és az általános eszmetörténetnek azáltal, hogy a lelket a történelmi elemzések tárgyává tették. Nem egyszerűen a tudatból következő entitásnak tekintették, hanem egy komplex egészet láttak benne, a történelem és a mitológia termékét. Azonban nem kétséges, hogy a lélek eredete és funkciója révén elsősorban vallási dolog. Durkheim az animizmus során főként Tylor nézeteire reflektál, aki szerint a primitív ember ugyanúgy gondolkodik, mint a gyermek. „Az animizmus a primitív ember gondolkodásmódjának azon sajátossága miatt hódíthatott tért, hogy a gyermekhez hasonlóan nem tud különbséget tenni élő és élettelen közt.“ (2003:59) Azonban a lélek Tylor számára a test hasonmásának tekinthető.

Durkheim ezt egy etnográfiai példával támasztja alá. Vannak olyan népcsoportok, amelyeknél a szenilissé vált emberek nem kapják meg a végtisztességet és úgy bánnak velük, mintha lelkük is szenilissé vált volna. Emellett az is megeshet, hogy a kiváltságosok azon rétegét, akik a szellemi hatalom megtestesítői, megölik mielőtt megöregednének. Ezáltal kívánják elérni azt, hogy lelkük megőrizze vitalitását, mielőtt testük romlásnak indulna.

Az animizmus fő képzeteit alapul véve, akkor tekinthető első elemi vallási formának, ha csakugyan minden eleme ebben a kultuszban található meg először a történeti vizsgálatok alapján. Vegyük például az ősök kultuszát: „minél alacsonyabb rendű egy társadalom, annál nagyobb helyet foglal el vallási életében az őskultusz. De ennek inkább az ellenkezője igaz. Az őskultusz csak ott fejlődött ki és mutatkozik meg jellegzetes formában, ahol fejlett társadalmak vannak, mint Kínában, Egyiptomban, a görög és latin városállamokban, hiányzik viszont az ausztráliai társadalmakban, amelyek, mint majd látni fogjuk, az általunk ismert legalacsonyabb rendű és legegyszerűbb társadalomszervezetet képviselik […] Az ausztráliai őslakó azonban semmi ilyesféle kapcsolatot nem tart fenn a halottaival. Igaz, a rítusnak megfelelően temeti el, az előírt ideig és az előírt módon siratja el őket, s ha kell, bosszút is áll értük. De miután kegyes kötelességét teljesítette, a csontok elporladtak, s lejárt a gyászidő, le is zárul a dolog, az élőknek többé nincsenek kötelezettségeik elhunyt hozzátartozóikkal szemben.“ (2003:67-68) Ezen kultusz tehát, amely az elmélet szerint uralkodó intézmény kellene, hogy legyen a fejlettség legalacsonyabb fokán álló társadalmakban, valójában nem lelhető fel bennük olyan arányban, mint ahogy az az elmélet igazolásához elégséges lenne.

IV. A naturizmus

Az animizmus kutatását elsődlegesen etnográfusok és antropológusok végezték, feladatuknak a legkezdetlegesebb vallások tanulmányozását tekintették. A naturizmusra vonatkozó elméletek viszont elsősorban olyan tudósok tollából kerültek ki, akik elsősorban az európai és ázsiai nagy civilizációk kutatásával foglalkoztak. Durkheim itt az összehasonlító módszer alkalmazását javasolja, mivel az indo-európai népek képzetrendszerében sok közös, egyazon funkciót betöltő elemet találhatunk. És ezáltal felmerülhet a gyanú, hogy közük is lehet egymáshoz.

„Már láttuk, hogy az animizmus hallgatólagosan abból a

posztulátumból indul ki, hogy a vallás - legalábbis eredetileg - semmi tapasztalati valóságot nem fejez ki. Max Müller éppen az ellenkezőjét vallja. Számára axióma, hogy a vallás a tapasztalaton alapul, s ennek köszönheti tekintélyét." (2003:76) A vallás tehát valamennyi ismeretünkhöz hasonlóan érzéki tapasztalattal kezdődik és nem más, mint valóságon alapuló gondolatok és gyakorlatok rendszere. Ez az empirizmus sugallta felvetés történetileg formálódott. Kezdetben például a természetben tapasztalt jelenségek csodáknak tűntek a korai társadalmak tagjai számára. És ez elegendő volt, hogy bennük vallásos érzületet keltsen. Ám a későbbiek során megtapasztalták, hogy ezek a csodák állandóak, illetve szabályok mentén ismétlődnek, előreláthatóak, rendszerezhetőek és felfoghatók. A vallás kialakulásához ezek a tapasztalatok járulhattak hozzá, mivel ekkor már a természet erőit az emberi szellem nem elvont formában képzeli el.

Durkheim strukturalista szemlélete e helyütt bontakozik ki először szélesebb érvelési spektrumban a mű során. A nyelv által megjeleníthető gondolkozási struktúrák elemzésébe fog bele: „kézenfekvőnek látszik, hogy az embereket izgatni kezdték e csodás alakzatok, melyektől érzésük szerint az életük függött, s ösztönzést éreztek, hogy elgondolkodjanak rajtuk, hogy feltegyék maguknak a kérdést, miből is állnak ezek, hogy a velük kapcsolatos eddigi homályos érzéseiket világosabb gondolattal, jobban körülhatárolt fogalommal helyettesíthessék. Csakhogy […] a gondolat, a fogalom lehetetlen a szó nélkül. A nyelv nemcsak külső burka a gondolatnak, a nyelv adja a belső vázat." (2003:78-79) Ez a nyelv felé való fordulás, hatással van a társadalmak világképére is, mivel a nyelvi kifejezés tárháza meghatározza, mi válhat gondolataik tárgyává. A gondolat, amely a nyelven alapul, megköveteli egyfajta osztályozási rendszer felépítését is, hogy a szavak (és a mögöttük megbúvó tudati absztrakciók) egymáshoz való kapcsolatát tisztázni lehessen. A gondolkodás nyelvi keretek között zajlott és ezáltal a szavakra irányult. „A szavak mindenféle rejtvényeket adtak föl, s e rejtvények megfejtésére születtek a mítoszok. Előfordult, hogy ugyanazon tárgy több nevet is kapott, mivel különböző vonatkozásokban jelent meg a tapasztalásban, így történt, hogy a Védákban több mint húsz szó van az égre. Mivel több szó volt, úgy gondolták, hogy e több szó megannyi különböző személynek felel meg. De szükségképpen azt is érezték, hogy e személyek rokonságban állnak egymással. Ennek magyarázatául úgy képzelték, hogy családot alkotnak […] A nyelv teremtő műve tehát egyre bonyolultabb konstrukciókban folytatódott, s ahogy a mitológia egyre kiterjedtebb és teljesebb életrajzzal látta el az egyes isteneket, az eredetileg a tárgyakkal összekevert isteni személyek végül is elváltak a tárgyaktól és külön életet kezdtek élni." (2003:80-81)

A naturizmus tehát a valóságban gyökerezik, és fontos eleme a

valóság által keltett képzetek nyelvi megformálása, mivel a környezet csupán szavakon keresztül létezik és a vallási képzetek is a nyelv gondolat-közvetítő funkcióján alapulnak.

V. A totemizmus

Az előzőek során áttekintett két gondolatrendszer (animizmus és naturizmus) Durkheim megközelítésében funkcionális - fizikai és biológiai - jelenségek által létrejött érzetek alapján keres magyarázatot az isteni/természetfeletti fogalmára. Az animisták szerint az álom, míg a naturisták szerint a természet jelenségei a vallás fő hatóerői. „Az emberi egyénen és a fizikai világon kívül lennie kell egy másik valóságnak is, amelyhez képest az a bizonyos hagymázas lázálomféle - mert bizonyos értelemben minden vallás az - jelentést és objektív értéket kap. Más szóval, túl azon, amit naturizmusnak meg animizmusnak neveztek, kell lennie egy másik, alapvetőbb, még primitívebb kultusznak, amelynek az előbbiek valószínűleg csak származékai vagy sajátos megjelenési formái. Valóban létezik ilyen kultusz, az, amelyet az etnográfusok a totemizmus elnevezéssel illettek“ (2003:89).

A totemizmushoz egy jól meghatározott társadalomszervezet kapcsolódik, amely a társadalom klánokra való felosztásán alapul. Az első fejezetben kiemelt osztályozási logika itt igen fontos szerephez jut, létrejöttének és differenciálódásának praktikus okai vannak. „Az osztályozásokat főként az jellemzi, hogy a gondolatokat egy társadalomból kivont modell szerint rendezik el.” (1978:282) A totemisztikus képzetek létrejöttét A vallási élet elemi formáiban is idézett Frazer elsődlegesen az európai kultúrkörhöz kapcsolja. Durkheim és Mauss korábbi (1903-ban megjelent) tanulmányában (1978:235-334) ezzel szemben az ausztrál bennszülöttek és a zuni indiánok totemisztikus képzeteit veti vizsgálat alá. Jelen írásában a szerző szintén az ausztrál totemizmus kapcsán vezeti elő gondolatait, mivel úgy véli e témában állnak rendelkezésünkre a legteljesebb dokumentumok, valamint a társadalom fejlettségi szintjét érintően úgy véli, hogy az ausztrál törzsek állhatnak legközelebb az evolúció kezdeteihez. „Egyrészt nagyon kezdetleges a technikájuk - a házat, sőt még a kunyhót sem ismerik -, másrészt társadalomszervezetük a legprimitívebb és a legegyszerűbb, amit eddig ismerünk, ezt neveztünk másutt klán-alapú szervezetnek“. Másrészről az összehasonlítás végett célszerűnek tartja egy

másik társadalom vizsgálatát is, amelynek körében először fedezték fel a totemizmust, azaz az észak-amerikai indián törzseket. Náluk „a technika sokkal tudományosabb, még megerősített falvaik is vannak. A társadalom tömege sokkal jelentősebb, s kezd megjelenni náluk a centralizáció is, ami teljesen hiányzik Ausztráliában, központi akaratnak alárendelt nagy konföderációk vannak, mint például az irokézeké. Olykor differenciált, hierarchikus osztályokból álló bonyolult rendszert is találni náluk. De a társadalmi felépítés lényegi vonalai ugyanazok, mint Ausztráliában, itt is klán-alapú szervezet van. Tehát nem két különböző típussal, hanem egyazon típus két változatával állunk szemben, amelyek ráadásul elég közel állnak egymáshoz. Ugyanazon fejlődés két egymást követő pillanata, következésképp a homogenitás elég nagy ahhoz, hogy összehasonlításokat tehessünk.“ (2003:97-98)

Ezekkel a gondolatokkal ér véget A vallási élet elemi formáinak első könyve, amelyben Durkheim tudományfelfogásának vizsgálatát tűztem ki dolgozatom céljául. Összefoglalva az eddigieket, látni lehetett, hogy a szerző a legkezdetlegesebb vallásokat keresve megvizsgálta az animizmus és a naturizmus vallási rendszerét, amelyeket az addigi tudósok az evolúciós fejlődés szempontjából a legkorábbiaknak tekintettek. Majd beemelte a vizsgálatba a totemizmus rendszerét, rövid úton bemutatva, hogy ennek a hiedelemrendszernek jut a történeti elsőbbség.

Az előző bekezdésekben is utaltam Durkheim tudományfelfogásának főbb jellegzetességire, amelyek a szövegben implicite megjelennek, a következő fejezetben azonban újra szeretném ezeket áttekinteni és összefoglalni.

VI. Durkheim és a tudás

Durkheim számára a vallási jelenségek köre nem mint önmagukban álló, önálló jelentéssel bíró dolgokként, hanem ezen túlmutatóan, a társadalmi szerkezet integráns részeiként tettek szert kiemelkedő jelentőségre. “A vallást azért tartotta elsődlegesnek, mert az egyes társadalmi szférák: a tudomány, a művészet, a jog, a morál, a világról vallott különböző elképzelések, sőt talán a gazdaság is, mind a vallásból erednek, onnan váltak ki“ (1996:157), így a vallás magában hordozta az emberi civilizáció legfontosabb elemeit. Elsődlegesen a racionális emberi gondolkodást lehetővé tevő kategóriákat, amelyeket társadalmi termékekként definiált. A vallási gondolkodás

leglényegesebb elemeinek - mint már az előzőek során láttuk - a szent és a profán közötti megkülönböztetést tartotta, amely minden más kategóriaalkotás alapformájának tekinthető.

A vallási élet elemi formái című írása már egy új módszertani megközelítés, az etnográfiai fordulat jegyében született, amely során az ismeretelmélet szociológiai reflexióját kívánta érvényesíteni.

A dolgozat során már utaltam Durkheim érvelésének strukturalista és funkcionalista vonásaira. Igaz, mindkettő irányzat visszavezethető Durkheim tudásra vonatkozó elméletére, de fejlett formájukban csak később teljesedtek ki. A vallási élet elemi formáiban a szerző nem csupán a primitív klasszifikáció leírására törekszik (mint Az osztályozás elemi formáiban), hanem kiterjeszti vizsgálatát a gondolkodás általános kategóriáira is. Míg Prónai (1997:236) szerint a vallás csak egy eleme volt a tudásnak, az osztályozásról szóló tanulmányban, addig a vizsgált írásban a tudás válik a vallás egy elemévé.

Durkheim tudásszociológiájának főbb jellegzetességei:

- A kategóriák és az ezeken alapuló fogalmak a kollektív gondolkodás termékei.
- A kategóriák léte funkcionális a társadalom számára.
- A tudomány alapeszméi a vallásból erednek.

Durkheim nyelvészeti elemzése kapcsán már beszéltem strukturalista orientációjáról, ám ez a szemlélet más viszonylatokban is kibontakozik művében. A strukturalista koncepció szerint a világ viszonylatok rendszeréből épül fel. Ezen relációk modellje Durkheimnél a társadalom, (illetve a vallás), amelynek struktúrája meghatározza a mentális kategóriákat. A vallási képzeteken nyugvó "gondolkodás ugyanis gondolataink elrendezése, következésképpen osztályozási folyamat" (2003:79), ennek során pedig különböző struktúrákat töltünk meg tartalommal.

Durkheim munkássága azonban nemcsak a strukturalizmus felől közelítve tekinthető figyelemre méltónak. Az elemzés során előzetesen felmerült evolucionista szemlélet és a fejlődő funkcionalista orientáció is jellemzi munkáját. A történeti megközelítésben rejlő evolucionizmus (vagyis, hogy a vallás legkezdetlegesebb formáját keresi) keveredik művében a funkcionalista elmélet korai formájával. A vallási élet elemi formáinak vallásinterpretációja nagy hatást fejtett ki a jelenlegi funkcionalista iskolákra. Azáltal, hogy a vallást olyan rendszerként látta, amelynek fontos szerepe a társadalmi élethez kapcsolódó hiedelmek fenntartása és újratermelése. A vallás ebben a megközelítésben olyan funkciónak tekinthető, amely a társadalmat, a társadalomhoz való kötődést, a társadalmi szolidaritást előidézi és megtartja.

Itt újra idézném Malikowski gondolatát, mi szerint: a funkció "mindig

valamilyen szükséglet kielégítését jelenti [...] A funkciónak ebben az értelemben vett fogalma - [...] mint hozzájárulásé egy szorosabbra fűzött társadalmi szövedékhez, a szolgáltatásoknak és javaknak, eszméknek és hiedelmeknek szélesebb és mélyebbre ható elosztásához - hasznára válhat a kutatásnak mint új irány, mely bizonyos társadalmi jelenségek életképességének és kulturális hasznosságának felderítését célozza." (1972:419)

Ekkor még (1912-ben) Durkheimet nem nevezték funkcionalistának, illetve ő sem címkézte így elméletét, de a módszer gyökerei nála már kitapinthatók voltak. Illetve a későbbi "funkcionalista vallásantropológiai munkák, főleg a brit iskola köréből [...] Durkheim értelmezési logikáját vették át." (1997:241)

Az eddigiek során elmondottakból is látszik, hogy Durkheim nem kísérelte meg a tudományos magyarázat összes elemét egyetlen modellre redukálni. Ugyanis A vallási élet elemi formáiban egyszere kitapintható a strukturalizmus és a funkcionalizmus gyökere, mert abban mindkét módszernek megfelelő kérdésfelvetés jelen van. Mégpedig azáltal, hogy művében egyszerre kutatja a vallás és a gondolkodás eredetét (mint strukturalista) és funkcióját is. Ez a fajta változatosság közelebb vihet a francia tudós munkájának megértéséhez.

Irodalom

DURKHEIM, Émile (1976): *A társadalmi tényről*. Budapest: MŰVELŐDÉSÜGYI MINISZTÉRIUM MARXIZMUS-LENINIZMUS OKTATÁSI FŐOSZTÁLYA.

DURKHEIM, Émile (2003): *A vallási élet elemi formái.* Budapest: L'HARMATTAN KIADÓ.

DURKHEIM, Émile - MAUSS, Marcel (1978): *Az osztályozás néhány elemi formája. In: Durkheim, Émile: A társadalmi tények magyarázatához.* Budapest: KÖZGAZDASÁGI ÉS JOGI KÖNYVKIADÓ. 235-334.

LÉVI-STRAUSS, Claude (2001): *Strukturális antropológia I.* Budapest: OSIRIS KIADÓ.

LÉVI-STRAUSS, Claude (2003): Strukturális elemzés a nyelvészetben és az antropológiában. In: BICZÓ Gábor (szerk.): *Antropológiai irányzatok a második világháború után.* Debrecen: CSOKONAI KIADÓ. 116-134.

MALINOWSKI, Bronislaw (1972): *Baloma.* Budapest: GONDOLAT.

NÉMEDI Dénes (1996): *Durkheim. Tudás és társadalom.* Budapest: ÁRON KIADÓ.

PRÓNAI Csaba (1997): Funkcionalizmus és strukturalizmus Durkheim tudásszociológiájában. In: *Collocquamur. Tanulmányok az első szociológia Ph.D. évfolyam munkáiból.* Budapest: BUDAPESTI KÖZGAZDASÁGTUDOMÁNYI EGYETEM SZOCIOLÓGIA ÉS SZOCIÁLPOLITIKA TANSZÉK.

Szendrő Zoltán

A mintavételi hibákkal kapcsolatos fogalmak I.

I. A mintavételi hiba problémája

A megfigyelésekről szóló kézikönyvek általában kielégítő pontossággal és részletességgel tárgyalnak néhány egyszerű, jól meghatározott sokaságból származó statisztikát. Meg kell azonban jegyezni, hogy a legtöbb kézikönyv két vonatkozásban hiányos: Egyrészt, mert egyszerű átlagokkal és abszolút gyakoriságokkal foglalkoznak, figyelmen kívül hagyják az összehasonlításokat és a további analitikus statisztikákat, mint például a többdimenziós statisztikákat; másrészt, a reprezentatív megfigyelések elmélete sokkal egyszerűbb és pontosabban körülhatárolt sokaságot feltételez, mint amilyenekkel a következtetések és a reprezentáció szempontjából foglalkoznunk kell.
Megállapodhatunk abban, hogy a legtöbb felvételben nehéz, vagy éppenséggel lehetetlen úgy kiválasztani a mintát, hogy az teljesen véletlen, vagy reprezentatív legyen a tekintett sokaságra vonatkozóan. Különböző eltérések, divergenciák, mint például hiányos mintavételi keretek vagy meghiúsulások, olyan mértékben torzíthatják a kiválasztást, hogy a torzítás messze meghaladja a mintavétellel kapcsolatosan várt véletlen statisztikai ingadozásokat.

Ezért szükséges foglalkozni azzal a kérdéssel, hogy mit is jelent egy felmérés minősége, jósága. A survey minőségét befolyásoló tényezők leírásának nagyon gazdag a szakirodalma, és gyors ütemben tovább nő. A meghatározások, fogalmak egyre szaporodnak, és arra utalnak, hogy ezt az általános fogalmat fel kell bontani összetevőire. Egy survey minőségének jellemzői esetén a kulcsfogalmak a következők lehetnek:

I.1. A pontosság

Az adatminőség legfontosabb szempontja, amely már régóta nyilvánvaló a statisztikusok számára. Ez szorosan kapcsolódik a becslés és az

ismeretlen tényleges érték kapcsolatához. Sokak számára csak a pontosság szempontja játszik szerepet a mérés és a mintavételi hiba becslésekor. De valójában ez a fogalom sokkal szélesebb. Itt kell figyelembe venni a nem mintavételi hibákat is, ami adódhat fedettségi hibából, mérési hibából, nem-válaszolási hibából és eljárási hibából. A hibák ezen forrásait később részletezem. Fontos annak felismerése, hogy a becslés pontosságát a mintavételi és a nem mintavételi hibák egyaránt befolyásolják.

I.2. A relevancia

Utal arra, hogy az adatgyűjtési program mennyire értelmes és hasznos adatokat szolgáltat a felhasználók számára. A koncepció végrehajtását jelenti, melyben az adatgyűjtési koncepció illeszkedik a tervezett felhasználáshoz. Például, a 20 évvel korábbi koncepció és az akkor mért változók már nem feltétlenül alkalmazhatók a jelenlegi társadalomban, vagyis az akkori adatok már nem relevánsak a mostani felhasználók számára. Nagyon időigényes és komoly szakértelmet kíván a koncepciók és meghatározások releváns operacionalizálása, adatgyűjtők és adatszolgáltatók összekötése a problémákat kutatók számára.

I.3. Az aktualitás

Több fogalomra utal: egyrészt az adatgyűjtés idejére, hosszára, a végfelhasználók rendelkezésre állásának idejére. (Ez esetben a felhasználók természetesen a minél gyorsabb eredményt pártolják.) Másrészt az aktualitás utal az időszerűségre. Az időszerű adatok a jelenlegi adatok. Az aktualitás lehet nagyon nehezen értelmezhető, ha az adatgyűjtés nagyon sokáig tart. Folyamatos, ismétlődő, rendszeres vizsgálatot akár harmadannyi idő alatt elvégezhetünk, mint egy egyszeri új témájú surveyt. Az adatgyűjtés jellemzői hatással vannak az aktualitásra. Egy új minta használata a felmérés során sokkal több időt venne igénybe, ha a minta felülvizsgálatát, kiegészítését korrekt módon végeznénk el. Számtalan esetben azonban a felhasználói igények és elvárások ezt nem teszik lehetővé, mert a gyorsaságot jobban értékelik a korrekt munkánál.

I.4. A hozzáférhetőség

Az adatminőség olyan jellemzője, amely utal az adatgyűjtési program minőségére, a mások általi felhasználás képességeire és lehetőségeire. Az

adatok sokfélék lehetnek: individuális mikro adatok felhasználóbarát formában különböző médiumon, statisztikai táblázatok, riportok, leíró elemzések, analitikus többdimenziós elemzések vagy akár a fontosabb survey változók egyénenként. Az adatok hozzáférhetőségéhez tartozik az adatokról szóló megfelelő dokumentáció, amely tartalmazza a felmérés és a változók helyes értelmezését, pontos és részletes információt az adatok összegyűjtéséről, az adatgyűjtés során megtett erőfeszítéseket, valamint technikai segítséget az elvégzett munkákról, elemzésekről. Az értelmezések leírása mellett ide tartozik a megértéshez szükséges konzultáció és akár tréning is.

I.5. Alább további két szempontot javasolnék:

–az adatok és statisztikák *összehasonlíthatósága*, ami arra utal, hogy az időről időre akár különböző cégek által, azonos témában készült, anyagok, megbízhatóan összehasonlíthatóak legyenek,

–az elkészült anyag *koherenciája* pedig az egyes fogalmak, adatok egységes meghatározások, osztályozások, meghatározott módszertani sztenderdek, használatát követelje meg, még akkor is, ha többféle forrásból és gyűjtésből is származnak az adatok.

Az adatminőség fogalma sokféle dimenzióban értelmezhető és ezek még egymáshoz is minden irányban kapcsolódnak. Az elméletben ezek a dimenziók nagyon fontosak, de a gyakorlatban mindig más aspektusuk kerül előtérbe. A rövid idejű adatgyűjtés és a pontosság mindig egymás ellen dolgozik. A rögzített pénzügyi erőforrások szerepe szinte mindig elsődleges. A felhasználó számára minden dimenzió fontos, ennek ellenére el kell érni, hogy a számára legfontosabb szempontokat előre meghatározza, így a munka folyamán az egyes dimenziók fontosságának szerepe e szerint változtatható.

Négyféle csoportot érdemes megkülönböztetni annak érdekében, hogy meg tudjuk magyarázni az eltéréseket, különbségeket, amelyek egyrészt a konkrétan megvalósított minták, másrészt pedig a felvételek végső célját képviselő sokaságok között jelentkeznek. A négyféle sokaság a következő: a minta által lefedett, a keret- és a célsokaság, valamint az a sokaság, amelyre a következtetések vonatkoznak. Ezzel a négyféle sokasággal magyarázhatjuk azon eltéréseket, amelyek a legtöbb felvételben előfordulnak. E különbségek közül egyik vagy másik elhanyagolható lehet – ilyenkor a négy sokaság közül némelyek összevonhatóak, azonosnak tekinthetők.

A valószínűségi mintákból származó és a minta által lefedett sokaságra vonatkozó statisztikai következtetések a mintavételi hibára épülnek, amelyek

valószínűség-számítási eszközökkel mérhetők a minta adatai alapján. A mintavételi hibáknak ezt a tulajdonságát "mérhetőségnek" nevezzük. Természetesen ez lényegesen különbözhet a ténylegestől, ha nem a teljes mintát kérdezik le. A mintából az általa lefedett sokasággal kapcsolatban levont következtetés különbözik a másik háromféle következtetéstől, amelyek modellekre és mintán kívüli információkra épülnek.

A minta által lefedett sokaság különbözik a keretsokaságtól, amelyből a mintát kiválasztották, egyrészt a teljes meghiúsulások (távollét, teljes válaszmegtagadás, stb.), másrészt a részleges meghiúsulások következtében (egy-egy kérdésre adott nem értelmezhető, nem használható válasz). Mivel a keret lehet hiányos, a keretsokaság különbözhet a célsokaságtól. Ezeket a hiányokat a "lefedés hiányosságának" nevezik. A lefedés hiányossága adódhat a helyenkénti "túlzott lefedések" és a "hiányos lefedések" egyenlegeként is. Egy európai fejlett országban a keretsokaság lefedése majdnem teljes, a felvétel során azonban nagymértékű a meghiúsulás a távollét, a válaszmegtagadás következtében. A fejlődő országokban pedig kismértékű a meghiúsulás, a problémák elsősorban a lefedés nem kielégítő voltából származnak. A lefedés hiányosságának becslése nehéz, mivel ehhez ki kell lépni a keretsokaság és minta köréből, külső adatokat kell bevonni, használni, amelyek származhatnak akár népszámlálásból, akár az adatok minőségének ellenőrzéséből. A gondos ellenőrzés révén képet alkothatunk a meghiúsulások számáról, becsülhetjük a lefedés hiányosságait, ebből azonban nem lehet a meghiúsulásoknak a becslésekre gyakorolt hatására következtetni. Itt kell külön figyelembe venni a célsokaságnak azt a részét, amelyet valamilyen szempontból tervszerűen hagytak ki a keretből. Ezeknek az eltéréseknek a hatását az empirikus adatok és modellek együttes alkalmazásával lehet tanulmányozni. Sosem szabad figyelmen kívül hagynunk a célsokaságot, amire vizsgálatunk irányul. Számításba kell vennünk a célsokaság és a minta által lefedett sokaság közötti különbségeket, és azt, hogy ezek hogyan befolyásolják eredményeinket.

"Föltehető az a kérdés, hogy ha a minta által lefedett sokaság alapján annyi különféle sokaságra vonunk le következtetéseket modellekre és szubjektív véleményekre hivatkozva, akkor miért nem tehetjük ezt meg a célsokaság esetében szubjektív kiválasztással meghatározott minta alapján? A valószínűségi és a szubjektív kiválasztású minták között alapjában véve ugyanaz a különbség, mint az empirikus tudományok bizonytalan lépései és a képzelet korlátlan szárnyalása között." (Kish 1989: 44.oldal)

Tekintsük át mintavételi módszereinket a mérési hibák szemszögéből és indikátorainkat, amelyekkel e módszerek pontosságát leírhatjuk. A következő mintavétellel kapcsolatos hibaforrásokat azonosíthatjuk.

A következő részben a mintavétellel kapcsolatos hibaforrásokat azonosíthatjuk.

II. Mintavételi hiba (sampling error)

A kutatások legjobban ismert problémája. Eddigi ismereteink szerint a pontosságot leginkább befolyásoló hibaforrás, a legnagyobb változékonysággal és eséllyel előforduló hiba, amely minden esetben előfordul, ha nem a teljes populációt vizsgáljuk. A mintavételi hibákról történő beszámolás a mintavételi hiba becslésében igen fontos lehet. Minden adatfelvételnél, amely valószínűségi mintán alapul és ahol az adatokat a populációs paraméterek becslésére használják, a standard hiba számításakor mostanában már a survey teljes mintavételi tervezetével számolnak. A kihívás az, hogy mi módon változik a standard hiba a mintavételi hibák hatására. A felmérések elemzésekor sok összetett statisztikával számolnak, pedig még az egyszerű standard hiba kiszámításánál is nagy eltérések vannak a mintavételi hibák figyelembevételénél.

A mintavételi hiba megjelenése nagyon változatos, nagy eséllyel előfordul minden kutatásban. A felmérésekben előforduló hibaforrások legismertebbike. A véletlen kiválasztásnak köszönhetően különösen a mintavételi hiba utal a várható becslések eltéréseire. Egy véletlen kiválasztási rendszerben a populáció minden egysége ismert, nem nulla valószínűséggel kerülhet a mintába. A randomizáció módszere azért fontos, mert elméletileg meghatározhatja az optimális becslést és a megfelelő becsült mintavételi hibát. A felmérések legtöbbje véletlenszerű kiválasztást használ, és úgy van tervezve, hogy a mintavételi hibát ki lehet számítani közvetlenül a felmérés megfigyeléseiből. Más helyzetekben a tervezés és a becslés annyira összetett, hogy a mintavételi hibák kiszámítása csak közelítő módszerek alkalmazásával lehetséges.

Minden felmérés valamilyen speciális véletlenszerű mintavételi kiválasztási mechanizmust használ, de ha vágott a minta (nem viszik végig a teljes mintavételi folyamatot valamilyen okból, mert pl. nem találnak meg mindenkit, stb.), akkor a hagyományosan számolt mintavételi hiba becslése már nem megfelelő, mert a klasszikus véletlenszerűség már nem érvényesül a kiválasztott elemekre. Ha a minta fedettsége legalább 80%, akkor a becslés már elég jó lehet, ha ennél kevesebb főcímen felvett elemet tartalmaz a minta, akkor a mintavételi hiba regressziós modellek bekapcsolásával számítható

(Groves, Fowler, Couper, Lepkowski, Singer 2004.). Ezekben a helyzetekben a hiba modell alapú becslésének használatával a teljes becslés pontossága leírható.

Ha csökkenteni szeretnénk a becslési hibát, akkor ezt egyszerű véletlen minták esetén úgy tudjuk legegyszerűbben elérni, ha a minta méretét növeljük. Ekkor azonban a felmérés költségeinek drasztikus emelkedésével kell számolnunk. Alternatív megoldás, ha a mintát szegmensekre bontjuk, és különböző arányokban használjuk a szegmensekre az egyenlőtlen valószínűségi sémákat. (Azaz, nem mindenki egyenlő eséllyel kerül a mintába). Például, az amerikai National Health Interview Survey egyszerű véletlen mintavételénél magasabb arányú mintát vesz a feketékből és a spanyolokból, hogy javítsa az alcsoportokban a becslések pontosságát anélkül, hogy a teljes arányos minta elemszámát túlságosan növelni kellene (National Center for Health Statistics 2000). Az ilyen típusú mintavételi rendszerek nagyon érzékenyek a mintavételi hibák becslésére. Ez a módszer azonban csak nagy minták esetén használható, mert a kis minták nem birkóznak meg a feladattal, a felmérések által megcélzott populációk eloszlásának erős ferdesége miatt. Az egyszerű véletlen minta ezekben az esetekben nem ad annyira pontos becslést, mint az összetettebb véletlen minták (Cochran 1977). Ilyen helyzetekben a legjobban használhatóak a rétegzett minták (Hansen, Hurwitz és Madow 1953).

Mindkét összetett becslés, a hagyományos mintavételi tervekből és a komplex mintavételi tervekből speciális megközelítést igényel a variancia becsléséhez. A módszerek egy rövid áttekintését adom a következőkben.[1]

A legtöbb nagymintás felmérést úgy tervezték, hogy a legfontosabb statisztikák pontosan becsülhetők legyenek a mintából és ezen becslések mintavételi hibái is viszonylag egyszerűen számíthatók legyenek a surveyből. Ez azt jelenti, hogy a minta mérete elég nagy ahhoz, hogy a becslések megfeleljenek a nagymintás statisztikai eljárások követelményeinek. Azt állíthatjuk, hogy a kismintás felvételek nagyon kicsi alcsoportjai esetén ez a megközelítés a szórás és a mintavételi hiba becslésére nem megfelelő (Sarndal, Swenson és Wretman 1992). Lényeges szempont, hogy az eljárásokat kifejlesztő statisztikusok mindig nagy mintát feltételeztek. Kis minták nagyon kicsi alcsoportjainál ez a megközelítés a mintavételi hiba és a szórás becslésénél nem alkalmazható.

Amikor a felmérés mintája bonyolultabb az egyszerű véletlen mintavételnél, a mintavételi hibák becslésére két fő módszer létezik. Az egyik

[1]Részletesebb ismertetéshez lásd Cochran (1977), Hansen, Hurwitz és Madow (1953), Kish (1965), Sarndal, Swenson és Wretman (1992) és Wolter (1985).

a Taylor sorok linearizációja, a másik ugyanezen sorok replikációja. Mindkét módszer a megközelítésen alapul a gyakorlatban, de különböző előnyökkel és hátrányokkal járnak, ami a mintavételi terven és a számított statisztikákon múlik.

A Taylor sorok *linearizációj*át a legtöbb felmérés esetén szórások becslésére használják. 1988 után ezt a kettős rendszerű becslést használta 3-3 iroda adatain, és a legjobbnak ítélte Moriarity és Ellis (1990). Nemlineáris statisztikákat, átlagbecsléseket és százalékos becsléseket végeztek alcsoportokra. A legtöbb számítás gyakorlati eredményeken alapult a 90'es években. A Taylor sorok linearizációjával egyszerűsítették a szórásszámítást oly módon, hogy nem-lineáris statisztikákat helyettesítettek elsőrendű közelítő Taylor sorokkal. A lineáris becslés varianciáját sztenderd módszerekkel számították, és illesztették az adott mintavételi tervekhez.

Komplex, összetett minták varianciájának becslésére a másik módszer a *replikáció*. A replikációban a mintát részekre daraboljuk, majd a számunkra fontos statisztikákat minden egyes almintára kiszámítjuk. A becslések közötti eltérésekből, ami a párhuzamos mintákból, a replikációkból adódik, számítjuk a teljes minta statisztikai értékeit. A replikációs módszerek általában figyelembe veszik a minta tervezésének olyan jellegzetességeit, mint a rétegzés, vagy az elsődleges mintavételi egység (primary sampling unit PSU), stb. Különböző replikációs módszerek léteznek, mint a kiegyensúlyozott ismételt replikáció, a véletlenszerű csoportok replikációja, a jackknife és a bootstrap. A módszerek jól használhatóak becslésre, minták eloszlásának statisztikai jellemzőinek közelítésére, felmérések összetett adatainak leírására egyaránt (Rao és Wu 1988). A replikáció lehetőséget teremt más módszerekkel való együttműködésre is.

A módszert évek óta használja az Amerikai Népszámlálási Hivatal (U.S. Bureau of Census) és az Amerikai Munkaerő Statisztikai Hivatal is (U.S. Bureau of Labor Statistics) (2000).

Az elmúlt években keletkezett szoftverek is vagy a Taylor sorokkal vagy replikációs megoldásokkal operálnak úgy, hogy a felhasználónak részletesen meg kell adnia a mintavétel teljes tervezetét, a rétegeket, a klasztereket, a súlyokat, stb.. Ezek után a szoftver elvégzi a mintavételi hiba kiszámítását és az adatok súlyozását is. Egy ilyen rendszernek az a nagy előnye, hogy a kezdeti tervezéstől végigkíséri a kutatót a kész adatbázisig, így a végső eredményeket nehezebb rossz, kétes irányba korrigálni, eltéríteni.

Itt kell L. Kish magyar származású statisztikus nevét megemlíteni. Úttörő jelentőségű gyakorlati munkáival a mintavételi hiba kutatásának új irányt szabott. A mintavételi hibáról írott publikációk még ma is jelentős számban támaszkodnak L. Kish munkáira. Korai elmélete szerint miután a

statisztikai becslések módszereit az egyszerű véletlen mintavétel feltételezése mellett dolgozták ki, az egyes elemek függetlenségének feltételezése nagymértékben megkönnyítette a matematikai apparátus alkalmazását az összetett statisztikák képleteiben. Az elemek független egyenkénti kiválasztását a gyakorlatban azonban csak nagyon ritkán alkalmazzák, mivel általában a felvételeket szükségszerűen bonyolult mintavételi tervre kell alapozni. Olcsóbb a minta kiválasztása, ha olyan klasztereket választunk, amelyeket az elemek természetes csoportjai alkotnak. Ezek a legtöbb ismérv szerint homogénebbek lesznek. A függetlenség feltételének megsértése miatt a megbízhatósági intervallumot kisebb vagy jelentősebb mértékben alábecsüljük. Ellenkező irányú tévedés, tehát túlbecslés, csak nagyon ritkán és jelentéktelen mértékben fordul elő. Ezek egyértelműen bizonyítják, hogy a mintavételi terv figyelmen kívül hagyása a mintavételi hiba durva alábecsléséhez, és ezzel a mintából kapott eredmények megbízhatóságának alapos túlbecsléséhez vezet.
Az alábbi táblázat a mintavételi hibák kezelésének módszereit szemlélteti.

Kiválasztási módszerek	Statisztikák		
	Minta átlaga, összesenje	Részosztály átlaga, összesenje	Bonyolult analitikus statisztikák (regresszió)
Egyszerű véletlen			
Rétegzett elemenkénti		Kezelhető	Feltevések függvénye
Csoportos[2]		Kezelhető	Taylor sorok használata

(Kish 1965. 55.oldal)

A mintavételi eljárások módszereire az jellemző (első oszlop), hogy bonyolult mintavételi terv mellett általában egyszerű statisztikákkal

[2] Magyarországon a csoportos és többlépcsős mintavétel, mint egymás szinonímájaként él, de én az angolszász tipológiát használom mivel, a rétegzett mintavételt ugyanúgy végrehajthatjuk több lépcsőben is, mint a csoportos kiválasztást

dolgoznak, míg a hagyományos módszertanban (első sor) bonyolult statisztikák mellett egyszerű véletlen mintákkal. A gyakorlatban azonban gyakran szükség van az átlagnál bonyolultabb statisztikákra, például olyan esetekben, amikor az adatok bonyolultabb mintákból származnak. A bonyolultságnak mindkét irányban számtalan formája van, ezért felsorolásuk lehetetlen. A csoportos kiválasztás, amely általában rétegzett is, drasztikus hatással van a mintavételi hibára. Hasonlóképp, a részosztályok és azok különbségeinek kezelése egyszerűbb, mint a bonyolultabb statisztikáké.

Az arányos, rétegzett mintavétel rendszerint csekély mértékben csökkenti a szórást, míg a csoportonkénti kiválasztás, több tényező függvényében inkább növeli. Ez a növekedés általában jelentősen meghaladja az egyidejűleg alkalmazott rétegzés szóráscsökkentő hatását. A rétegzésből adódó szóráscsökkenés és a csoportos kiválasztásból adódó növekedés együttes hatását a tényleges szórásnégyzetnek ahhoz a σ^2/n szórásnégyzethez való viszonyával fejezhetjük ki, amelyet akkor kapnánk, ha az adott mintánkkal megegyező elemszámú (n) egyszerű véletlen mintánk lenne. Ezt a hányadost nevezzük mintavételi hatásnak, jelölésére a Deff (design effect) -et, vagy a deft[2] - et használjuk.

$$Deff \approx \frac{\mathrm{var}\,(\bar{Y})}{s^2/\mathrm{n}}$$

Ahol s^2 a véletlen mintából adódó becsült variancia, n a minta elemszáma. A mintavételi hatás jelentőségét elméleti és empirikus eredmények és tapasztalatok is alátámasztják (Kish 1965).

Csoportos kiválasztás esetén bonyolult statisztikák számításánál a Taylor sorfejtésen alapuló linearizálás mellett még használatos a már említett kiegyenlített részminták módszere (BRR = balanced repeated replications) és a szintén említett ismételt jacknife részminták módszere (JRR = jacknife repeated replications).

A szórás növekedésére egyaránt jellemző a szabálytalanság és a nagyfokú ingadozás, leginkább a nagymértékű növekedés az egyszerű véletlen mintavételhez viszonyítva. Többek sejtése szerint a rétegzés szóráscsökkentő hatása ehhez képest lényegében elhanyagolható.

A következtetésekkel összefüggő statisztikáknak, vagy másodrendű statisztikáknak nagymértékű a függése a mintavételi eljárástól, technikailag a mintába való bekerülés együttes valószínűségétől, szemben a leíró statisztikákkal, vagy más néven elsőrendű statisztikákkal. Az utóbbiakat csak kis mértékben befolyásolja a minta kiválasztásának módja. Ennél fogva a nagy

mintákból kiszámított korrekt leíró statisztikák (átlag, szórás, korrelációs együttható), jó becslései a megfelelő sokaságbeli értékeknek. Jó becslésnek nevezzük gyakorlatilag a konzisztens és közel torzítatlan becslést, feltéve, hogy nagy mintánk van. A korrekt módon való kiszámítás a kiválasztási valószínűség reciprokával arányos súlyok alkalmazását jelenti (Kish és Frankel 1974).

II.1. A mintavételi hiba meghatározásának módszerei és modelljei

A mintavételi terv hatásának (ami nem más, mint a tényleges és az ugyanakkora egyszerű véletlen mintához tartozó szórásnégyzetnek a hányadosa) számos fontos alkalmazása van:

1. Ha a kiszámított szórásnégyzetek széles határok közt ingadoznak, akkor a *deft*^{2} értékek átlagolásával nagyobb stabilitást érhetünk el, mivel ezek csak néhány elsődleges mintavételi egységen, vagy szabadságfokon alapulnak;
2. A *deft*^{2} értékek felhasználhatók a szórásnégyzetek kiszámításának ellenőrzésére. Elsősorban a durva, nagy hibákat lehet így felderíteni, legcélszerűbben a *deft*^{2} -nek az egységtől való eltérés alapján;
3. A *deft*^{2} értékek legfontosabb szerepe az ugyanabból a felvételből származó további statisztikákra vonatkozó modellekben van, erre azonban érdemesebb a $roh = deft^2 / (b - 1)$ kifejezéssel meghatározott homogenitási viszonyt használni;
4. *deft*^{2} értékeit át lehet vinni más felvételekbe, mintavételi hibákra vonatkozó feltevésekben való alkalmazás céljából;
5. A *deft*^{2} értékeit fel lehet használni további felvételek tervezésében is.

Lássunk néhány egyszerű szabályt, összefüggést és modell a mintavételi hibák különböző függvényeinek kiszámításával és felhasználásával kapcsolatban:

II.1.1. Deft és szórás

Számítsuk ki az s($\bar{Y}$) szórást és a mintavételi terv hatásának a deft ($\bar{Y}$) négyzetgyökét sok átlag esetén. A nagyszámú átlag és arány szórásnégyzetének kiszámítása viszonylag egyszerű feladat. Ezzel párhuzamosan ki tudjuk számítani az egyszerű véletlen kiválasztás megfelelő szórásnégyzet értékeit is, és így a mintavételi terv hatását a vizsgálatba bevont változók széles körére. A *deft* értékei ugyan jóval szűkebb határok között mozognak, mint a szórások, különböző változók esetén azonban jelentősen eltérhetnek egymástól. Csoportos kiválasztás esetén:

1. csupa 1-hez közeli *deft* értékkel lesz dolgunk, és ezek többsége 1-nél nagyobb, ilyenkor a mintavételi terv hatása elhanyagolható;
2. a *deft* értékeinek egy része 1 alatt, másik része 1 fölött van, ami a szórás becslésének nagyfokú bizonytalanságára utal (aminek oka lehet a túl kicsi szabadságfok);
3. a *deft* értékeinek többsége 1 fölött van, és szép számmal akadnak 2-nél vagy akár 5-nél nagyobb értékek is. Elsősorban ezzel az esettel kell foglalkozni.

A különböző változók átlagához tartozó *deft* értékek igen hasznos információk forrásai lehetnek. A különböző változók közti nagy különbségek miatt nem könnyű modellezni a változók közti kapcsolatokat.

II.1.2. Deft

A mintavételi hiba becslésére általában a standard hibát használják. Egyszerű véletlen mintavétel mellett ennek legismertebb esetei az $s/\sqrt{n}$, illetve a $\sqrt{p*q/n}$. A mai számítógépes programok sok bonyolult statisztika előállítására képesek a megfelelő standard hibákkal együtt, azonban ezek mind az egyszerű véletlen kiválasztáshoz tartozó becslések. Ezért a hibákat igen nagymértékben alábecsülhetik. Szükségünk van tehát a *deft* 1-nél nagyobb értékeire, amelyek segítségével a szórásokat a valódi értékükhöz közelíthetjük,

$$s\,(gk) = deft\,(g) * s\,(gk).$$

A *deft* tényezőt viszonylagos stabilitása teszi hasznos segédeszközzé, mivel a zavaró hatások közül hármat is semlegesít, a mérés egységét, a gyakorisági eloszlás kiterjedésének határait (s^2), valamint a mintanagyságot (n).

Ha egy konkrét esetben deft(g) értékét nem ismerjük, akkor legcélszerűbb azt hasonló változókra vonatkozó hasonló statisztikákkal pótolni. Ha ilyen adattal nem rendelkezünk, akkor az átlaghoz tartozó deft értékek birtokában az

$$1 < deft\,(g) < deft\,(\tilde{Y})$$

egyenlőtlenséget használhatjuk. Ezt a megállapítást számos tapasztalati bizonyíték mellett módszertani megfontolások is alátámasztják. Csoportos kiválasztás esetén az analitikus statisztikák (regressziós együttható) *deft* értékei bár 1-nél nagyobbak tendenciájukban kisebbek, mint a mintavételi terv hatásának az átlagokhoz tartozó négyzetgyöke, feltéve, hogy a tekintett statisztikák ugyanabból a mintából származnak.

II.1.3. Deft és roh

A csoportos kiválasztás hatása az alcsoportok méretével együtt csökken. Ha az átlagos csoportméret egyhez közelít, a *deft2* értéke is egyhez tart. Ha tehát a deft^2 ($\bar{Y}$) értéke már globális átlagok esetén is közel van egyhez, akkor a bonyolult statisztikák esetén is kevés tere van a találgatásnak. Ha viszont deft^2 ($\bar{Y}$) lényegesen nagyobb, mint 1, akkor megnyugtató, hogy a részátlagokhoz tartozó deft^2 ($\bar{Y}$c) 1-hez való tartását számos tapasztalat támasztja alá. Ez a deft^2 = 1 + roh (b-1) összefüggésből és abból a feltevésből következik, hogy roh gyakorlatilag változatlan marad, miközben a teljes mintáról egy részosztályra térünk át. Akkor

deft2 ($\bar{Y}$t) = 1 + roht (átlag(bt)-1) és
deft2 ($\bar{Y}$c) = 1 + rohc (átlag(bc) - 1) = 1 + roht (átlag(bc) - 1),

ahol t alsó index a teljes mintára, c pedig a részosztályra utal. Az utolsó lépésben feltettük, hogy roh$_c$ = roh$_t$, jóllehet a részosztályokhoz tartozó roh$_c$ általában valamivel nagyobb, mint a teljes mintához tartozó megfelelője.

Ugyanez fokozottan érvényesül olyan részosztályokra, amelyekben a csoportos mintavétel hatása erősebben érvényesül. Ez azt mutatja, hogy a roh$_c$=roh$_t$ feltevésen alapuló közelítés alkalmazásánál kellő körültekintéssel kell eljárni és ügyelni kell a csoportméretek közel egyenlőségére. A roh értékei így jobban átvihetők az egyik keresztosztályról a másikra, mint a deft^2 értékei, amelyek a keresztosztályoknak a csoportokon belüli ($\bar{Y}$c) mértékétől függnek.

Meg kell jegyezni, hogy ezek a közelítő eljárások a keresztosztályokra való következtetések szempontjából sokkal jobbak, ha a *deft* értéke nem elhanyagolható (például ha *deft* konstans és értéke 1), mint az egyszerű mintavétel esetén, vagy ha deft^2 ($\bar{Y}_t$) = deft^2 ($\bar{Y}_c$).

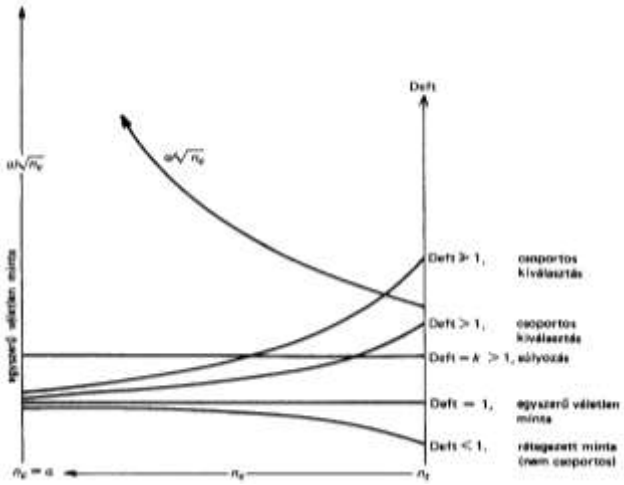
A keresztosztályok átlagára vonatkozó közelítő eljárásunkat úgy alkalmazhatjuk, hogy először a szórásról (vagy standard hibáról) következtetünk a deft-re, majd a *deft^2*-ről a *roh*-ra, ezután pedig visszafelé két lépésben a *roh*-ról a *deft^2*-re és a *deft*-ről a szórásra. A *roh* értékei sokkal tágabb határok közt mozognak, mint a *deft* értékei, ennek ellenére a *roh* statisztika sokkal jobban átvihető a keresztosztályok szempontjából, mint a *deft*. A *roh*-nak ez a hordozhatósága más vonatkozásban is érvényes, így különböző mintavételi tervek alapján végrehajtott felvételek, továbbá különböző sokaságok között is működik, feltéve, hogy ugyanazokról a változókról van szó. Bár még ez az azonosság is helyettesíthető egyes esetekben hasonló változókra vonatkozó követelménnyel.

II.1.4. Effektív mintanagyság

Bonyolult mintavételi terv esetén egy átlag szórásnégyzetének var ($\bar{Y}$) = deft^2 (s^2/n) kifejezésében a *deft*^{2} tényezőt eddig úgy tekintettük, mint ami az s^2/n szórásnégyzetet befolyásolja. A *deft* szerepét azonban úgy is felfoghatjuk, hogy az az elemenkénti szórás *s* értékére hat. Bonyolult analitikus statisztikák esetén azonban ez a megközelítés csak fokozza a nehézségeket. Sokkal célszerűbb *deft*^{2} tényezőt úgy tekinteni, mint egy a mintanagyságra ható tényezőt. E szerint n' = n / deft^2, vagyis az egynél nagyobb *deft*^{2} arányosan csökkenti a mintának az effektív részét. Ezt a körülményt a szignifikancia-próbákban is kihasználták (Rao 1986).

II.1.5. Találomra választott súlyok hatása

Az esetleges súlyoknak a szórásnégyzetre gyakorolt hatását nem csökkentik a részosztályok, az összehasonlítások és az analitikus statisztikák. Ez az eset tehát különbözik mind az arányos rétegzett mintavétel esetétől, amelyben *deft*^{2} alulról közelít egyhez, mind pedig a csoportos mintavétel esetétől, ahol a mintavételi terv hatása egynél nagyobb értéken keresztül tart ugyanahhoz a határértékhez.
A deft 1-hez való konvergenciája a keresztosztályok mérete csökkenésének esetén:



(Kish 1989. 200 oldal)

II.1.6. A szórásnégyzet komponensei

A *deft* és a *roh* fogalmán alapuló közelítő eljárások gyors, bár esetenként pontatlan eredményeket adnak, de lehetővé teszik a reprezentatív megfigyelések többirányú bonyolultságának egyidejű kezelését. Segítségükkel sok változót és statisztikát kezelhetünk és számíthatunk ki egyidejűleg. Ez a legfontosabb feladatuk. Látni kell viszont, hogy a globális módszer elfedi előlünk a többlépcsős kiválasztás teljes bonyolultságát. Három lépcsős, rétegzett kiválasztás esetén például a szórásnégyzetnek hat vagy akár több komponense is lehet. Ezt a sok komponenst azonban csak ritkán számítják ki, főképp arra a sok változóra vonatkozóan, amelyre a legtöbb reprezentatív megfigyelésben szükség van. Ennek többféle oka is van. Először is a munka nagyon bonyolult és erőforrás-igényes lenne. A második szempont ennél sokkal fontosabb, jelesül az, hogy a sok komponens elkülönítésével nagyon bizonytalan, többnyire használhatatlan eredményeket kapnánk. Harmadszor, túl nehéz lenne sok változó esetén értelmezni és publikálni a sok komponenst.

II.1.7. Modellek

Sokféle más modell is létezik, amely nem a deft és a roh alkalmazásán alapul. Alább a relatív szórás (cv ($\bar{Y}$) = s ($\bar{Y}$) / $\bar{Y}$), más néven a variációs együttható alkalmazását mutatom be. Ha föltesszük, hogy ez konstans, akkor az $s(\bar{Y}_d) = \bar{Y}_d * s(\bar{Y}_c) / \bar{Y}_c$ összefüggés segítségével becsült átlagok előzőleg már kiszámított szórásából további átlagok szórását lehet meghatározni. Ez a modell kiküszöböli a mértékegységtől való függést, és csupán az átlagoktól és azok szórásától (végső soron az elemenkénti szórástól) függ. A modellt sikeresen használták olyan pozitív változók esetén, amelyek a magasabb értékek irányában ferde eloszlást követtek (Hansen és Hurwitz 1953). Ismerünk azonban sikertelen alkalmazásokról tudósító beszámolókat is.

III. A mintavételi hiba mérhetősége

"A mérhetőség azt jelenti, hogy olyan mintavételi tervvel van dolgunk, amely lehetővé teszi, hogy a minta alapján érvényes becsléseket vagy közelítéseket számítsunk ki a mintavételtől függő ingadozások nagyságára." (Kish 1965: 23. oldal).

A valószínűségi minták tervezésével kapcsolatban négy szempontot kell hangsúlyozni:

1. A hibabecslés kiszámítását a minta adatainak ingadozásaira kell alapozni. A reprezentatív megfigyelések művelői csoportos kiválasztás esetén nem járhatnak el úgy, mintha egyszerű véletlen mintával lenne dolguk. Az eltérést a deft[2] hidalja át. Akik kétségbe vonják ezt a szoros összefüggést, szükségszerűen modell-függő szemléletűek.
2. Az érvényes hibabecslések alapját a randomizált ismétlések jelentik. A hibaszámításnak tükröznie kell a vizsgálati terv szerint randomizált egységeket. A hiba becslése során számolni kell a csoportos kiválasztással és a rétegzéssel. Az elsőrendű statisztikákat az egyes mintaelemek kiválasztási valószínűségének ismeretében ki lehet számítani. A mintavételi ingadozás másodrendű mértékeit befolyásolják az elempárok együttes kiválasztásának valószínűségei, ezek pedig a mintavételi terv bonyolultságától függnek.
3. Ha az érvényes becslések meghatározása gyakorlati nehézségekbe ütközik, akkor lehet jó közelítő megoldásokat alkalmazni. Ennek megfelelően a számítások modell-függőek lesznek.
4. A mintától függő ingadozásokról és a mintavételi hibáról van szó, nemcsak a szórásnégyzetről, azért, hogy utaljak a becslés szórására, azaz az átlagos négyzetes hibára, továbbá a mintavételi terv hatására, a relatív szórásra, a konfidencia intervallumra és a bizonytalanság más valószínűségi intervallumaira.

III.1. Gyakorlati követelmények

Viszonylag kisszámú gyakorlati követelményt kell teljesíteni egy mintavételi tervnek, hogy a mintavételi hiba mérhető legyen:

1. A minta minden rétegében legalább két mintavételi egység kell, hogy legyen ahhoz, hogy a szórásnégyzetet becsülni tudjuk.
2. A mintavételi hibák kielégítő pontosságához legalább 30-as szabadságfokra van szükség. Ha az elsődleges kiválasztás során minden rétegből két egységet választunk ki, a teljes mintában 2*30 egységre van szükség, mert minden egyes réteg egy szabadságfokot jelent.
3. A minta minden elemére vonatkozóan meg kell adni a réteg és az elsődleges mintavételi egység azonosítóját, különben a mintavételi hiba nem becsülhető korrekt módon.
4. Az előző pont követelménye elégséges az elsődleges kiválasztási egységektől (klaszterek) függő ingadozások becslésére. Ez előnyös a

többlépcsős kiválasztás szempontjából, mert az elsődleges kiválasztást követő lépcsőket nem kell azonosítani a minta adatállományában.

5. Az elsődleges kiválasztást követő mintavételi lépcsők azonosítására csak akkor van szükség, ha a szórásnégyzetnek az ezekhez tartozó komponenseit is meg akarjuk határozni. Erre ritkán van szükség, mert egyrészt ez a számítás nagyon bonyolult, másrészt a komponensek meglehetősen instabilok. Már az első kiválasztásból származó komponens is instabil lenne, mert az elsődleges mintavételi egységek száma rendszerint kicsi, és a stabilitás hiánya öröklődne a következő lépcsőkben. A szórásnégyzet komponensei hasznosak lehetnek jövőbeni minták tervezésénél, de a mintából származó eredmények és a levonható következtetések szempontjából nincs rájuk szükség.
6. A mérhető minták gyakorlati kezelhetősége érdekében fel kell adnunk a merev szabályokat. Először is nem kell ragaszkodnunk a szórásnégyzet torzítatlan becsléséhez. Érjük be az átlagos négyzetes hibával, feltéve, hogy a torzítás mértéke tűréshatáron belül van. Másodszor pedig, mérhető mintánk nem lesz megfelelő minden becslési eljárás szempontjából, vannak ugyanis olyan becslési eljárások, amelyeknél egyetlen mintavételi terv mellett sem lehet a hibát elfogadhatóan becsülni. Olyan gyakorlatias definícióra van szükségünk, amelynél a mintavételi terv a leggyakrabban alkalmazott becslések (átlag, lineáris becslés) mellett szavatolja a mérhetőséget.

III.2. A megértést segítő néhány példa

1. Tekintsünk egy olyan mintát, amely egyetlen csoportból áll. Ez a minta nem mérhető, mert bármekkora is a csoporton belüli szórás a személyek között, ez nem tükrözheti azt az ingadozást, amely a vizsgálni kívánt sokaságban a csoportok (mint mintavételi egységek) között van.
2. Ha már van két csoportunk, akkor ezt az előzőek szerint mérhetőnek tekintjük, mivel a mintából egy torzítatlan becslést kaphatunk a szórásnégyzetre. Ez a becslés azonban annyira bizonytalan, hogy gyakorlatilag semmire sem használható. A mérhetőség fogalmával összefüggésben ezért az érvényes becslésnek maga után kell vonnia a használható becslés fogalmát. Így a hasznos, az érvényes és a mérhető fogalmak határai elmosódnak.
3. Legyen a független kiválasztások szám k=4, és legyen szó egymást átfedő mintákról. Hármas szabadságfok mellett olyan szórásnégyzeteket kapunk, amelyek a legtöbb esetben használhatatlanok. A kilences szabadságfok

már határesetet képvisel, de összevonásra még itt is szükség van (Kish 1965).

4. Sok olyan jó minta van, amely rétegenként csupán egy elsődleges mintavételi egységet tartalmaz. A rétegeket páronként összevonva (collapsed strata) biztosíthatóak a szórásnégyzet számításához szükséges különbségek. Ezzel az eljárással a szórásnégyzetet túlbecsüljük, de csak kis mértékben (Cochran 1977).
5. A szisztematikus mintavétel olyan problémához vezet, amely megfelelően kezelhető a rétegek összevonásával, úgy, hogy a szomszédos egységekből képzett párokkal azonosítjuk a rétegeket. Ebben az esetben a teljes mintát meghatározza a legelső véletlen szám. Ekkor olyan valószínűségi mintával van dolgunk, amely nem mérhető. A szórásnégyzet becslése így a szomszédos rétegeken belüli véletlenszerűség modelljétől függ.
6. A mérhetőségre vonatkozó megjegyzések az átlagok és összehasonlítások többségére érvényesek. Bonyolult statisztikákra is kiterjeszthetők, ha az ismételt részminták módszereihez folyamodunk (bootstrap, jackknife) még akkor is, ha semmiféle képletünk sincs a szórásnégyzet becslésére.
7. Gyakran előfordul, hogy mintákat nem mérhetőnek nyilvánítanak pusztán azért, mert elmulasztották az egyes megfigyelésekhez tartozó réteg, illetve elsődleges mintavételi egység azonosítóinak rögzítését.
8. Ha k számú ismétlés áll rendelkezésünkre valamilyen nem valószínűségi (pl. szakértői, kvóta) mintából, az átlagok körül lehet szórásnégyzet értéket számítani. Azonban a sokaságbeli Y átlag és y várható értéke között ebben az esetben van egy ismeretlen eltérés, ez a modell nem mérhető.

Irodalom

ALWIN, D. (1991): "Research on Survey Quality." *Sociological Methods and Research.* 20: 3–29.

American Association for Public Opinion Research (2000): Standard Definitions: Final Dispositions of Case Codes and Outcome Rates for Surveys. *Ann Arbor, MI: AAPOR.*

American Association for Public Opinion Research (2000): Standard Definitions: Final Dispositions of Case Codes and Outcome Rates for Surveys. Ann Arbor, MI: AAPOR.

ANDERSEN, R., KASPER, J., FRANKEL, M., and Associates (1979): *Total Survey Error—Applications to Improve Health Surveys.* San Francisco, CA: JOSSEY-BASS.

ANDERSSON, C., Lindstrom, H., and Lyberg, L. (1997): "Quality Declaration at Statistics Sweden." *Seminar on Statistical Methodology in the Public Service.*

Washington, DC: U.S. OFFICE OF MANAGEMENT AND BUDGET (STATISTICAL POLICY WORKING PAPER 26). 131-144.

ATROSTIC, B. K. and BURT, G. (1999): "Household Nonresponse: What We have Learned and a Framework for the Future." *Seminar on Interagency Coordination and Cooperation*. Washington, DC: U.S. OFFICE OF MANAGEMENT AND BUDGET (STATISTICAL POLICY WORKING PAPER 28). 153–180.

BAILAR, B. (1997): "The Federal Committee on Statistical Methodology." *Proceedings of the Section on Government Statistics and Section on Social Statistics.* ALEXANDRIA, VA: AMERICAN STATISTICAL ASSOCIATION. 137-140.

BAILAR, B. June 2, (1987): "Policy on Standards and Review of Census Bureau Publications." U.S. Bureau of the Census memorandum.

BAILAR, B. and BIEMER, P. (1984): "Some Methods for Evaluating Nonsampling Error in Household Censuses and Surveys." In P.S.R.S RAO and J. SEDRANSK (eds.), *W.G. Cochran's Impact on Statistics.* New York: JOHN WILEY & SONS. 253–274.

BRACKSTONE, G. (1999):. "Managing Data Quality in a Statistical Agency." *Survey Methodology.* 25(2): 139-149.

BRICK, J. M., CAHALAN, M., GRAY, L., and SEVERYNSE, J. (1994): *A Study of Selected Nonsampling Errors in the 1991 Survey of Recent College Graduates.* Washington, DC: U.S. DEPARTMENT OF EDUCATION, NATIONAL CENTER FOR EDUCATION STATISTICS (Technical Report NCES 95–640).

BROOKS, C. A. and BAILAR, B. A. (1978): *An Error Profile: Employment as Measured by the Current Population Survey.* Washington, DC: U.S. OFFICE OF MANAGEMENT AND BUDGET (STATISTICAL POLICY WORKING PAPER 3).

CHAKRABARTY, R.P. and TORRES, G. (1996): *American Housing Survey: A Quality Profile*. Washington, DC: U.S. DEPARTMENT OF HOUSING AND URBAN DEVELOPMENT AND U.S. DEPARTMENT OF COMMERCE

COCHRAN, W. (1977): *Sampling Techniques*. New York: JOHN WILEY & SONS.

CODER, J. and SCOON-ROGERS, L. (1996): *Evaluating the Quality of Income Data Collected in the Annual Supplement to the March Current Population Survey and the Survey of Income and Program Participation.* Washington, DC: U.S. BUREAU OF THE CENSUS (WORKING PAPER 96–04).

COLLINS, M. and SYKES, W. (1999): "Extending the Definition of Survey Quality." *Journal of Official Statistics.* 15(1): 57-66.

Council of American Survey Research Organizations (1982): *On the Definitions of Response Rates.* Port Jefferson, NY.

Federal Committee on Statistical Methodology (1988): *Quality in Establishment Surveys.* Washington, DC: U.S. Office of Management and Budget (Statistical Working Paper 15).

GIESBRECHT, L.G. (1996): *Coverage Bias in Various List-Assisted RDD Sample Designs*. Paper presented at the meeting of the American Association of Public Opinion Research.

GONZALEZ, M., KASPRZYK, D., and SCHEUREN, F. (1995): "Exploring Nonresponse in U.S. Federal Surveys." Seminar on New Directions in Statistical Methodology. Washington, DC: U.S. OFFICE OF MANAGEMENT AND BUDGET (STATISTICAL POLICY WORKING PAPER 23). 603–624.

GONZALEZ, M. E., KASPRZYK, D., and SCHEUREN, F. (1994): "Nonresponse in Federal Surveys: An Exploratory Study." *AmstatNews* 208. Alexandria, VA: AMERICAN STATISTICAL ASSOCIATION.

GONZALEZ, M. E., OGUS, J. L., SHAPIRO, G., and TEPPING, B. J. (1975): "Standards for Discussion and Presentation of Errors in Survey and Census Data." *Journal of the American Statistical Association.* 70(351)(II): 5-23.

GROVES, R. M. (1989): *Survey Errors and Survey Costs*. New York: JOHN WILEY & SONS.

GROVES, R. M., FOWLER, F. J., LEPKOWSKI, J. M. (2004): *Survey Methodology*. New York: JOHN WILEY & SONS.

GROVES, R. M. and Couper, M. P. (1998): *Nonresponse in Household Interview Surveys*. New York: JOHN WILEY & SONS.

GROVES, R. and MAGILAVY, L. (1984): "An Experimental Measurement of Total Survey Error." *Proceedings of the Section on Survey Research Methods.* Alexandria, VA: AMERICAN STATISTICAL ASSOCIATION. 698–703.

HANSEN, M., HURWITZ, W., and MADOW, W. (1953): *Sample Survey and Methods and Theory*, *Vols. 1 and 2*. New York: JOHN WILEY & SONS.

HANSEN, M. H., HURWITZ, W. N., and BERSHAD, A. (1961): "Measurement Errors in Censuses and Surveys." *Bulletin of the International Statistical Institute.* 38: 359–374.

INGELS, S. J. (1996): Sample Exclusion in NELS:88, Characteristics of Base Year Ineligible Students: Changes in Eligibility Status after Four Years. Washington, DC: U.S. Department of Education, National Center for EDUCATION STATISTICS (NCES 96–723).

JABINE, T. (1991): "The SIPP Quality Profile." *Seminar on the Quality of Federal Data, Part 1 of 3*. Washington, DC: U.S. OFFICE OF MANAGEMENT AND BUDGET (STATISTICAL POLICY WORKING PAPER 20). 19–28.

KALTON, G., WINGLEE, M., KRAWCHUK, S., and Levine, D. (2000): *Quality Profile for SASS: Rounds 1–3: 1987–1995*. Washington, DC: U.S. DEPARTMENT OF EDUCATION, NATIONAL CENTER FOR EDUCATION STATISTICS (NCES 2000–308).

KIM, K., LOOMIS, L., COLLINS, M., and CHANDLER, K. (1996): *Comparison of Estimates from the 1995 National Household Education Survey.* Washington, DC: U.S. Department of Education, National Center for Education Statistics (Working Paper 96–30).

KISH, L. (1965): *Survey Sampling.* New York: JOHN WILEY & SONS.

KISH, L. (2003): *Selected Papers.* Hoboken: JOHN WILEY & SONS.

KISH L. (1989): Kutatások statisztikai tervezése, Budapest: STATISZTIKAI KIADÓ VÁLLALAT.

KISH, L. and FRANKEL, M., L. (1974): "Inference from complex samples" JRSS (B), 36, 1 - 37.

KYDONIEFS, L. and STANLEY, J. (1999): "Establishment Nonresponse: Revisiting the Issues and Looking into the Future." *Seminar on Interagency Coordination and Cooperation*. Washington, DC: U.S. Office of Management and Budget (STATISTICAL POLICY WORKING PAPER 28). 181–227.

LEPKOWSKI, J. (1989): "Treatment of Wave Nonresponse in Panel Surveys." In D. KASPRZYK, G. DUNCAN, G. KALTON, and M.P. SINGH (eds.), *Panel Surveys*. New York: JOHN WILEY & SONS. 348–374.

LESSLER, J. T. and KALSBEEK, W. D. (1992): *Nonsampling Error in Surveys.* New York: JOHN WILEY & SONS.

LINACRE, S. and TREWIN, D. (1989): "Evaluation of Errors and Appropriate Resource Allocation in Economic Collections." *Proceedings of the Annual Research Conference,* Washington, DC: U.S. BUREAU OF THE CENSUS. 197-209.

LYBERG, L., BIEMER, P., COLLINS, M., deLeeuw E., Dippo, C., Schwarz, N. and Trewin, D. (eds.) (1997): *Survey Measurement and Process Quality.* New York: JOHN WILEY & SONS.

MADOW, W., NISSELSON, H., and OLKIN, I. 1983. *Incomplete Data in Sample Surveys*. New York: ACADEMIC PRESS.

MEIER. F. and MOORE, T. (1999): "The Effect of Screening on Coverage in the National Health Interview Survey." *Proceedings of the Section on Survey Research Methods.* Alexandria, VA: AMERICAN STATISTICAL ASSOCIATION. 566–569.

MONTAQUILA, J. and BRICK, J. M. (1997): *Unit and Item Response Rates, Weighting, and Imputation Procedures in the 1996 National Household Education Survey*. Washington, DC: U.S. DEPARTMENT OF EDUCATION, NATIONAL CENTER FOR EDUCATION STATISTICS (Working Paper No. 97–40).

MORGANSTEIN, D. and MARKER, D. (1997): "Continuous Quality Improvement in Statistical Agencies." In L. LYBERG, P. BIEMER, M. COLLINS, E. deLeeuw, C. DIPPO, N. SCHWARZ, and D. TREWIN (eds.), *Survey Measurement and Process Quality.* New York: JOHN WILEY & SONS. 475500.

MORIARITY, C. and ELLIS, Y. (1990): "Documentation of the 1988 Dress Rehearsal Post-Enumeration Survey Estimation Process." STSD 1988 Dress Rehearsal Memorandum #V-20. Washington, DC: U.S. BUREAU OF THE CENSUS.

MULRY, M. and SPENCER, B. (1990): "Total Error in Post Enumeration Survey (PES) Estimates of Population: The Dress Rehearsal Census of 1988." *Proceedings of the Census Bureau Annual Research Conference.* Washington, DC: U.S. BUREAU OF THE CENSUS. 326–359.

National Center for Health Statistics (2000): "Design and Estimation for the National Health Interview Survey: 1995–2004." *Vital and Health Statistics.* Washington, DC: PUBLIC HEALTH SERVICE. 2(130).

Nolin, M. J., Collins, M. A., Vaden-Kiernan, N., Davies, E., and Chandler, K. (1997): *Comparison of Estimates in the 1996 National Household Education Survey.* Washington, DC: U.S. Department of Education, National Center for Education Statistics (Working Paper 97–28).

RAO, J. N. K., PLATEK, R., SARNDAL, C. E. (1986): Small Area Statistics: An International Symposium. WILEY INTERSCIENCE, New York.

SARNDAL, C., SWENSSON, B, and WRETMAN, J. (1992): *Model Assisted Survey Sampling.* New York: SPRINGER-VERLAG.

SIPP Quality Profile (1998): SIPP Working Paper, Number 230, 3rd Edition U.S. Department of Commerce Bureau of the Census

SMITH, T. (2002): "Developing Nonresponse Standards." In R. Groves, (ed.), *Survey Nonresponse*. New York: JOHN WILEY & SONS.

SPENCER, B., FRANKEL, M., INGELS, S., RASINSKI, K, and TOURANGEAU, R. (1990): *National Education Longitudinal Study of 1988: Base Year Sample Design Report*. Washington, DC: U.S. DEPARTMENT OF EDUCATION, NATIONAL CENTER FOR EDUCATION STATISTICS (NCES 90–463).

Statistics Canada (1998): *Statistics Canada Quality Guidelines.* Ottawa, Canada.

Statistics Canada (1992): Policy on Informing Users of Data Quality and Methodology *Ottawa, Canada.*

Survey: Design and Methodology (2002): Technical Paper 63. Washington, DC.

TUCKER, C. and HARRIS-KOJETIN, B. A. August (1998): "The Impact of Nonresponse on the Unemployment Rate in the Current Population Survey (CPS). In A. KOCH and R. PORST (eds.), *Nonresponse in Survey Research: Proceedings of the Eighth International Workshop on Household Survey Nonresponse.* Mannheim, Germany: ZUMA. 45–54.

United Kingdom Government Statistical Service (1997): *Statistical Quality Checklist.* London: U.K. OFFICE FOR NATIONAL STATISTICS.

United Nations (1964): *Recommendations for the Preparation of Sample Survey Reports (Provisional Issue).* Statistical Papers, Series C, ST/STAT/SER.C/1/Rev.2. New York: UNITED NATIONS.

U. S. Bureau of the Census and U. S. Bureau of Labor Statistics (2000): *The Current Population*

WOLTER, K. (1985): *Introduction to Variance Estimation.* New York: SPRINGER-VERLAG.

WOLTMAN, H. and JOHNSON, R. (1989): "A Total Error Model for the 1990 Census." *Proceedings of the Section on Survey Research Methods.* Alexandria, VA: AMERICAN STATISTICAL ASSOCIATION. 522–527.

WRIGHT, T. and TSAO, H.J. (1983): "A Frame on Frames: An Annotated Bibliography." In T. Wright (ed.), *Statistical Methods and the Improvement of Data Quality.* New York: ACADEMIC PRESS. 25–72.

ZARKOVICH, S. (1966): *Quality of Statistical Data.* Food and Agricultural Organization of the United Nations: Rome, Italy.

Kállai Gyöngyi

"A normalitás tébolya" avagy "Deviancia és fejlődés a 21. században"

A „normalitás" illetve „deviancia" kérdéskörét a társadalom fejlődési-, változási-, adaptációs kényszerének perspektívájából szeretném ezen írás korlátait figyelembe véve körbejárni. Gondolataimra főként Foucault, Gurevics, Ludassy, M., Mead, Tengelyi,L., írásai, valamint néhány a témához kötődő tudományos munka - nagyrészt Csepeli Gy., Durkheim, Merton, Csíkszentmihályi publikációi- voltak megtermékenyítő hatással. A „National Geographic" 2010. márciusi számában megjelent két tudományos publikáció pedig tálcán kínált lehetőséget arra, hogy témám kibontásánál konkrét, empirikus kutatásból származó megfigyeléseket használhassak fel érvelésem, gondolatmenetem alátámasztására. M. Finkel írása egy ma még életképes, ám rövidesen létéért küzdeni kénytelen kelet-afrikai törzs, a hadzák életét mutatja be érzékletes pontossággal, M. Jacobson pedig Szingapúrról írja meghökkentő tényekkel alátámasztott cikkét.

Tisztában vagyok a probléma komplexitásával, így célom a téma csupán néhány lehetséges vetületének olyan módon történő érintése, amely inspirálólag hathat a további elmélyülésre, esetleg újabb kutatásokra ösztönözve az érdeklődőt. A munkát tehát gondolatébresztőnek, vitaindítónak szánom.
Umberto Maturana szavaival invitálom intellektuális utazásra az olvasót;

„Ne erőltesd rám a tudásodat,
magam akarom felfedezni az ismeretlent, s a saját tudásom forrására lelni.
Hagyd, hogy az ismert felszabadítson, ne leláncoljon.
Induljunk, tarts velem…."

I. Deviancia és fejlődés a 21. században

I.1. Normakövetés vagy Deviancia?

Gehlen (1976) úgy jellemzi az embert, mint aki puszta létezésében feladatot talál, létezése a tulajdon feladatává és művévé válik. Úgy véli, már az is jelentős teljesítmény részéről, hogy még a következő évben, életben legyen, s ennek érdekében saját erőforrásait, képességeit kell mozgósítania. Csepeli György (2006) hangsúlyozza, hogy az emberi nem egyedeinek genetikailag

adott egyéni jellege csak lehetőség, melynek kiaknázásához megfelelő társadalmi körülmények szükségesek. Az ember, mint társas lény tehát csak egy meghatározott rendszer szerint működő csoportban, társadalomban töltheti be feladatát.

Ha mindezt Giddens (1995) társadalom definíciójára vetítjük, elmondhatjuk, hogy minden társadalom feladata és célja - függetlenül annak méretétől, fejlettségi szintjétől -, olyan viszonyrendszer megteremtése, olyan társadalmi keretek kialakítása kell legyen, mely biztosítja egyes tagjai és az egész közösség számára a létfenntartást, az adott társadalom fenntartható fejlődését. Mindehhez viszont elengedhetetlen az adaptációs képességek és készségek egyéni - és kollektív szinten történő folyamatos fejlesztése, másként az állandóan változó környezetből a közösség felé érkező kihívások nem lennének sikeresen kezelhetőek.

Ha elfogadjuk azt az ideát miszerint "*az emberi nem egyedeinek genetikailag adott egyéni jellegében a történelmi változások alapját képező társas-társadalmi viszonyok lényegi alakító tényezőjét kell látnunk*...." (Csepeli 2006:152), akkor az imént megfogalmazott társadalmi szerep konkrét felelősére is rátaláltunk, aki nem más, mint az ember, aki tehát aktív szerepet játszik az adott társadalom formálásában, így felelősség is terheli annak jelenéért és a jövőért. Ebből következően nem túlzás azt állítani, hogy *mindennel,* amit egy társadalom tagjaiként teszünk vagy nem teszünk, a közösség életének a jelenét és a jövőjét formáljuk. Aktív és passzív választásaink a döntéseinkben érhetők leginkább tetten közvetlenül, melyek kommunikációnkban, cselekvéseinkben manifesztálódnak. Döntéseink meghozatalában a jogi és erkölcsi normák segítenek, ezek használnak iránytűként a „jó" és a „rossz" térképén a közösség más tagjai által is helyesként definiált út kiválasztásában. Az erről az útról való letérés már devianciának számít, ahogy ezt a szó latin eredete is érzékletesen illusztrálja: *„deviatio"*, "*az útról való letérés*" (ISZGY 2010).

Amíg azzal maximálisan egyetértek, hogy normák nélkül egyetlen társadalom sem működhet olajozottan - ezek szolgálnak a közösség harmonikus együttélésének alapjaiként (KTNYE 2010) -, azt is gondolom, hogy a normák elsősorban a „status quo", a „fennálló állapot" konzerválását és nem elsősorban a változások előidézését szolgálják. A „jelen állapot" fenntartására való törekvés pedig csupán addig lehet létjogosult, amíg a körülmények nem késztetik változásra az embert, a közösséget, a társadalmat.

A társadalom és ember viszonyát, az ember társadalomban betöltött szerepét a fenti fejtegetések mentén tovább gondolva felmerül a kérdés, hogy *mennyiben segíti elő vagy gátolja a normakövető magatartás azt, hogy a*

társadalom betölthesse egyik legfőbb funkcióját, biztosítani tudja a közösség életben maradásához szükséges adaptációs potenciálnak a folyamatos fejlesztését egyéni és kollektív szinten, s mindennek eredményeként képes legyen biztosítani a társadalom fennmaradásához szükséges feltételeket, felkínálni a fenntartható fejlődéshez szükséges lehetőségeket és kereteket.
(Ez utóbbi értelmezéséhez javaslom elfogadni a definíciót, mely olyan folyamatként írja le a fenntartható fejlődést, mely „kielégíti a jelen igényeit anélkül, hogy csökkentené a jövendő generációk képességét, hogy kielégítsék a saját igényeiket." (Bruntland-jelentés, ENSZ,1984Inhttp://www.uzletietika.hu/index.php?page=szotar&c=f)

Adódik tehát a kérdés; mennyiben ideális a tökéletes normakövetés, illetve mennyiben egészséges vagy káros a zéró „deviancia-tolerancia" rohamosan változó világunk, a 21. század kontextusában? Másként fogalmazva, elfogadhatjuk-e feltétel nélkül, hogy a normakövető magatartás az elvárható és a célravezető a deviáns, normaszegő magatartással szemben egy adott közösség kontextusában akkor, ha valóban cél az adott társadalmi közösség életképességének és hosszú távú létének biztosítása? Szintén felmerül, hogy a normakövetésnek vagy a normaszegésnek van-e arányában nagyobb létjogosultsága bizonyos környezeti, makrokontextuális viszonyok közepette ? Esetleg meghatározható-e egy ideális vagy optimális arány a normákhoz való viszonyulás tekintetében adott körülmények fennállása esetén?

I.2. Normakövetés a modern kor kontextusában

Lassan száz éve már, hogy Schumpeter (1935) utalt arra, a gazdasági események alakulását nem annyira a tőke és a munka határozza meg, sokkal inkább egy harmadik tényező: az innováció. Közelítve az időben, a berlini fal 1989-es lerombolásától szokták számítani társadalomkutatók annak a korszaknak a kezdetét, amelytől "információ-, és tudás-alapú" társadalmakról beszélhetünk, ahol az adaptáció, a változás üteméhez való alkalmazkodás, az ehhez szükséges innovatív kapacitás egyéni és kollektív szinten, a modern társadalom elsődleges sikerkritériumaivá váltak. A „felgyorsulás" elsődleges okát T. Friedman (2005) és követői elsősorban a „határtalansággal", az információ és tudás „akadályok nélküli" áramlásával s minden ehhez kapcsolódó gazdasági, társadalmi változással magyarázzák.

Talán soha nem volt a közösségeknek nagyobb szükségük olyanfajta készültségre, mely képessé teszi őket arra, hogy időben érzékeljék és megértsék az őket körülvevő ú.n. „tranzakcionális" és „kontextuális" környezet

az üzeneteit, változásait, ugyanakkor készek és képesek legyenek az ez által a bonyolult viszonyrendszer által diktált, folyamatosan változó kihívások sokaságának megfelelni, mint napjainkban; korunk jellemző kihívásait a jövőkutató K.v.d. Heijden (2005) fejtegeti, a társadalomkutatók és gyakorló közgazdászok elismerését kiváltó „Scenario"-s című munkájában.

Egy a korábbihoz képest felgyorsult világban, ahol a változási/változtatási képesség - és készség tűnik az egyik legfontosabb „felkészültségi" dimenziónak, igen egyértelműen felvetődik, hogy - bár bizonyos szintű normakonformitás mindenképpen kívánatos -, a túlzott normakövetés nem vezethet a szükséges készségek kialakulásához. Különösen relevánsnak tartom ezt a felvetést a 21. század elejét jellemző gyorsan változó, rendkívüli bizonytalanságokkal és válságokkal terhelt világában, ahol kulcskérdéssé válik a közösségek szereplői számára egyéni - és csoportos szinten egyaránt az adaptációs potenciál folyamatos fejlesztése. Olyan egyéni -, és kollektív szinten kialakuló képességek és készségek kifejlődésére gondolok – az evolúciós pszichológia adaptáció-fogalmának analógiájára -, mely a közösség szintjén teszi lehetővé a kollektív alkalmazkodást, az adaptív válaszok megszületésének lehetőségét az eredeti környezetben felmerülő tartós, visszatérő kihívásokra és problémákra. Úgy vélem, ennek hiányában a közösség jövője veszélybe kerül, inkább előbb, mint később. A modern kor gazdasági-társadalmi makrokörnyezetének elemzése témánk szempontjából alapvető fontossággal bír, így a későbbiekben többször visszatérünk még a szakirodalomban fellelhető elemzésekre. Az eddigi kitekintések és a témával kapcsolatos személyes állásfoglalásom feltárását követően azonban itt az ideje intellektuális utazásunkat valódi élményszerzéssel felváltani és kiszállva a „terepre", betekinteni annak a két rendkívül izgalmas, a jelenkori „mainstream" társadalmaktól önmagukban is alaposan eltérő, „formabontó" társadalmak mindennapjaiba, melyeket érzékletes pontossággal mutat be a két társadalomkutató Finkel és Jacobson.

Keljünk hát útra, s először vegyük célba az Afrika keleti részén fekvő, tanzániai Hadza földet! (Finkel, M. 2010).[1]

„Kistestű antilopokat darabolnak a férfiak egy kunyhó mellett. Míg a férfiak vadásznak a nők majomkenyérfa-terméseket törnek a gyümölcs savanykás húsáért." A hadzák földjén járunk, a kelet-afrikai Tanzániában, a sekély sós vizű Eyasi-tavat körülölelő síksgágon. A hadzák, egy a mai napig is kb. 1000 lelket számláló törzs, már régóta földművelő népek szomszédságában él, a

[1]Az alább következő szöveg kivonat Finkel, M. (2010). Az utolsó vadászok című cikkéből NationalGeographic, Magyarország 8. évfolyam, 3.szám, 32-53

törzs negyede azonban mégis kizárólag vadászó-gyűjtögető életmódot folytat. A genetikai vizsgálatok tanulsága szerint az emberiség családfájának egyik legősibb, akár százezer évnél régebbi ágát képviselhetik. Állandó lakhelyük nincs, folyamatosan vándorolnak egy korábban tízezer négyzetkilométeres szabad területen, mely mára 2500 négyzetkilométeres területté zsugorodott a környező farmok és legelők terjeszkedése miatt. Táborukat havonta költöztetik át, amikor a környéken már fogytán van az élelem, vagy súlyos betegség, haláleset történt. Olykor hónapokig nem tisztálkodnak, szégyenkezés nélkül böfögnek, szellentenek, meztelenül rohangálnak a fák között. „Tanzániában egyesek a modernizálódó ország *szégyenének* tekintik őket".

A földterület melyen élnek tele van veszélyekkel – oroszlánokkal, leopárdokkal, hiénákkal –, ugyanakkor az élet reményével. A hadzák életformája azt a körülbelül tízezer éve letűnt világot idézi, amely a földművelés előtti állapotokat jellemzi az emberiség történelmében. Mindent tudnak saját világukról, ez életben maradásuk záloga. Semmit sem tudnak viszont a külvilágról (nem tudják, hol van Tanzánia, vagy Afrika a térképen, nem ismerik Tanzánia első emberének nevét).

A hadzák számára az idő „képlékeny", nem számít igazán. Az éveket, hónapokat, heteket, napokat nem tartják számon. Nincs is szavuk mely a négynél nagyobb egységet jelölné. Napi 4-6 órát töltenek munkával, azaz az élelem megszerzésével, marad bőven idejük a pihenésre is. Alszanak, ha elálmosodnak. A hadzák között is vannak éjjeli bagoly típusok: ők a nappali hőségben szunyókálnak és éjjelente éberek.

Szerény életmódjuknak köszönhetően nem hagynak nagyobb ökológiai lábnyomot maguk után, mint a sajátjuk. A hadzáknak nincs tulajdonuk, személyes holmijuk elfér egy batyuba csavarva. Talán ez az oka annak is, hogy nem is háborúskodnak – ha nincs magántulajdon, miért tennék? – és soha nem népesítették be annyira területeiket, hogy nagyobb járvány üthesse föl a fejét. A vitákat többnyire úgy oldják meg, hogy a szemben álló felek másik táborba költöznek.

A független és szabad hadza nők szabadon választják vagy hagyják el párjukat. A nemi szerepek markánsan elkülönülnek, nincs alá és fölérendeltségi viszony. Házassági szertartásra nincs szükségük. „Ha egy pár tagjai ugyanannál a tűznél alszanak egy ideig, házasoknak számítanak".

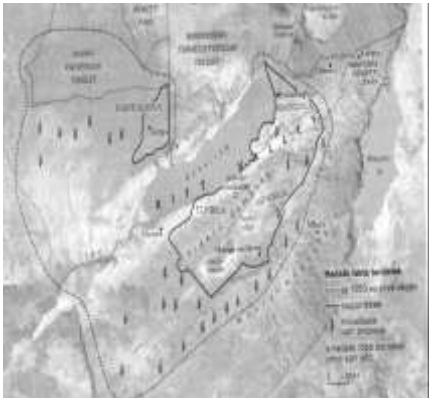
Választott vezetőik nincsenek. A tábort rendszerint egy idősebb férfiról nevezik el, de ez semmilyen hatalommal nem jár. „Az egyéni szabadság a hadza társadalom talpköve: egyetlen felnőtt sem uralkodhat a társai fölött,és nem birtokolhat többet, merthogy egyáltalán nincs vagyonuk. A társadalmi

kötelezettségük sem sok; nem ülnek születésnapot, vallási ünnepeket vagy más évfordulókat".

A nők a bozótban szülnek, minden ötödik gyermek meghal élete első évében. Temetési szertartást akkor sem rendeznek az elhunytaknak, ha egész életüket együtt élték le."Gödröt ásnak, elföldelik a testet, maroknyi gallyat szórnak a sírra és azután már ballagnak is tovább...." .

A népességrobbanás hatására a környező települések lakói kezdik elözönleni a hadzák lakta zord és embert próbáló életkörülményekkel nehezített területeket. A békés hadza nép pedig harc helyett szedi a sátorfáját és tovább áll. Az elmúlt száz évben a hadzák elvesztették területeik kilenctizedét. A jövő nem aggasztja őket, ezt meg is fogalmazzák. Egyszerűen nem foglalkoznak a jövővel, a jelenben élnek.

„A páviánevő vademberek" - ahogy Tanzánia szerte utalnak a hadzákra – nem illenek bele többé abba az országimázsba, amelyet a mai Tanzánia politikusai sugallani szeretnének országukról. Kikwete, Tanzánia elnöke szerint pedig „meg kell változtatni a hadzákat". A tervek szerint a hadza gyerekeknek bentlakásos iskolákba kellene járniuk. A hadzák szerint viszont az iskola nem készíti fel őket az életre, nem tanulják meg a túlélés fortélyait. Köszönik, de inkább szabadon és jóllakottan élnek a vadonban, mint a városban.



Ezt követően javaslom, hogy repülőgépre ülve – néhány órányi virtuális utazás után – pillantsunk be az ázsiai kontinens egyik legdinamikusabban fejlődő államába, mely egyben a kontinens legfontosabb ipari központja, bár természeti kincsekben igen szegény. Az minden „utazó" szubjektív megítélésén múlik, hogy *„városállamként"*, *„városálomként"* vagy

„*rémálomként*" értékeli-e a Szingapúrral kapcsolatos benyomásokat (Jacobson, M. 2010).[2]

Már a repülőtéri belépőkártyán olvashatja minden utas a piros betűs intelmet: a drogcsempészet büntetése: HALÁL!. Az olykor Délkelet Ázsia Svájcaként is emlegetett Szingapúrban járunk, a Maláj félsziget déli csücskénél fekvő városállamban, mely 1963-ban vált függetlenné a britektől.

Egy emberöltő elegendő volt ahhoz, hogy a jelenleg 3,7 millió polgárt számláló, Debrecennél másfélszer nagyobb – természeti erőforrásokkal nem rendelkező, soknemzetiségű ország – olajozottan működő sikeres gazdasági-társadalmi formációvá nője ki magát. Az egy főre jutó jövedelme ma meghaladja sok európai országét, egészségügye és oktatása vetekszik a fejlett Nyugatéval, a korrupció ismeretlen a közhivatalokban. Nyomortanyákat nem látni, az utcák tiszták, a családok többsége saját ingatlanjában lakik, az adók méltányosak, a munkanélküliség pedig 3 % körül mozog.

„Hatalmas szomszédjai körében a csöppnyi Szingapúr fennmaradásának egyetlen esélye, ha állandó készültségben él". 2009-ben 11,4 milliárd dollárt költöttek hadi kiadásokra, mellyel a világ legmagasabb GDP arányos hadikiadása az övék (5%). A legtöbb új lakóépület korszerű óvóhellyel épül. Rendőrt, egyenruhást csak elvétve látni Szingapúr utcáin. „A rendőr a fejünkben lakozik"- nyilatkozik találóan egy helybéli.

Az idelátogató mégsem ezt látja meg először, hanem a szédületes pénzügyi fejlődést, a gigantikus építkezéseket, és a mértéktelen fogyasztást észleli elsőként. Itt nincs lopás, erőszak, vallási vagy faji villongások. A nemzetiségek közti harmónia megteremtéséhez nagyban hozzájárult egy 1960-ban született törvény: a kormány szigorú kvótákat szabott a bérházak lakáselosztására, hogy az etnikai csoportok ne tömörülhessenek külön városrészekbe (a törvény másik célja a lakosság ellenőrzése volt). A rágógumit betiltó törvényről is hallott minden ideérkező. A tájékozottabbak tisztában vannak azzal, hogy a cenzúrázás, a sajtószabadság hiánya is része szingapúri létnek. Az már kevésbé köztudott, hogy az ország egész történelme során 4 választott ellenzéki képviselője akadt mindössze. A képviselői helyek meghívásos alapon kerülnek betöltésre.

Szingapúrról az is köztudott, hogy – bár e terület törvényi szintű szabályozására nem került sor – a fiatalokra hihetetlenül erős társadalmi nyomás nehezedik párválasztásukat illetően: az ország szenior vezetőinek sugallatára a „szelektív párválasztás" gyakorlata helyeseltető, ami azt jelenti,

[2]Az alább következő szöveg kivonat Jacobson, M. (2010). Városálom: Szingapúr című cikkéből. *National Geographic, Magyarország 8. évfolyam, 3. szám, 102-115*

hogy az egyetemet végzettek a nemzet nemesítése érdekében kizárólag diplomás párt válasszanak maguknak.

Lee Kuan Yew, a tehetős kínai család sarja – LKY, ahogy a szingapúriak hívják –, az ország „szülőatyja", ő tervezte meg tudományos alapossággal Szingapúrt s lett az ország első miniszterelnöke. „Vett egy adag államelméletet Platóntól, hozzáelegyített némi angolbarát elitizmust, megfűszerezte szilárd gazdasági pragmatizmussal, majd a kemény kéz klasszikus politikájával nyakon öntve megetette népével az egészet." Huszonhat évi kormányzás után fiának adta át a stafétabotot s jelenleg „miniszter-mentorként" veszi ki részét az ország irányításából.

Yew az angolt tette meg hivatalos nyelvvé, befektetőket vonzott az országba, szuper hatékony és korrupciómentes államot hozott létre azzal, hogy a köztisztviselőknek a magánszférával vetekedő jövedelmet adott. A korrupciót vasszigorral üldözte és kiirtotta. „Talán csak Fidel Castro, Nelson Mandela és Robert Mugabe írta át annyira országa krónikáját, mint LKY."

A fantasztikus fejlődés egyik elsődleges oka, hogy egy előre megtervezett és kínosan felügyelt egyensúlyt sikerült kialakítani a szingapúri államgépezetnek a „mézesmadzag és a korbács" között. LKY a következő módon fogalmazza meg vezetői filozófiája magvát: „A társadalom vezetéséhez meg kell érteni az emberi természetet. Én az emberi tulajdonságokat mindig is az állatokéhoz hasonlatosnak tartottam. A konfuciusi elmélet szerint az ember jobbá tehető, jómagam azonban nem vagyok meggyőződve erről. Képezni és fegyelmezni viszont lehet."

Egy helyi megfogalmazásával élve: „Szingapúr olyan, mint egy forró fürdő. Belemerülsz, fölvágod az ereid, s elfolyik az életed. De olyan jó meleg!"

Milyen társadalom az, ahol a légi utaskísérők egyenruhájának jóváhagyása az ország első embereinek feladata? Ellenőrzés, kontroll minden szinten. Milyen társadalom az ahol a frissen meghívott parlamenti képviselő azért veszti el parlamenti székét, mert – előmozdítandó a nyílt párbeszéd ügyét – többször nemmel szavazott a parlamenti törvényhozás munkája során?

Internet megjelenésével megjelennek a bloggerek, akik már szabadon terjesztik véleményüket és nyíltan megkérdőjelezik a *szabadság* és a *biztonság* szembeállítását. Egyre több fiatal követeli szabadabb politikát és a társadalom kisebb fokú ellenőrzését.

V. Sadasivan – újonnan meghívott képviselő! – a következőképpen fogalmaz: „Fájdalom, hogy a kormány foggal-körömmel ragaszkodik a hatalomhoz, és nem akar odafigyelni a neki nem tetsző hangokra. A felelősség megkívánja a kormánytól, hogy lépjen túl a színlelt demokrácián máskülönben

egyre inkább elidegenednek az emberek". LKY, másként látja, s példaként Amerikát és az ottani közbiztonságot hozza fel, válaszul Sadasivan felvetéseire: „...ez túlságosan optimista életszemlélet. Az emberek visszaélnek a szabadsággal."

Mindeközben a népesség gyarapodása ma szinte kizárólag a bevándorlókon múlik. „Fogy a népességünk, a termékenységi ráta alig 1,29. Ez aggasztó adat!" – kesereg a miniszterelnök. „Egy óvszergyártó cég szerint a szingapúri a világ egyik legkevesebbet szeretkező népe lett".

Egy hasonlóan fontos és súlyos kérdés a társadalom szellemi megújulásához kötődik: az egész társadalom rendkívüli módon át van itatva az ú.n. *kiaszú* életérzésével (= „veszítés réme"), a folyamatos versenyszellemmel, így a diákokat már tízéves koruktól rangsorolják a teljesítményük alapján. Ennek ellenére maga a szingapúri kormány is hangot ad abbéli aggodalmának, hogy az „iskolák túlzottan feszes fegyelmezési- és a bevett magoltatási módszerei nemigen segíti elő a korszakalkotó ötletek születését."

Az elemzésnél a témánk szempontjából releváns kérdéskör, a szabálykövetés/normahűség kérdéseinek vizsgálatára szorítkozom, s nem térek ki más, a két társadalom összevetéséből egyébként érdekes – ám témánk szempontjából irreleváns – mintázatot adó jelenségek boncolására. A cél annak vizsgálata lesz, hogy található-e feltehető összefüggés a mindkét közösséget fenyegető külső veszélyek és társadalmuk belső leszabályozottsága, szabály-konformitása, illetve általános normakövetésük mintázata és mértéke között.

Az objektív összehasonlíthatóság miatt – terjedelem, szakmai sztenderdnek, ellenőrzött források, a terepmunka és az elemzések hasonló logikája -, kizárólag a National Geographicban megjelent két cikkben szereplő

adatok szolgálnak elemzésem forrásaként. Módszertani szempontból ezt tartom vállalhatónak, mivel a hadzákról a szingapúrival összevethető strukturájú, értékelhető mennyiségű és minőségű információt más forrásban nem találtam.

II. Közösség és társadalom: hadzák és Szingapúr

Ideáltipikusan kétféle társadalmi mintát különböztethetünk meg. Az egyiket Tönnies „közösösség"-nek, a másikat „társadalomnak" nevezte. *„A társadalmi változást modernizációként felfogva e két társadalmi minta időben egymást követi, anélkül, hogy a rá következő teljesen kiiktatná a megelőzőt."* (Csepeli, 2006:152)

Még időutazást sem kell tennünk, hogy egy azon időpontban tehessünk felfedező utat a Tönnies által definiált két, egymástól csupán pár órányi távolságra levő világba, a hadzák földjére és Szingapúrba.

II.1. A „normális" jelen - Összehasonlító elemzés

II.1.1. Tűz és víz?

Az egyik egy magántulajdon nélküli világ ahol nincs pénz, nincs hivatalos vezető, társadalmi kötelezettségek és szigorú rituálék sincsenek. A környezettel való békés együttélésnek évezredes hagyományai vannak, nem háborúznak, a konfliktusokat békésen oldják meg, s nem hagynak maguk után nagyobb ökológiai lábnyomot, mint a sajátjuk. A másik, a világ egyik leggazdagabb és leginkább prosperáló gazdasága, a fogyasztói társadalom egyik „zászlós hajója". GDP-je jelentős hányadát katonai célokra költi; hatalmas szomszédjai körében a csöppnyi Szingapúr fennmaradásának egyetlen esélye, ha állandó készültségben él (Jacobson 2010).

A hadzáknál az évszázadok óta kialakult olyan íratlan szabályok, erkölcsi normák határozzák meg a társadalmi együttélés mintázatait, melyeket soha senki nem kérdőjelezett meg, s nem is kíván megváltoztatni. Sajátos, archaikus világuk mintázatait tekintve tökéletesen összhangban áll jeles társadalomtudósok megfigyeléseivel, más archaikus közösségekről készült leírásaival (Gurevics 2003.). a sagák személyiségképéről készült munkája kiváló példa erre. A skandináv ember Gurevics szerint nem szakadt el organikus közösségétől, és csakis e közösség tagjaként érthető meg. Tudata

a legcsekélyebb mértékben sem individualisztikus; az egységes egész, vagyis a csoport kategóriáiban gondolkodik. Már-már kívülről, a társadalom szemével vizsgálja önmagát, hiszen a társadalom megítélése alapján képes az ön-definiálásra, saját maga értékelésére. Összehasonlítva a hadzák közösséghez való viszonyát, az óriási hasonlóságot mutat a skandináv archaikus közösségeknél megfigyelttel.

Egy másik munkájában Gurevics így ír: *„A közösségi társadalmakban differenciálatlan a természet és kultúra, egyén és csoport, eszköz és cél viszonya. Az egység jegyében szerveződő közösségi társadalmak tagjainak arcát képletesen vagy ténylegesen maszk mögé rejtették, melynek révén az egyén csak általánosan, az egész csoportra érvényesen mutathatta meg önmagát, és ha nem így tett, akkor kénytelen-kelletlen magára vonta a közösség kirekesztést eredményező, negatív ítéletét."* (1974, in Csepeli, 2006: 152)

Tönnies a Gemeinschaft értelemben vett társadalomban elő embert, a közösséget névtelenül reprezentáló lényegi akarat letéteményeseként jellemzi, akivel szembeállítja a Gesellschaft értelemben felfogott társadalom választóakarattal jellemzett aktorát (Csepeli, 2006).

Nézzük meg összehasonlításként, hogyan viselkedik e tekintetben a 21. századi szingapúri társadalom! Azt láthatjuk, hogy a lakosságot egy demokráciának álcázott önkényuralmi rendszer tartja fogságban, maximális ellenőrzés és minimális személyi szabadságtér biztosításával, a norma - szegést drasztikusan megtorolva, és a magánélet legintimebb szférájába is betolakodóan meghatározva még párválasztási szokásaikat és lakóhelyüket is. Szingapúr alapítója és első embere vezetői krédóként a következőt fogalmazza meg: *„A társadalom vezetéséhez meg kell érteni az emberi természetet. Én az emberi tulajdonságokat mindig is az állatokéhoz hasonlatosnak tartottam. A konfuciusi elmélet szerint az ember jobbá tehető, jómagam azonban nem vagyok meggyőződve erről. Képezni és fegyelmezni viszont lehet".* (Jacobson, 2010:106) Az idézetben szereplő két szó: *képzés* és *fegyelmezés* tökéletesen jellemzi a szingapúri ember szabad választáshoz való viszonyát.

Mindez ellentmond Tönnies, a választás szabadságáról alkotott ideájának, mely a jelenkori szingapúri polgár számára elérhetetlennek látszó vágy lehet csupán. A következő sorok üzenetét viszont könnyebben asszociálom azzal a szellemiséggel, amely a posztmodern Szingapúr társadalomrajzának elemzésekor kirajzolódik: *„A 20. század végére az individualizáció tendenciája megtört. Mindez nem jelent visszakanyarodást a Gemeinschaft jellegű társadalmak mintáihoz, de fokozza azok pszichológiai vonzerejét és jelentős mértékben hozzájárul a modernizációhoz fűzött illúziók cáfolatához. Az individualizáció hatalmas fehér foltokat hagyott a világ*

társadalom-lélektani térképén, amelyeket az elvesztett kollektivitás utáni sóvárgás pszichológiai erejét kihasználó új társadalmi mozgalmak töltenek ki posztmodern jelentéssel." (Csepeli, 2006: 153)
Ami a külvilághoz fűződő viszonyt illeti, a hadzák szinte semmit sem tudnak a külvilágról, nem is érdeklődnek afelől. Szingapúrban pedig a cenzúra gondoskodik arról, hogy csakis olyan inpulzusok érhessék a lakosságot, amelyet az erőskezű és a homogenitást nagy becsben tartó politikai vezetés jónak lát. Ezen némileg változtat az internet használat. Sajtószabadság viszont nem létezik a magát demokratikusnak valló Szingapúrban.

II.1.2. Ébresztő! A lét a tét!

Akár egy sajátos álomvilágnak is tekinthetnénk sok szempontból mindkét társadalmat. Az ébredés ideje azonban közeleg mindkettő számára. Az egyébként tökéletesen eltérő gazdasági-társadalmi és kulturális berendezkedésük ellenére úgy a hadza, mint a szingapúri társadalom ugyanazzal a húsbavágó problémával néz szembe: mindkettő számára a „lét a tét", a jövő megóvása jelenti a legnagyobb kihívást számukra.

Az elmúlt száz évben a hadzák elvesztették területeik kilenctizedét. *„A páviánevő vademberek*" – ahogy Tanzánia szerte utalnak a hadzákra – nem illenek bele többé abba az országimázsba, amelyet a mai Tanzánia politikusai sugallani szeretnének országukról. Kikwete, Tanzánia elnöke szerint pedig *„meg kell változtatni a hadzákat."* (Finkel, 2010: 48)
A tervek szerint a hadza gyerekeknek bentlakásos iskolákba kellene járniuk.

Ha a hadzák olyan ütemben vesztik el területeiket, mint az elmúlt száz évben, akkor nem több mint 10 év múlva nem lesz talpalatnyi életterük sem. A beszűkölő élettér és a születésszabályozás hiánya, majd első fázisban a túlnépesedés okozta higiénés viszonyok és pusztító járványok miatt reális veszélye lesz, hogy a hadzák törzse nyomtalanul eltűnjön.

Egy másik út persze a tanzániai kormány erőszakos asszimilálási kísérlete eredményeként történő beolvadás a tanzán társadalomba, ahogy arról a világban másutt is, más korokban láttunk bőven példát. Ilyen például a Hivatalos Falukutatók című publikációban (Soproni 2006:507) az 1930-as évek magyarországi cigánykérdésének megoldására tett javaslat, mely így hangzik: *„Gondoskodni kellene a cigányok gyermekeinek megfelelő környezetbe juttatásáról felnevelésükről menhelyen gondoskodjanak. Hat éves kortól rendszeres nevelésben részesülő cigánygyermekek tekintélyes része lehet az emberi társadalomnak."*

A radikális külső kényszer minden esetben súlyos értékvesztési folyamatot indít el az adott közösségben, melynek kapcsán sajnálatos módon a

durkheimi anómia modell (Durkheim 1917) nagy valószínűséggel megint érvényesnek bizonyul majd; széles körben megjelennek az önpusztító devián magatartásformák, melyek a korábbi integrációs kényszerek eredményeként a tanzániai életformát átvett maroknyi hadza esetében az elmúlt néhány évben már sajnálatos módon megfigyelhető volt.

Szingapúr helyzete sem könnyebb s az érintettek már a „tagadás" fázisán túljutva meg is fogalmazzák a társadalmat leginkább égető két problémát: a korábban már említett népességfogyást, valamint a „kiaszú" életérzést – ez utóbbival összefüggésben pedig az iskolai tanárok nevelési elveit és gyakorlatát.

R. Florida, a „The world is spiky" (2005) című munkájában egy elképesztően „csúcsos", „hegyes-völgyes" világról beszél, ahol a meghatározó innovációk tekintetében megdöbbentően kevés ország játszik igazán komoly szerepet a világgazdaságban. Kutatásai azt mutatják, hogy a világ innovációs kapacitását mérő World Intellectual Property Organization kb. 300.000 ezer szabadalma 2002-ben több mint 100 ország között oszlott meg, a következő módon: kb. 75 %-uk USA-beli és japán feltalálókhoz kötődik, 85%-uk pedig csupán a világ öt országa között oszlik meg: Japán, USA, Dél-Korea, Németország, Oroszország. Szingapúr tehát már 2002-ben sem tartozik a leginkább innovatívnak számító országai közé. Ez nem financiális okokra vezethető vissza. Ahogyan korábban láttuk, a szingapúri kormány is aggódik az iskolákban alkalmazott magoltatási módszerek miatt, mivel szerintük az ezeken a nevelési elveken szocializálódott diákokból nem lesznek innovatív, kreatív emberek később sem (Jacobson 2010: 110). Az a versenyképesség került tehát most már „hivatalosan" is veszélybe mely oly fontos Szingapúr számára ahhoz, hogy megfelelő függetlenséget tudjon fenntartani az őt körülvevő hatalmas ázsiai gazdaságokkal szemben, valamint aprócska mérete ellenére életképes szereplője lehessen az életben maradásért folytatott globális küzdelemben.

II.2. A bénultság okai: A problémák gyökerei

Minden társadalomra igaz, de kiváltképpen azokra, melyek szegényes természeti erőforrásokkal rendelkeznek, hogy döntően a humán potenciálra, az emberi erőforrásokra kell hagyatkoznia a létért folytatott küzdelemben. Ha viszont azok megújulása sem fizikai lásd születési ráta), sem pedig kreatív, innovatív energiák tekintetében nem biztosított, a közös jövő komoly veszélybe kerül. Úgy a szingapúri, mint a hadza társadalmat ez a nagyon is

hasonlóan formát öltő veszély fenyegeti. Az okok kutatásánál felmerül a kérdés: vajon állhat-e ugyanaz a jelenség mintázat a háttérben?

Szingapúrral kapcsolatban a túlszabályozottság, a túlzott kontroll és a túlzásba vitt homogenizáció, mely könnyebb ellenőrizhetőséget jelent, tűnik a leginkább kézenfekvő magyarázatoknak. Ez természetesen felveti a kormányzat felelősségének kérdését is, s bár a szingapúri kormány már felismerte a túlzott kontroll kreativitást megnyomorító hatását az iskolákban, a szabályok enyhülni nem akaró szorítását a következő módon racionalizálja *„Hatalmas szomszédai körében a csöppnyi Szingapúr fennmaradásának egyetlen esélye, ha állandó készültségben él." (Jacobson 2010:106)* Amikor azonban a helybéli szingapúri polgár életérzését a következő módon fogalmazza meg: *„A rendőr a fejünkben lakozik"* (Jacobsn 2010:106), akkor nyilvánvalóvá válik a kormány célt és eszközt tévesztett stratégiája -, feltételezve persze, hogy nem csupán saját hatalmának immár több mint 30 éve tartó töretlen megtartása, hanem a nemzet jövőjének optimális formálása a szándéka.

Véleményem szerint a hadzáknál is a status-quo mindenek feletti igenlése tehető felelőssé a jelenlegi helyzet kialakulásáért. Az a fajta norma-, amely a hadza társadalmat jellemzi láthatóan kizár mindenféle alkalmazkodást a környezeti változásokhoz. A fa ága merev és ezért a vihar letöri. A bemerevedettség, a változatlan életforma, az alkalmazkodás hiánya és minden új, a külvilágból jövő inger és információ iránti befogadás elutasítása azért is nagy probléma, mert megakadályozza annak a készség –, és tudásbázisnak a kialakulását mely képessé teszi az adott közösséget a változtatásra, adaptációra, alkalmazkodásra a megváltozott világhoz.

A homogenitásra és a változáshoz fűződő viszonyra, valamint változási potenciál ilyen mértékű hiányának kialakulására keresve a választ én elsőként, és legfontosabbként – a cikkekből merített információ alapján – a két közösségnek a társadalom normákhoz való viszonyában keresem. Hogyan kapcsolódik az innováció hiánya a normaszegésekhez?

Schumpeter (1933) innovációval kapcsolatos első tanításai között szerepel, hogy a változás, az újítás az egyén fejében fogalmazódik meg először. Ezzel maximálisan egyetértek, viszont úgy gondolom, az, hogy az egyéni ötletből innováció lesz-e, nagyban a környezet befogadó készségén múlik. Más irányból érkező blokkolást jelent, amikor léteznek innovátorok, új utakat kereső deviáns gondolkodók, ám azoknak a kiteljesedésére a környezet nem ad teret: elutasítja, kirekeszti, szankcionálja őket. A szankciók a legdrasztikusabb „innováció-hóhérok", hiszen a szabályszegő újító kezdeményezéseket csírájukban ölik meg, így a kreatív ötletekből soha nem

lehet innováció. A környezethez való alkalmazkodás, az adaptáció pedig új utak, új megoldások keresését feltételezi. Ily módon egy idő elteltével a kultúrába beivódik a konformizmus. Ez normális, hiszen az ember az entrópikus/energiát leszívó helyzeteket kerüli, tehát olyan tevékenységek felé orientálódik amelyek negentrópikusak (Csíkszentmihályi 1996), tehát relatíve kis erőfeszítés eredményeként hoznak eredményt. Egy innovációt szankcionáló közeg pedig nem ilyen. Az emberek hamar leszoknak az új utak kereséséről.

A fenti gondolatmenetet támasztja alá maximálisan úgy a hadza mint a szingapúri társadalom vizsgálata. A társadalmi normák és elvárások –írott vagy íratlan szabályok- betartására való hajlandóság, a normakövetés mértéke nagyon hasonló mintázatot mutat mindkét közösség esetében.

Hogy a változás elutasítása, a státus quo fenntartása *belülről jövő* igénye-e az egyénnek, vagy inkább *egy külső erő* - például a politikai vezetés hatalomgyakorlás, törvények és azok betartatása útján- erőszakolja-e ki (kierőszakolt komformitás), úgy gondolom, mindig csak egy adott időszakra vonatkozóan válaszolható meg helyesen, hiszen soha nem tudni melyik volt előbb, a tyúk vagy a tojás. Ezek kölcsönhatásban működő mechanizmusok.

Példáinkban, a jelen viszonyok közepette, igen egyértelműnek tűnik a helyzet: a hadzáknál inkább egy belső változás-averzió mutatkozik erőteljesen, tehát nincs kritikus tömegben újító hajlammal és/vagy potenciállal rendelkező egyén. Szingapúrban pedig alapvető, dominánsabb okként a hatalomgyakorlás autoriter, leszabályozott, tekintélyelvű, és csupán látszat-demokratikus voltát nevezném meg, mely egyébként paternatlista jellegének köszönhetően megteremtett egy olyan belülről szabályozott norma-komform viselkedést, mely automatizmussá vált, beépült a fejekbe („A rendőr bennünk van"). S bár az emberek még érzékelik, hogy állóvíz jellegű életformájuk megrekedtséget, megmerevedettséget eredményez, mely veszélyekkel járhat, mégis a negentrópia iránti vágy, a konformizmus győz.

A két társadalom elemzésének lezárásául Mead (1973:280) gondolatait idézem, melyek kiválóan foglalják össze azt a rendkívül bonyolult viszonyrendszert, amely általában a „primitívként" és „civilizáltként" leírható társadalmakban az „én" és a „közösség" viszonyát megkülönbözteti. *„A primitív emberi társadalom és a civilizált emberi társadalom között az egyik különbség az, hogy a primitív emberi társadalomban az egyéni én, gondolkodását és viselkedését illetően, sokkal maradéktalanabbul determinált saját társadalmi csoportja szervezett társadalmi tevékenységének általános sémája által, mint a civilizált emberi táradalomban. A primitív emberi társadalom sokkal kisebb teret nyit az egyéniségnek."*

A példánkban szereplő hadza és szingapúri társadalmak esetében ezek a különbségek erősen összemosódni látszanak, s a kritikus kedvű olvasóban még az a kérdés is felmerülhet, melyiket tekintsük a meadi értelemben „primitívnek", illetve melyiket a „civilizáltnak".

III. Az elemzés fő tanulságai, általános következtetések

Az elemzés összegzéseként elmondható, hogy a mintában szereplő két társadalom – a hadzák és a szingapúri – vizsgálata erősen megtámogatja azt a dolgozat elején megfogalmazott feltevést, miszerint *a túlságosan szigorú normakövetés (akár önként vállalt, akár pedig a hatalom által kierőszakolt), az újítási hajlandóság és/vagy potenciál (készségek és képességek) csökkenéséhez vezet úgy egyéni, mint csoportszinten. Ez pedig soványka innovációs kapacitást (ahol innováció alatt a megvalósított kreatív ötletek értendők), és gyenge adaptációs potenciált eredményez, ezzel csökkentve a társadalom fennmaradásának és fejlődésének esélyeit.*

Két önkényesen kiragadott példa elemzése természetesen nem tekinthető elégségesnek, amikor egy feltevés helyességét igyekszünk körbejárni. Ezért hívom segítségül, Csíkszentmihályi (1996) innovatív mikro és makro rendszerek feltérképezésével foglalkozó több évtizedes kutatásainak eredményeit, majd röviden kitérek Olson (2005) és Merton (2002) munkáira is próbára téve a fent levont következtetést.

Csíkszentmihályi (1996) definíciójában a kreativitás minden olyan tett, ötlet vagy termék, amely egy létező tartományt vagy megváltoztat, vagy új tartománnyá alakít át. Kreatív személy pedig az, akinek a gondolatai vagy tettei megváltoztatnak valamely tartományt, vagy újat hoznak létre. Innovációról tehát csakis akkor beszélhetünk, ha a kreatív ötlet, akció meg is valósul. Csíkszentmihályi egy nagyon fontos szempontot fogalmaz meg, amikor azt mondja, hogy a kreativitás *relatív fogalom*, s csak egy meghatározott szociokulturális kontextusban lehet értelmezni, szerinte a ugyanis a kreativitás nem pusztán az emberek fejében jelenik meg, hanem az emberek gondolatainak és szociokulturális környezetének interakciójában. Rendszer szintű s nem egyéni jelenség. Véleménye szerint a „fenntartás nélkül" kreatívnak tartott emberek olyan egyéniségek, akik kultúránkat valamilyen jelentős szempontból megváltoztatják. A kreativitás ebben az

értelmezésben tehát olyan vadonatúj dolgot kell, hogy jelentsen, amelyet más emberek kellőképpen fontosnak találnak ahhoz, hogy a kultúrába beépülhessen, lényeges tehát, hogy megfelelő szakemberek – pl. tudósok, kiadók – is igazolják egy-egy új ötlet relevanciáját.

A fentiek szellemében egyértelműnek tűnik, a következő kérdésre adható leginkább kézenfekvő válasz: Milyen hatása lehet az innovációs kedvre, az új születésére, ha „az útról való letérés" mértéke minimálisra csökken bármi ok miatt, például mert egyenesen szankcionálják azt egy adott közösség tagjai vagy vezetői?

Csíkszentmihályi (1996, 2008) szerint a kreativitás három alapvető részből álló rendszer belső összefüggéseiben figyelhető meg. A rendszermodell három komponense a „tartomány", a „szakértői körök" és az „egyén" a maga tehetségével.

Tartomány: szimbolikus szabályok és folyamatok rendszere (pl. matematika). A tartományok kultúrának nevezett dologba – egy adott társadalom, az emberiség egészének szimbolikus tudáshalmazába – ágyazódnak bele. A tartomány több módon segíti vagy akadályozza a kreativitás széleskörű terjedését, témánk szempontjából azonban a „hozzáférhetőség" fontosságát emelném ki. Ha egy adott tartományhoz (tudományterülethez) vagy információ halmazhoz csak bizonyos köröknek van hozzáférése – lásd Szingapúrban az erős cenzúra, vagy az instrumentumok hiánya a hadzáknál –, a kreatív folyamat, az inspiráló input hiányában nem alakulhat ki.

A szakértői körök szerepe szintén kulcsfontosságú témánk szempontjából. Csíkszentmihályi (1996) modelljében ők a „kapuőrök", akik elvetik vagy elfogadják egy-egy új születését, s teszik lehetővé vagy akadályozzák meg a közösség új tudományos-kulturális mezőinek kialakulását. A mémek (kulturális információ egységei) között legalább olyan harc folyik, mint a kémiai információ géneknek nevezett egységei között. A szelekciót a különböző szakértői körök, egy-egy tartomány kapuőrei hivatottak elvégezni, ők választják ki értékelés után a kanonizálásra alkalmas újdonságokat. Lehetnek *proaktívak v. reaktívak*, (pl. mecénások, mentorok, tudományos versenyek hirdetői, de lehetnek reaktívak is), használhatnak *keskeny vagy széles szűrőt* (konzervatívak v. liberálisok az értékelésnél), innovációnak *kedvező körülmények kialakítása* (pl. anyagi források biztosítása, újra nyitott kultúra megteremtése). Kérdés, hogy a szakértői körben kik vesznek részt, mennyire kompetensek illetve elfogultak az újjal illetve a tradíciókkal szemben. (Szokás az egyházra, jogosan vagy jogtalanul, mint

„nem kompetens szakértői körre” utalni számos, a tudománytörténet által számon tartott ügy kapcsán).

Csíkszentmihályi a kreativitás környezeti kritériumai között a legfontosabbként a tartományhoz és a szakértői körökhöz való hozzáférés mellett a nyitott, befogadó, inspiráló közeget nevezi meg. A kedvező, ingergazdag, szellemi pezsgéssel rendelkező közeg biztosítja, viszont a konzervatív, kizáró, korlátozó közeg legátolja a kreativitás és innovációt.

Az innováció, a kreativitás a sokszínűből, az újfajta impulzusokból táplálkozik. Kiváló például szolgálnak erre a „kreativitás makroközpontjai” Athén az ókorban, Velence és Firenze a reneszánsz idején, Bécs a 19. században, New York a 20. században. Ezek jellemzően a kultúrák kereszteződési pontjaiban álltak, ahol a különböző hagyományok felől érkező információkat kicserélték és szintetizálták. A hangsúly itt a különböző hagyományok keveredésén, az új a más a „már meglévőbe” történő szabad beintegrálódásán van. A „másság” elutasítása, „kirekesztése” csírájában öli meg az új szárba szökkenését.

Merton (2002) munkájában találunk explicit módon történő kapcsolatállítást a normaszegés és az egyéni teremtőképesség között. Merton a normakövetés mértékéből indul ki, s azt vizsgálja, hogy az adott csoport mennyire tűri meg a deviáns magatartást, illetve milyen intézményesült eltérések figyelhetők meg a csoporton belül. Azt tapasztalta, hogy egyes csoportok szigorúan megkövetelik tagjaiktól a normakövetést, minimális eltérést engedélyezve. Ezt a tulajdonságot megvető értelemben „bürokráciának” nevezi és a porosz rendszerhez hasonlítja. Ő is arra a következtetésre jut, hogy azok a csoportok, amelyek nagyobb eltérést engedélyeznek, biztosítják tagjaik *egyéniségének és teremtőképességének* előmozdítását. Az én munkám szempontjából ez utóbbi mondat jelentősége a leginkább releváns.

Merton munkájának tanulságait meta szintre emelve, pillantsunk rá, hogy néz ki mindez történelmi perspektívában. M.Olson (1987) a nemzetek felemelkedéséről és hanyatlásáról írt munkájában a hanyatlás elsődleges okaként a szervezeti-, intézményrendszeri-, és kulturális megmerevedettség, más néven „intézményi szklerózis”-t, a bürokráciát jelöli meg, mely úgy a kisközösségek, mint egy egész társadalom számára hat bénítólag a fejlődésre.

Csíkszentmihályi, Olson és Merton munkáinak felidézésével próbáltam meg próbára tenni a két cikk elemzése kapcsán született következtetéseket. Értelmezésemben, mindhárom tudós érvelése – ugyan más és más perspektívából közelítve – megerősíti a cikkek segítségével levont konklúziókat.

IV. Összegzés, záró gondolatok

A „normalitás” illetve „deviancia” kérdéskörét a modern társadalomfejlődési-, változási-, adaptációs kényszerének perspektívájából igyekeztem vizsgálni ez írás szűk kereteinek a figyelembevételével.

Úgy az elméleti, mint az empirikus vizsgálódás megerősített abban a feltételezésben, hogy a deviancia nélkül nincs fejlődés, a túlzott normakövetés, a státus quo igenlése pedig az első lépés a lassú enyészet felé.

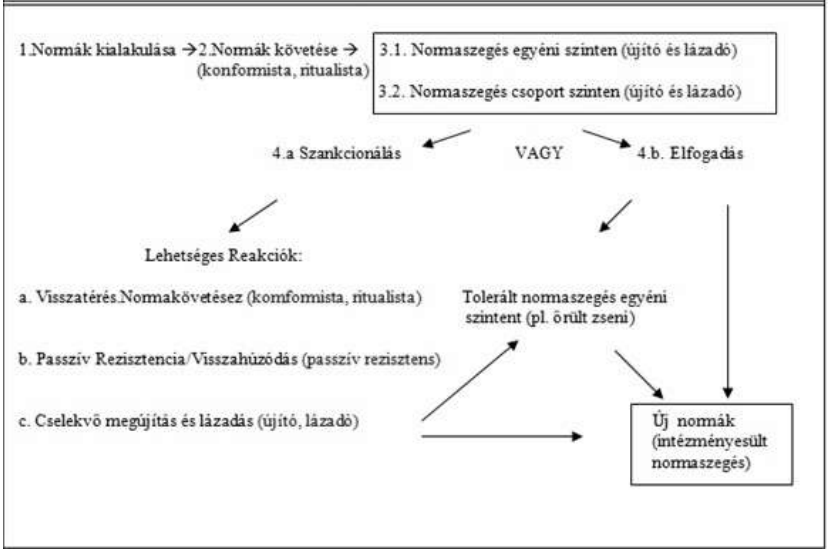
Az *evolúciós pszichológia* paradigmarendszerének logikája mentén értelmezve az adaptációt elmondható, hogy a társadalomnak olyan képességek és tanulási programok létrejöttéhez kell teret engednie, melyek megfelelő válaszokat képesek adni az eredeti környezetben felmerülő tartós, visszatérő kihívásokra és problémákra. A körülményekhez való alkalmazkodás pedig sokszor részben vagy teljesen új utak keresésével valósítható csak meg, mely szükségessé teheti az aktuális normák részbeni vagy teljes megszegését éppen a közösség jelene és/vagy jövője érdekében. Ez is normaszegésnek számít, de a jelenlegi normák megszegése esetleg a közösség jövőbeni harmonikus és normális együttélését szolgálja majd. Az átmeneti diszharmónia az ára a későbbi harmóniának. A harmónia-diszharmónia dinamikájában pedig a mozgatóerő a kreativitás. Úgy vélem, hogy a „járt út járatlanért” történő elhagyása tökéletesen indokolt, amennyiben a szándék konstruktív a közösség fejlődése, jövője szempontjából!

A közösség tagjai természetesen megpróbálhatják a korábbi állapotot fenntartani különböző eszközökkel – például a normák betartatásával, a normaszegések szankcionálásával -, de adaptálódhatnak is az új helyzethez, felhatalmazást adhatnak „a járt útról” való „letéréshez” egy jövőbeni „új nyugalmi állapot” létrejötte érdekében, egy új status quo kialakulásának teret adva.

A jövőt sokféleképpen lehet építeni. Az „evolúciós” típusú - megóvó-megtartó - típusú megközelítéstől egészen a „revolúciót” igenlő, radikális megoldásokig, melyek szakítást jelentenek a múlt és jelen értékeivel, azok tökéletes vagy jelentős eliminálását igenlik. Ez a teremtésrombolással kezdődik („teremtő rombolás”, Schumpeter 1933), azonban a közösség számára elfogadható normaszegés intézményesülésével akár még ezekben a radikális változást hozó esetekben is eljuthat a közösség az új normarendszer kialakulásával egy új egyensúlyi állapothoz, a harmónia, a rend tehát ismét helyreáll. Ezt a folyamatot illusztrálja vázlatosan az 1. sz. ábra.

Merton (2002) a normákhoz való viszonyulást leíró deviancia modelljének szóhasználatát és logikáját követve, ha egy társadalomban domináns többségben vannak a komformisták, a ritualisták és a passzív rezisztensek, viszont nincsenek újítók/innovátorok- rebellisek/forradalmárok akkor a társadalom - a szingapúri és a hadza közösségekhez hasonlóan- elvesztheti azt az adaptációs képességét mely a 21. századi társadalmak életben maradásának és jövője biztosításának legfontosabb feltétele.

1.sz. ÁBRA: Norma- Normaszegés- Új norma kialakulása



Engedje meg az olvasó, hogy zárásként, két nagy gondolkodó szavait idézzem! Helvetius és Diderot évszázadokon átívelő „diskurzusa" nem kíván további magyarázatot. Kiválóan rímel viszont az írás több felvetésére, s szolgálhat szellemi munícióval a probléma további boncolgatásához.

„A medvét is meg lehet tanítani táncolni!"- lelkendezik Helvétius Az emberről szóló parancsuralmi pedagógiai utópiájában. Diderot cáfolata a következőként hangzik: „Elhiszem, hogy nincs egyetlen természeti tulajdonság az állatban, talán egyetlen fizikai tulajdonság a bronzban (...) melyet ne lehetne megsemmisíteni, s hogy nincs egyetlen erkölcsi tulajdonság az emberben, melyet hosszú kényszer ki ne irthatna. A szerző (értsd Helvetius) *az erőszakot tanácsolja a nevelésben? Azok példája, akiket a szolgaság, melyhez jellemük sohasem tudott hozzátörni, testileg-lelkileg teljesen tönkretett, talán olyan*

ritka? Igen, meg lehet tanítani, táncolni a medvét, de az a medve, amelyik táncol, igen boldogtalan állat. Engem sohasem fognak megtanítani táncolni: mindig vannak emberek, akik nem fogadják el a társadalmi állapotuk szolgaszellemét." (Diderot, In Ludassy, M. 1991: 78).

Irodalom

CSEPELI, Gy. (2006): *Szociálpszichológia*. Budapest: OSIRIS KIADÓ.

CSÍKSZENTMIHÁLYI, M. (1996): *Creativity: Flow and The Psychology of Discovery and Invention*. HARPER PERENNIAL.

DURKHEIM, E. (1917): *A szociológia módszere.* Budapest: FRANKLINŐÉ

FINKEL, M. (2010): Az utolsó vadászok. *National Geographic, Magyarország* 8.évfolyam, 3.szám, 32-53

FLORIDA, R. (2005): *The world is spiky.* THE ATLANTIC MONTHLY

FOUCAULT, M. (1998): A „kormányozhatóság". In.: FOUCAULT: *A fantasztikus könyvtár*. PALLAS-ATTRAKTOR. pp.106-124

FRIEDMAN, T.L.(2005): *The World is Flat.* FARRAR, STRAUS & GIROUX

GEHLEN,A. (1976): *Az ember természete és helye a világban.* Budapest: GONDOLAT KIADÓ

GIDDENS, A. (1995): *Szociológia*, Budapest: OSIRIS KIADÓ.

GUREVICS, A. (1974): *A középkori ember világképe.* Budapest: KOSSUTH KIADÓ.

GUREVICS, A. (2003): A sagák személyiségképe. In.: *Az individuum a középkorban*. ATLANTISZ, pp.50-73.

Idegen Szavak Gyűjteménye (ISZGY), 2010.

JACOBSON, M. (2010): Városálom: Szingapúr. *National Geographic, Magyarország* 8. évfolyam, 3. szám, 102-115

Kommunikációtudományi Nyitott Enciklopedia (2010): ktnye.akti.hu/index.php

LUDASSY, M. (1991): Az emberi jogok kétfajta fogalmáról. In: LUDASSY: *Téveszméink eredete.* ATLANTISZ, 60-72

LUDASSY, M. (1991): A polgári engedetlenség eszméjének születése Franciaországban. In: LUDASSY: *Téveszméink eredete.* ATLANTISZ, 73-85

MATURANA, U (2009): *A Student's Prayer. All Poetry.* http://allpoetry.com/column/2357211

MEAD, G. H. (1973): Az én. In.: MEAD: *A pszichikum, az én és a társadalom.* Budapest: GONDOLAT KIADÓ, p.173-286.

MERTON, R. K.(2002): *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra.* Budapest: OSIRIS KIDÓ

OLSON, M. (1987): *Nemzetek felemelkedése és hanyatlása.* Budapest: KÖZGAZDASÁGI ÉS JOGI KÖNYVKIADÓ.

SCHUMPETER, J.A. (1975): "Creative Destruction". *From Capitalism, Socialism and Democracy.* New York: HARPER

SOPRONI, E. (2006): Cigánykérdés (1940) In.: *Hivatalos falukutatók. A vidéki Magyarország leírása 1930 és 1940 között.* (Szerk.: BÍRÓ Judit) POLGART, pp. 499-508.

TAYLOR, Ch. (1989). *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Cambridge, MASS., HARVARD UP.

TENGELYI, L. (1992): A felelősség álláspontja. In.: TENGELYI L.: *A bűn mint sorsesemény.* ATLANTISZ, 191-233.pp.

TÖNNIES, F. (1983): *Közösség és Társadalom.* Budapest: GONDOLAT KIADÓ

Üzleti Etika (2011): http://www.uzletietika.hu/index.php?page=szotar&c=f

Van der HEIJDEN (2005): *Scenarios. The Art of Strategic Conversation.* JOHN WILEY & SONS

Kürti László

Média primitivizmus és rasszizmus Hollywoodban – Az Avatar sikertelensége

A James Cameron majd háromórás sikerfilmje, filmtörténeti jelentőségű.[1] Nem azzal, hogy besöpört két Arany Glóbusz díjat, egyiket a legjobb filmért másikat pedig a legjobb rendezésért, és két Oscar-díjat (vizuális effektusokért, és művészeti rendezésért), hanem, hogy megszakította Steven Spielberg 1993-as Jurrasic Park, majd az 1999-es Mátrix által elindított sci-fi filmekre jellemző számítógépes produkciók stílusvilágát. A 3d, IMAX, RealD, és hagyományos 2d változatban forgalmazott Avatar kétségtelenül technikai csoda, és mindezeken túl a háborúellenes és zöldmozgalom zászlóvivőjeként is ünnepelt mérföldkő. A rendező olyan filmekkel örvendeztetett meg bennünket korábban, mint a Terminátor (a volt kaliforniai kormányzó, Arnold Schwarzenegger főszereplésével), vagy a sikeres horrorisztikus 1986-ban készített A bolygó neve: halál (Aliens, 1986). Cameron ezután már meg sem állt a fantasztikus A mélység titkáiig (1989), a Terminator 2-ig (1991), majd pedig a nagy kasszasikerig, az 1997-es Titanicig. A horror és sci-fi sikerfilm úgy látszik családi vonás: Cameron volt felesége, Kathryn Bigelow, egy vámpírszerelem sajátos történetét (Alkonytáj, 1987) rendezte. A férj-feleség rendezői páros közös munkássága nem elhanyagolható, mivel Cameron beismerte, hogy feleségével együtt ötlötték ki az Avatart még a kilencvenes években, ám az akkori technika még elégtelennek bizonyult a szuperprodukció elkészítéséhez.

Az Avatar készítőit, mint legtöbb amerikai rendezőt és producert, elsősorban a haszon és a siker hajtja, és ezért nem félnek semmit sem kockáztatni vagy bevetni. Sztereotip szereplők és jelenetek, a földiek és az űrlények harca, a késő kapitalista nyugati civilizáció kritikája, és egyben a nyugati kultúra önpusztító ereje sem tabu számukra. Ez vonatkozik a távoli törzsi kultúra és a földi lét közötti különbségek túldimenzionálására is. Az Avatar összköltsége mind a mai napig titok, de a sajtó 500 millió dollár körüli összeget emleget, ami a készítés és a reklám együttes kiadását jelenti. Ezzel szemben a film az első négy hét alatt behozta az egészet, természetesen – ahogy megszokott már Hollywoodban – a film bemutatóját a karácsonyi

[1]A filmmel kapcsolatos alapadatok megtalálhatók a nemzetközi internetes filmadatbázisban (www. imdb.com/title/tt0499549/), és a film saját honlapján (www.avatarmovie.com).

szezonra időzítették. 2011-re a film a világpiacon már a hárommilliárd dolláros bevételhez közeledett.[2] Ezzel megdőlt a Titanic által felállított cameroni rekord. A rendező filmjei nyereségesek és igazi népszerűség övezi őket, még a legkevesebb profitú Terminátora is hatszoros bevételt eredményezett. Az Avatar azonban igazi média kasszasiker, ami mindenképpen azt jelenti, hogy hatása – a filmiparra és a társadalomra egyaránt – óriási. Mi a titka ennek és miért nem lehet a filmet egyértelműen pozitív mintaként beállítani? Elemzésemben erre keresem a választ.

I. A siker titka

James Cameron filmje űrodüsszeia a javából, és a rendező nem hagy bennünket csalatkozni, még akkor sem, ha sokan a „jajeztmárláttuk" legyintéssel nézik a film egyik-másik jelenetét. A számítógépes ötletetekkel zsúfolt Avatarról hihetetlen mennyiségű ismertetés, dicshimnusz, és kritika született a bemutató óta, és ez is jelzőértékű, hogy nem egy átlagos produkcióról van szó.[3] Az Avatar mondandóját a liberálisok, baloldaliak a környezetvédők egyaránt üdvözölték pozitív üzenete miatt, de nem szűkölködtek a dicséretben a Negyedik Világ törzsi vezetői sem, akik veszélyeztetett kultúrájuk védekezési reprezentációját látták a filmben; maláj, dél-afrikai és dél-amerikai törzsi vezetők nyilatkoztak pozitívan az Avatar üzenetével kapcsolatban (Survival International, 2010). Kétségtelen, hogy a film a gyarmatosítás és gazdasági globalizációellenes harcra irányította a nagyközönség figyelmét. A csodálók hamar hangsúlyozták a film történetének hasonlóságát az amerikai indiánokat ért igazságtalan leigázó gyarmatosítással. Ez Hollywood kettős arca: szuperprodukció és kritika egyveleget fabrikálni a siker érdekében. Ez az Avatarra nézve igaz is, meg nem is, mert a film általánosan gyarmatosítás és kapitalizmus ellenes egyszerre; ugyanakkor a legnagyobb kapitalista médiaipar terméke. Az Avatar imperializmusa viszont nemcsak az amerikai indiánok szomorú történetének filmje; német, francia, holland, spanyol, vagy cári orosz gyarmatosítás sem folyt békésebben. Ugyanakkor konzervatív amerikai kritikusok igencsak neheztelnek

[2]Az internetes Box Office Mojo legfrissebb adatai: míg az USA-ban a film 760 milliót, az egész világon 2,7 milliárd dollár hasznot termelt: http://boxofficemojo.com/movies/?id=avatar.htm (utolsó letöltés: 2011-02-25).
[3]Az összegyűjtött kritikák egyik legfontosabb internetes bázisa: http://www.rottentomatoes.com/m/avatar/.

Cameronra, mert filmjében az amerikai külpolitika negatív beállítását és Amerika-ellenességet látják. Egyes kritikák ezért az Avatart egy „baloldali fantáziának" titulálják (Nolte, 2009, Wells 2009).[4] Hogy mennyire igaz ez vagy sem, azt elemzésemben próbálom kissé árnyaltabban megfogalmazni.

A film képi világát tekintve nem kétséges: Cameron a filmes reneszánsz embertípus képviselője, nemcsak rendez, forgatókönyvet ír, hanem egyben producere is filmjeinek. Ez a tény mindenképpen egy hollywood-i auteurré teszi, aki teljes önállóságot ad magának és így sajátos kézjegyét nem nehéz felismerni alkotásaiban. Ki ne emlékezne a számítógépes mimetikus poliötvözetével alakváltozó Terminátorára, vagy hatalmas robotmunkagépekre és klónozott androidokra A bolygó neve: a halálban? Egyet valóban nem lehet elmondani, hogy nem látványos a film, és nem csak azon a síkon, amit a Mátrix újításként hozott. Az Avatar egyenesen szuperlátványos, hiszen rendezője valóban a speciális effektusok nagymestere (Oscar díjai vannak ennek bizonyítására). Ahhoz, hogy az Avatar elkészülhessen természetesen szükség volt a Gyűrűk urában már tökéletesített motion capture, azaz digitális mozgásrögzítésre (ezt Cameron performance capture-nek nevezi), amit a rendező kamera-fúziós rendszerrel tökéletesített. Ez azt jelentette, hogy nem egyszerűen számítógépes-rajzfilmes megoldást alkalmazott, mivel a színészeknek el kellett játszaniuk minden mozgást és mimikát ahhoz, hogy számítógép megalkothassa az avatárok és a törzsbeliek mozgását (a na'vi sárkánylovak vágtáját rendes lovakkal és lovasokkal vették fel, az arc részeinek minden rezdülését külön kamerák rögzítették). Az Avatar legújabb trükkös elemeinek hasonlósága korábbi szuperprodukciókkal (Gyűrűk ura, King Kong) érthető: a technika az Új-zélandi Weta Workshop mestereinek keze munkáját dicséri, akik a 2009-es sikerfilmet, a District 9-et digitális technikával segítették a hírnév felé.

A három évig készült, mintegy 2000 ember munkáját igénylő Avatarban a technika fölényesen uralja a filmet, és Cameron – annak ellenére, hogy szokványos sztorit dolgoz fel – meggyőzően építi fel a földlakók űrbeli gyarmatosításának minden lépését. Űrodüsszeiájában a rendező a képzeletet felülmúló 22. századi világot tár elénk, amelyben fantasztikus gépek és űrsiklók, robotok, gondolatátvitel, emberi klónozás keveredik a törzsi, az ír és world music hangzással, valamint a törzsi kultúrák imádatával. A Titanic és az Avatar hangzásvilágának hasonlósága nem véletlen: ugyanazon zeneszerzők dolgoztak mindkettőn (James Horner, Simon Franglen).

[4]Mások liberális bosszúfilm fantáziát látnak az Avatarban, lásd http://bighollywood.breitbart.com/jjmnolte/2009/12/11/review-camerons-avatar-is-a-big-dull-america-hating-pc-revenge-fantasy/ (utolsó letöltés: 2010. február 11.).

Nemcsak a technikai bravúr érdekes (és értékes), hanem ahogyan a narratíva izgalmasan kibontakozik. A film még akkor sem válik unalmassá, amikor a dialógusok – enyhén szólva – laposak, és nevetségesek. „Ma ne haljon meg senki," mondja a legénység parancsnoka, amikor a Pandora nevű bolygóra készülnek kiszállni emberei, majd így folytatja, „rosszul fog mutatni a jelentésemben." Segít a figyelem folyamatos ébrentartásában az egyébként már régóta alkalmazott egyes szám első személyű narrátori metaszöveg is (az Avatar és az Apokalipszis két katonája ebben nagyon hasonlít). A szöveg alámondása az utolsó jelenetig megmarad, alátámasztva a főhős kettős (földi és avatár) identitását és egyben túlélését.

A távoli bolygóra utazó földi tudóscsapat vezetője nem más, mint Sigourney Weaver, akinek Cameron A bolygó neve: halálban főszerepet adott. Ellentmondásos szerepét Cameron azzal hangsúlyozza, hogy a kutatónő állandóan cigarettázik. Ez Cameron számára civilizációs ártalom, ami ellen a rendező szívvel-lélekkel harcol, ám nem szabad elfelejteni, hogy Cameron számára a „szívás" (smoking angolul) a hatvanas-évek marihuánás szubkultúrájának – aminek ő is gyermeke –, feloldozása is egyben.

Az Avatar története már-már szokványos: egy földi katonai misszió indul el egy távoli bolygó felé, de nem azért, mert az idegenek veszélyeztetik a földet, mint a Világok harcában, vagy a District 9-ben; hanem a föld egyre gyérebb energiaforrásának pótlására. A film lényegében a földiek gyarmatosítási törekvéséről szól, ahogyan a pénzéhes földlakók és a gazdaságot irányító multinacionális vállalatok a Pandorán levő ásványt akarják megszerezni. Az ásványt Cameron – némi humorral – unobtainiumnak, magyarán „megszerezhetetlennek" nevezi, amit az USA-ban még az 1950-es években találtak ki a haszontalan, semmitmondó, értelmetlen dolgokra. A megszerezhetetlen ásvány szimbólum, ahogyan a kávé, a kaucsuk, az olaj, vagy a gyémánt, amelyek az imperializmusnak köszönhetően határozza meg mai életünket. Az új ásványnak köszönhetően menekülne meg a föld, tehát a cél – a gyarmatosítók szemszögéből – szentesíti az eszközt. A főhőst, Jake Sullyt (Sam Worthington alakításában) azért klónozzák avatárrá (a filmben álomjáró a neve), hogy minél jobban beférkőzhessen a helyi társadalomba, megismerje a bennszülöttek életét, és így elősegíthesse kitelepítésüket szülőföldjükről. Ami első látásra, még mindig emberségesebbnek tűnik, mint a nyers erőszak alkalmazása.

Forrás: http://filmtrailer.hu/film/avatar-avatar/

A film néző i jól tudják azonban, hogy Cameron fehérei elszánt gonosz emberek, akik az utóbbi megoldást fogják választani. Az összecsapás, és így a filmbeli háború elkerülhetetlen.

II. Kultúrakritika és naiv primitivizmus

A cameroni világban a civilizációs betegségek egyik legrosszabbika az, amikor a tudományos észérvek feletti hatalmi vágy multinacionális trösztök erőszakos kezébe kerül. Ezzel az önpusztító, mások leigázására berendezkedett hatalommal szemben helyezkedik el a Cameron által kitalált távoli bolygón élő na'vi törzs – a maguk őserdejével, fantasztikus növényeivel és vadállataival, természeti szimbiózisával – akik igazságos harcban felveszik a fegyvert hazájuk, a Pandora, megvédése érdekében. A bolygó a Polyphemus egyik holdjaként, a földtől majdnem öt fényévnyire van és ehhez a földieknek mintegy hatévnyi űrutazásra van szükségük. Mindkét bolygónév görög mitológiából származik, és az utóbbiban nem nehéz felismerni az egyik küklopszot, Polüphémoszt, akit Odüsszeusz megvakít kalandos útja során. Így Cameron filmjének hasonlósága a görög mitológia nagy utazója között egyértelmű: hősepika ez a javából és nem kétséges már a film elején, hogy a nézők nem az antik héroszok mellé fognak állni.

Az Avatar, ahogyan kulturális primitivizmussal a törzsi lét mitikusságát, az egészleges egységként való bemutatását tálalja, lényegében a gyermekies romantika egyik elhajlásának mintapéldánya. Az elidegenedéstől kiábrándult nyugati civilizált emberkép ellenpólusaként az idilli bolygólakókkal azonosul a néző, ugyanakkor nem kétséges Cameron nyílt

ideológiája sem: a teljes és természeti primitív kultúra sebezhető, civilizációs ártalmaknak van kitéve, és ezért az emberjogi, és ökológiai mozgalmak általános összefogására van szükség mindezek védelmére. Nem új ez a hitvallás, hiszen a nyugati civilizáció által érintetlenül megmaradt – és megmaradni kívánó – törzsi kultúra ilyesforma kultusza párosul a nyugati kultúrába vetett szkepticizmussal igen sok alternatív mozgalomban.

A Pandorán lakó na'vi törzs bemutatásával a film a hagyomány tisztelete, a családcentrikusság, a közösségi létforma, és a természet szeretete védelmében áll ki. A bolygólakók nem szupererős acélidegen monstrumok, mint Neill Blomkamp District 9-ében, vagy akár korábban Cameron Terminátorában, és a Bolygó neve: halálban. Ők hús-vér mások - nyúlánk, lapostestű, kékszínű, csillogó aranyszemű, macskafülű békés természetű földöntúliak. Empátiával telített bemutatásuk fokozza a film hatását, mert ezzel a kulturális értékrendszerrel legtöbben egyet tudunk érteni, hasonlóan a szerelmi történethez, mivel az Avatar lényegében a férfi földlakó és a dzsungellakó női főszereplő egymásra találásáról és boldog jövőjét sugalló meséjéről is szól egyben. Ezt korábban Cameron díjnyertes, ám kevésbé sikeres filmjében, a Titanicban már láthattuk, igaz ott a happy end nélkül. A film vége így azonban egy bevett formulává silányul, ahogyan a tengerészgyalogos törzslakóvá átvedlett énjében a 22. századi paradicsomi édenkertben találja meg jövőjét szíve választottjával.

A kőkorszaki szinten élő, de természeti kultúrájukban is magasabb rendű, na'vi klánok társadalma és idealizált környezetük kultikus tisztelete a Rousseau-i romantikát adja nekünk. Cameron az egységes és mágikus világ összeomlását vetíti elő a fehér civilizáció megérkezésével, ám ennek a végzetes folyamatnak a megállítására érkezik egy fehér (!) messiás, a kívülről jövő vezér, aki a felszabadító küzdelemre, és győzelemre, vezeti őket. A „vadak" által kiválasztott fehér ember – Jake Sully, az avatárrá klónozott volt tengerészgyalogos – toposza azonban már rég nem nóvum Hollywoodban. Láttuk ezt már korábban Az akit paripának hívtak (Man called horse, 1970) című filmben, amelyben Richard Harris egy elrabolt angol nemest alakít, akit a sziú indiánok befogadnak, és végül vezetőjükké választják.[5] Megdöbbentően hasonló témát dolgoz fel a szintén 1970-es Dustin Hoffman főszereplésével készült Kis nagy emberének megkapó története is.[6]

[5]A film azon túl, hogy Fiji-szigeti és görög színészeket szerepeltetett, amerikai indiánoknak is lehetőséget teremtett. Az igazi nagy áttörést korábban a krík indián származású Will Sampson megjelenése jelentett, aki Milos Forman Száll a kakukk fészkében, Bromden indián főnök szerepét alakította. Megjegyzendő azonban, hogy a több tucat díjból, amit a film kapott Will Sampsonnak egy sem jutott.

[6]A kanadai indián, Dan George ebben a filmben szerepelt, és alakítását több díjjal jutalmazták.

Sztereotíp Jake Sully, illetve avatár reinkarnációjának és a háromméteres hiúz kinézetű hősnőnek banalitást súroló szerelme. Az erotikusságtól igencsak mentes szerelmi jelenet meghökkentő: „A csók nagyon jó," közli Neytiri földi kiválasztottjával, „de nekünk van valamink, ami sokkal jobb," és hosszú farkukat összedugják. A testiség ezen formája még nevetségesebbé válik, mivel megtudjuk azt, hogy a na'vik nemcsak maguk közt, de lovaikkal is farkuk összedugásával kommunikálnak, aminek elemzése egy önálló pszichoanalitikai keretet igényel.[7] Annak ellenére, hogy a nai'vik ruhája csak ágyékkötő, szexuális nemi testiségüket Cameron nem hangsúlyozza. Ez a prüdéria nyilvánvaló: Cameron filmjeivel sohasem akarja átlépni a bűvös 13-as korhatárt, amit az Amerikai Filmgyártók Szövetsége (MPAA) előír a gyermekek védelmében. Látszólagos politikai korrektségével Cameron tudatosan az új embertípus kialakítására és a társadalmi nemiség kihangsúlyozására törekszik. Az erős, magabiztos, és okos nőket kedveli, akik minden eszközzel küzdenek igazukért (lásd Ripley szerepében Sigourney Weavert, vagy a két Terminatorban Sarah Connort alakító Linda Hamiltont). A vagány és nagyszájú katonanők hangsúlyozottan jelennek meg filmjeiben: A bolygó neve: halálban a spanyol Vasquez, vagy az Avatar pilótanője, akik hősiesen csatában áldozzák fel életüket társaikért vagy az igaz ügyért.

Forás: http://xfree.hu/album_show.tvn?aid=179038

[7] Erre a tényre a film internetes honlapján lévő információk sem adnak további információt azon kívül, hogy az idegkapcsolat vezeték az élvezetet is szolgálja, lásd http://james-camerons-avatar.wikia.com/wiki/Mons_Veritatis. (utolsó letöltés, 2011-01-10).

Az Avatar allegóriája a nagy amerikai mítosznak és gyarmatosító törekvéseknek, amelyek a rendező szerint a tőkés oligarchiák profitszerzésének volt köszönhető. A gonosz multik intézményesült elemei a sci-fiknek; a District 9-ben is hasonlóak, ahhoz, ahogyan azt már a Nyolcadik utas a halálban láthattuk. Természetesen a bolygón lévő unobtainium megszerzésére irányuló gyarmatosítási törekvés ábrázolásával Cameron még nagyobb empátiát éleszt a nézőben. Ugyanakkor nevetségessé teszi a multitársaság pénzéhes és kultúra iránt érzéketlen fafejű képviselőjét, amint az űrhajón minigolfozik! Az ilyen kapitalizmuskritikával - ami a fogyasztói populáris kultúra lényege is egyben - Cameron szórakoztatni akar, és nem is sikertelenül. Nemcsak látvány és technikai csoda a film, de egyben elgondolkodtató társadalmi és politikai kritika is. Amikor Koppenhágában csődöt mondtak a környezetvédelmi tanácskozások, és egyre nagyobb hangsúlyt kap az alternatív energiákra való törekvés, Cameron filmjét joggal érezhetik sokan globalizációellenes buzdításnak, és figyelmeztetésnek a természeti kincseink megőrzésére, és a világégés elkerülésére.

Cameron azonban nem tudta elkerülni a kétpólusú világ csapdáját. A racionalista, de egyben agresszív nyugati civilizációnak militarista jellemet ad, azzal, hogy az egész küldetést a hadsereg vezetése alá rendeli. Az Avatarban, ahogyan „A bolygó neve: a halálban" is, a hadseregszerep kétarcú paródiában jelenik meg. Míg az előbbiben megszálló-hódítók, az utóbbiban a földöntúliak elpusztítói, a kutatók támogatói a hadsereg katonái. Az Avatar katonái Nigériát és Venezuelát megjárt elvetemült zsoldosok, nyelvük, és fegyverzetük mindenképpen az amerikai hadsereg legutóbbi iraki, vagy korábbi vietnámi bevetéseit idézik (helikopterük a Blackhawk modell kifejlesztett változata). Egy korai jelenetben az egyik katona meg is jegyzi, hogy a terror ellen csak terrorral lehet harcolni, ami még jobban megvilágítja Amerika vélt-valós terrorizmus (Al-kaida) elleni harcát.

Az Avatar sebhelyes, mindig harcra kész sztereotip ezredese ellenszenves amerikai antihős, aki alig beszél, azt is fogcsikorgatva. A kiállhatatlan tisztet háta mögött emberei csak Attilának hívják, ugyanakkor ő a törzs tagjait nézi viszolygással; kék majmoknak, barbároknak, bogaraknak hívja őket. Ez a rasszista beállítás gyanúsan hasonlít Robert Duvall által alakított katonatisztre az Apokalipszis mostban. Cameron ezredese eléri célját és a film utolsó húsz percében összedől a világ, amint a két csapat egymásnak esik és az ezredest utolsó lehetőségként csak a 18 éves Neytiri, a törzsfőnök lánya tudja legyőzni (itt is a nőnemű hérosz, mint A bolygó neve: halában). A törzs szent fájának az elpusztításakor mindenki összefog és ekkorra már a

néző rég nem a hadseregnek és undok ezredesének, hanem a na'vi törzsnek szurkol.

A hódítókkal szemben a Pandorán kőkorszaki állapotokat teremtett Cameron, íjat használnak, és hatlábú nektárevő lovakon (direhorse) lovagolnak indián módra. Cameron a Pandora világát több rétegből építi fel: a na'ivi sárkányok, „toruk" (Leonopteryx angolul a görög oroszlán és szárny szavakból) speciális úszóhegyen, Iknimayán (Lépcső a Mennyekbe) élnek; ott kell betörni őket ahhoz, hogy a főhős valójában igazi avatárrá válhasson.[8] A lakók, és az anyaistennő közötti szerves kapcsolatot a mesékből jól ismert szent fa, Égig érő fa (Életfa) teremti meg, ami gyanúsan hasonlít Darren Aronofsky 2006-os A Forrás című időutazásában látottakhoz.

A kulturális másság fokozásához Cameron még egy sor őserdei vadállatot és növényt kreál - atokirina, hexapede, thanator, nantang, toruk, sturmbeest, prolemuris, tetrapterons, titanothere, woodsprites, viperwolves, stb.) –, amelyek lenyűgözik ugyan a földlakókat, de melyek sok–sok veszélyt is rejtenek számukra. „Minden, ami repül, csúszik-mászik, guggol, csak a szemedet akarja desszertnek, és téged akar megölni," figyelmezteti katonáit az ezredes, mielőtt a Pandorára lépnének. És valóban a bolygó vadállataihoz képest Spielberg Jurassic Parkjában látható dinoszauruszok játékos állatoknak tűnnek. A tökéletes másság látványát Cameron egy sereg kutató segítségével – botanikusok, etnomuzikológusok, biológusok, asztrofizikusok - alkotta meg. A kaliforniai egyetem nyelvésze, Paul Frommer egy „primitív hangzású" nyelvet talált ki a na'ivik számára. Az antropológus Nancy Lutkehaus és a neves afrikai-amerikai koreográfus „hitelesítette"a na'vik táncrítusát.[9] A primitivizmusra jellemzően a forgatókönyvben csak annyi áll erről az etnocentrikus kliséről: vad táncolás a tűz körül.[10]

---

[8]Iknimaya a filmben stairway to heaven-re van fordítva. Ennek a kifejezésnek két távolabbi kapcsolatára nem árt felhívni a figyelmet. Az egyik a közismert 1970-es Led Zeppelin sláger. A másik a magyar származású Emeric Pressburger és Michael Powell 1946-os második világháborús sikerfilmje ugyanilyen címmel (Angliában azonban „A matter of life and death" címmel forgalmazták). A film transzcendentális és ezoterikus hasonlósága a Led Zeppelin dallal nem távoli Cameron filmjében látottakkal, amire a rendező maga is utal, amikor a 60-as évek gyermekének nevezi saját magát.

[9]Nancy Lutkehaus a University of Southern Californai antropológusa, elismert szakember, aki Új-Guineában végzett terepmunkát az elmúlt évtizedekben. Az Avatar kritikákra adott válaszában elismeri, hogy a rendezőnek, ahhoz hogy filmje hihető és koherens egészé álljon össze, egyben mesélőnek, építésznek és antropológusnak kell lennie. Lutkehaus dicséri a filmbeli pontos részleteket és saját szerepét egy múzeumi kurátoréhoz hasonlítja, aki kézjegyével biztosította az autentikusságot, lásd, Lutkehaus (2009).

[10]Hollywood természetesen nem szűkölködik a sztereotip törzsi táncrítusok ábrázolásában, kirívó példaként talán a Bowanga, Bowanga (Wild women, 1951) és Virgin Sacrifice-t (1959) lehetne említeni. Mindkettőben a lenge öltözékű kaliforniai táncosnők járják vad táncukat.

Láthatóan nincs a tudománytalanságnak, vagy helyesebben tudomány mellőzésének helye az Avatarban, de a képzelet repítette képi megjelenítések abszurd ellentmondásait mindez nem tudja eltakarni: a nagy változások és a 2154-es dátum ellenére a főhős elavult kerekes széke nevetségesen archaikus kellék.

A tömegkultúrára jellemzően az Avatar sikerét a földön kívüli lét virtuális természetszerűségében látja a néző, amely mindenkinek lehetőséget teremt arra, hogy egy más testben más életet éljen. Ebben a fantáziadúsító három órában a néző átélhet különböző kritikus helyzeteket, és egy jót izgulva feloldhatja saját feszültségeit és kételyeit. A cameroni mese lényege: a törzs kultúrájának és életmódjának fejlettsége miatt nem csak, hogy nem kívánatos, de nem is lehetséges a földlakók győzelme. Csakhogy a gyarmatosítások történelme mást mutat és ezt Cameron is jól tudja. Az elmúlt évszázadok során több száz és ezer törzsi társadalom tűnt el, és hiába volt magasabb szintű kultúrájuk az európai civilizáció leigázta, vagy örökre eltűntette őket. Azonban ez – ahogy megjelenik például Mel Gibson Apocalypto filmjének záró képsoraiban is – a cameron-i világban a fejetetejére áll azzal, hogy a törzslakók avatar vezérükkel sikeresen visszaverik a földlakók támadását.

III. Politikai korrektség és inkorrektség

Ilyen és ehhez hasonló politikai korrektség határozza meg az Avatart: a 22 éves főhős, Jake Sully, nem egyszerűen csak egy volt tengerészgyalogos, hanem ráadásul kerekes székes, akinek vállán tetoválás hirdeti, „született vesztes". Egyik katonatársa Jake-et gúnyosan „kerekeshús"-nak nevezi, egy másik megjegyzi, hogy bár nem úgy érkeztek, de valószínű, hogy egyesen kerekesszékben térnek majd haza küldetésükből.[11] Ez a „kerekesszékes" beszéd azonban egy hamis nyelvre utal, hiszen a rendező nem egyszerűen a fogyatékosságra, hanem a technikai kiszolgáltatottságra helyezi a hangsúlyt.[12] Hasonlóan ellentmondásos Weaver professzornője is, aki a dohányiparnak

[11] A film teljes forgatókönyve megtalálható: http://www.foxscreenings.com/media/pdf/JamesCameronAVATAR.pdf.

[12] A kerekesszékkel kapcsolatos kritikát a feminista fogyatékosok fogalmazták meg, http://disabledfemisints.com (utolsó letöltés: 2011. március 1).

több millió dolláros ingyen reklámot teremtett azzal, hogy a filmben állandóan cigarettázik.[13]

Az ilyen jelenetek miatt lehetetlenség elhinni az űrutazás képtelenségeit. Az űrhajónak például majdnem hat év kell ahhoz, hogy a Pandorát elérje, és a kincsek kitermelése és visszaszállítása a földre szinte nevetségesnek tűnik ilyen távolságból. A majd fényévnyi sebességet elérő űrhajóról már rég bebizonyosodott, hogy még a sci-fiben sem használható közlekedési eszköz. Továbbá nem nagyon törte magát Cameron azon, hogy újfajta 22. századi fegyverarzenált vonultasson fel; a földlakók még mindig A bolygó neve: a halálban kipróbált fegyverekkel harcolnak.

Ugyanakkor Cameron nagyszerű ötletekkel telített filmjeivel újítások tárházát vonultatta már eddig is fel, ami bizonyítja, hogy nem visszafogott rendező, nem fél kitalálni dolgokat (A mélység titkaiban az idegenek a tenger mélyén laknak), és nincs benne rettegés, hogy filmjei nem vonzzák majd a nézőket. Cameron bátorságára jellemző, hogy nem fél átvenni dolgokat más filmekből, de természetesen saját magától is „lop," ami nem baj, pláne ha az alkotás jobb lesz. A Bolygó neve: halálban a távoli földrészt LV-426-nak hívják, az Avatarban a dzsungellakók bolygóját Pandorának. Az androidák már az előző Cameron filmben is nagy szerepet játszottak, most azonban Avatar a nevük, igaz ők már a jobbik fajtából valók, amint ez a főhős átváltozásából és átállásából is kitűnik.

A vizuálisan megkapó legendás Pandorán található úszó hegyek sem korrekt módon lesznek "eredetiek" – hasonlót a spanyol hódítók láttak, amikor megcsodáltak az inkák nádból készített híres úszó szigeteit! De nem lehet vitatni azt, hogy Pandora flórája és faunája – főleg 3d szemüveggel – felülmúl minden leírást, amit a felfedezők eddig leírtak. De Cameron mástól is tisztességesen vesz át, és nem nehéz a 2001: Űrodüsszeia (1968), Csillagok háborúja (1978), a rajzfilmes Gyűrűk ura sorozat (1978-tól), és természetesen Mel Gibson nagy visszhangot kiváltó Apocalypto (2006) részleteit felfedezni az Avatar egyes jeleneteiben. Ez rendben is lenne, hiszen a rendező maga sem rejti véka alá, hogy ő ezen alkotásokra építette művét, azzal a különbséggel, hogy míg Gibson visszahelyezi a filmbeli történetet az aztékok világába, addig a többiek a jövőben látták megvalósulni a történeteiket. A 2001: Űrodüsszeia

[13]A dohányzás ellenes mozgalom honlapja szerint a film elnyerte „fekete tüdő" díjat, lásd http://scenesmoking.org/frame.htm (utolsó letöltés: 2011. január 28). A New York Times-nak adott interjújában a rendező szerint sem jó dolog a dohányzás, de a filmje a „realitást" tükrözi és ő így akarta felhívni a figyelmet a dohányzás káros szenvedélyére (http://www.nytimes.com/2010/01/04/business/04smoke.html?partner=rss&emc=rss, utolsó letöltés: 2010. december 15).

annyira közeli volt, hogy már rég elmúlt, de Cameron óvatosabban filmjét 2154-be helyezte.

Azonban nem kétséges, hogy az ilyen fantasztikus technikai zsenialitás és művi törzsi kultúra kitalálás után a film egyik gyengesége, hogy olyan elemeket ismétel, amelyeket a filmimádók – főleg a fantasy, sci-fi és a horror rajongók – már láttak. Stanley Kubrick űrhajója lényegében meghatározta a sci-fi űrhajóinak technikáját és berendezéseit, amit későbbi filmek, így az Avatar is, már csak finomítani tudtak. A klónozás sem egyedi Cameron új filmjében. Ezt már többször láthattuk Camerontól is, és másoktól is (klasszikus elődje az 1978-as Kóma). Az ember által vezérelt robot szinte majdnem ugyanaz az Avatarban, mint A bolygó neve: halálban, de érdekesen az Avatarban típusuk nem amerikai, hanem Mitsubishi MK-6, ezzel is utalva a japán technikai fölényére! A sok újítás ellenére Cameron ismétlésekbe bocsátkozott és sikeres rajzfilmek – például a Fern Gully: az utolsó esőerdő (1992) és a japán A vadon hercegnője (1997) – egyes fogásai megjelennek az Avatarban is.

Az alternatív 60-as évek popkultúra gyermekeként, Cameron megtanulta a természetszeretetet, a háborúellenességet és az alternatív gondolkodást és a na'vik animizmusa (valójában matriarchátusa, az anyaistennőjük megszemélyesítője a Lelkek Fája, azaz törzsi nevén Ejwa) a mai new age vallásosságot és nem a monolitikus egyház tanításait legitimálja. Ezt jól bizonyítja, hogy amikor Neytiri a földlakó főszereplőt íjászatra tanítja, a forgatókönyvben egyszerűen annyi szerepel: „zen íjászat". Ugyanakkor a nyugati civilizáció történelmében és kultúrájában a film rendezője sok érdemet nem lát, és nem is akar felmutatni. Ez az erőszakolt kettősség az oka, hogy Cameron józan ítélőképessége helyett az extrémekbe vetett hittel ábrázolja a két kultúra közti áthidalhatatlan szakadékot. Ezért az önfeledt spiritualista természetimádatért a Vatikán is elítélően nyilatkozott a filmmel kapcsolatban. Ugyanezért, Bolívia elnöke, az indián Evo Morales, üdvözölte a filmben a környezeti és a természeti értékek megvédésének hangsúlyozását.

IV. Rasszizmus és álantropológia

Talán az egyik legsúlyosabb vádként azt lehet kiemelni, hogy Cameron sztorija egy átlagos és többször megfilmesített rasszista klisé. A Tom Cruise főszereplésével forgatott – és nagy sikernek örvendett – 2003-as Hollywood-i szuperprodukció, Az utolsó szamuráj egy gyanúsan hasonló

történetet dolgoz fel. Az 1870-es éveket ábrázoló filmben egy amerikai zsoldos a japán kormány szolgálatába szegődik, hogy a lázadó szamurájokat letörjék. Megtanulva értékeiket és kultúrájukat a zsoldos azonban átáll a lázadókhoz, hogy majd a szamurájokkal való csatában essen el.[14] Előzményként felhozhatjuk James Stewart felejthetetlen alakítását, az Arany Glóbusz nyertes Tört nyíl (Broken Arrow 1950) című filmet. A történelmi hűségű film egy meghasonlott fehér postásról szól, aki megment egy apacs fiút, hogy aztán ő maga is az apacsok közé álljon, így segítve a két kultúra békés egymás mellett élését. A filmekből nem hiányozhat a fehér férfi és az indián nő szerelme, de az ilyen átállás már bevett toposz: ismert a nagysikerű David Lynch filmben, a Dűnében is. Ezt követi hűen Cameron Avatarja és nem túlzóak azok a kritikák, amelyek azt hangoztatják, hogy az egész történetet vissza lehet vezetni az amerikai Pocahontas mítoszhoz: egy powhatan törzsfőnök lánya férjhez megy egy fehér dohányültetvényeshez, és evvel a tettével – egy rövid ideig legalább – békét teremt a gyarmatosítók és az indiánok között (Collins and Connor 1999).

Az amerikai őslakosok sztereotip reprezentációira és a törzsi színészek foglalkoztatására már régen felfigyeltek a filmipar kritikusai. A második világháború előtti filmekkel ellentétben, ahol még európai származású színészek játszottak indián szerepeket, az 1950-es A Tört nyíl úttörő szerepet játszott: az apacs főnök, Geronimo, szerepében egy igazi indián – na persze nem apacs, hanem mohauk (mohawk) törzsbeli – színészt láthatunk! A Farkasokkal táncoló is kiemelkedően jó indián szereplőgárdát vonultatott fel. A rasszizmus vádját elkerülni akaró Cameron is szerepeltetett színes bőrű színészeket: a női főszerepet a dominikai születésű Zoe Saldana alakítja, bár az ő igazi, tehát földi lényét a filmben sohasem láthatjuk. A színes bőrű itt tényleg azt jelenti: a na'vi törzsbeliek fantasztikus kék színben csillognak. Érdekesen a kék testfestést, mint a törzsi hierarchia és militarizmus kifejezését, Mel Gibson Apocalypto-jában (is) láthattuk! Cameron 1989-as filmjében, A mélység titkaiban is kékszínűek az idegenek. Talán Cameron és Gibson ezoterikus megközelítésében felismerjük Krisnát, vagy Rámát, akinek kék bőrszínét különböző ábrázolások népszerűsítik! (Indiai kritikusok egyenesen Cameron szemére vetették az avatár szó használatát!). És itt nem szabad elmulasztani annak említését, hogy egy 2005-ös sikeres rajzfilmsorozat szintén Avatar címmel futott az amerikai Nickelodon

[14] Nem kell meglepődnünk más trükkök esetében sem a helyszín és a színhelyek felállításában sem: az Utolsó szamurájt japán statisztákkal, de Új Zélandon forgatták; a japánok szent hegyét (Fuji) trükkel illesztették a filmbe, a filmbeli japán falut pedig a kaliforniai Burbank stúdióban állították fel.

televíziós-csatornán (Avatar: Aang legendája, eredeti címe Avatar: the last airbender).

Sajnálatosan azonban a film rendezője a világot a jók és a rosszak elkerülhetetlen harcával ábrázolja, a jövőbeli világ, ahogyan a mai világunk, csak fekete és fehér lehet (Gitlin 2001). Hiába a szín kavalkád és a zöld mozgalom éljenzése az Avatar, mégiscsak a fehérek és kékek egyfajta fekete-ellenességét mutatja. Az afrikai-amerikai Essence magazin felmérése szerint az olvasók többsége a fehér ember felsőbbrendűségére utaló rasszizmusként értékelte a tengerészgyalogos (fehér ember) megmentési akcióját (Essence 2009). A kétpólusú világ hangsúlyozása, egyfajta nemtörődömségre és felületességre utal, mint a rasszizmus általában, amit Hollywood kritikájaként már sokan megfogalmaztak (Berg 2002, Hughey 2009, Rocchio 2000). Az Avatar a kilátástalan földi lét és a reménytelen jövő filmje. A civilizáció versus természeti lét, nők-férfiak, fehérek-színesbőrűek, és jók-rosszak harca ez. Ez talán megszokott dolog Hollywoodban, és pláne akkor, ha olyasvalaki írja a szövegkönyvet, akinek nem kellene. Nem kétséges: Cameron fantasztikusan jó rendező, de csapnivaló szövegíró és nem csodálkozunk azon, hogy forgatókönyvét nem jelölték Oscar-díjra.

A film másik legnagyobb hibája a múltban gyökerező álantropológiai primitivizmus előrevetítése. Ezt érezhették azok a nézők is, akik a 2009-es előzetes tesztbemutatásakor elégedetlenségüknek adtak hangot. A földlakó és a törzsbeliek kapcsolata emlékeztet Kevin Costner szerepére, aki a Farkasokkal táncolóban ugyanezt próbálgatja nagy sikerrel, jóval előtte pedig Dustin Hoffman a Kis nagy emberben. Kurosawa halhatatlan alkotása, a Dersu Uzala is hasonló témát boncolgat az orosz katona, és a gold (tatár) törzsbeli vadász kapcsolatával. Lehet, hogy egy kicsit túlsarkított ez a kritikai összevetés, mivel Cameron filmjének úttörő technikai megoldásai és a látványai nem hasonlíthatók össze sem a Costner sem pedig a Hoffman filmben látottakkal. A földi és a törzsi kultúra közti sarkított különbségek ábrázolása azonban igen. Az Avatar földlakói silány és felszínes természettel vannak megáldva; értékeik felületesek és semmitmondóak, csak a haszonszerzés és mások leigázása életük egyetlen célja. Ugyanakkor a törzslakók kultúrájának felmagasztalása felér egy alapfokú antropológiai bevezető kurzussal, ahogyan a természeti népek tisztaságával kápráztatja el a főhőst, és ezzel persze bennünket nézőket is.

A Pandora is sokatmondó név: a mitológiai Pandóra, akinek szelencéjéből kiszabadult az emberiségre zúduló csapások összessége, de végső soron a reménység is. A film az ellentétek feloldását mutatja be, ahogyan a nyugati civilizáció férfierő, a Pandorán élőké női, ezért

elkerülhetetlen a filmben Jake Sully és Neytiri egymásra találása. A férfi-nő viszony kapcsolata, a két idegen szerelmi viszonya lényegében a Pillangókisasszony (Madame Chrysantheme) ismert sztorija (Matsuda 2005: 161-165). A na'vi törzs bemutatása azonban több szempontból is kívánni valót hagy maga után. Például csak elejtett mondatokból derül ki az, hogy Neytirinek lánytestvért, Silwanin-t, földi katonák ölték meg.

Cameron elveti a súlyt azzal is, hogy az utópisztikus dzsungellakóknak állatias külsőt kölcsönöz, őket macskaszemmel, hegyes füllel, bokszolókra jellemző lapos orral, és hosszú farokkal ábrázolja.[15] Vajon Cameron nem tudta, hogy az ilyesfajta negatív ábrázolás az évszázados európai felsőbbrendűség ideológiájának egyik ismert eleme volt? Az ókortól kezdve szörnyeknek képzelték el az európaiak a távoli földrészek lakóit, akiket mindenféle állatias külsővel és természettel ruháztak fel. A középkor utazói ezt még jobban megerősítették, amikor kutyafejűek népét, a hosszú nyelvűeket, nagyajkúakat, hosszú fülűeket, nagylábúakat, fejnélkülieket, virágevőket, a barlanglakókat, kannibálokat, és a hosszú farkúakat leírták (Kürti 2007:49-92). Merő véletlen, hogy a középkortól az európai boszorkányokat is farkukról lehetett felismerni?

A törzs exotikus bemutatása álságos kulturális relativizmusban tobzódik, ugyanakkor lealacsonyítóan ábrázol. A varázsló sámánkodása és fa körül járt imbolygó törzsi tánc hihetetlenül torz klisét eredményezett. A főszereplő kéktestű Neytiri, néha mosolyog, néha vicsorít, de soha sem tudjuk, mikor fog tépőfogaival szétmarcangolni egy állatot, ha éhes. A nagymacskákra jellemző tépőfogak – egyesek szerint vámpírfogak – nemcsak félelmetessé, de vadállattá alacsonyítják a törzs tagjait; a meztelenség, a testfestés, és a törzsi (afrikai?) ékszerek használata kevés képzelőerőre vall.
Ez a fajta bizonytalanság teljesen kiábrándító olyan filmek után, mint például a Kis nagy ember, vagy a Völgy, amelyekben a törzsi társadalom tagjai valóban hús-vér emberek, nincsenek állatias külsővel megáldva, természet közeliségüket pedig nem egy vékony ágyékkötő jelzi.

[15]A vad állatokra jellemző külsőt maga Cameron sem tagadja, lásd a forgatókönyvet és a rendezővel készült interjút, http://www.youtube.com/watch?v=Vt-XCDjyDNs&feature=SeriesPlayList&p=FDBB8285296A4E7F (utolsó letöltés: 2011. január 22.). Arra azonban, hogy miért választotta az idegenek állatias ábrázolását nem adott választ.

Forrás: http://xfree.hu/album_show.tvn?aid=179038

Nem lehet megkerülni azt sem, hogy Cameron sztereotip kutató-tudósai gyengék, és nem bíznak bennük sem a hadsereg, sem pedig a multinacionális társaság vezetői. A filmbeli xenobotanikus-antropológus, Jake Sullyt azért alakítja át avatárrá, hogy jó terepmunkás legyen belőle. Mivel a megbízó a nagyvállalat és a hadsereg, ezért nem igazán terepmunkáról, hanem egyszerűen általtudományos kémkedésről van szó. Weaver kutatóprofesszora nagyon jól tudja, hogy a na'vi törzs napjai meg vannak számlálva. „Ez nem a mi világunk, Jake," intézi el a professzor az egészet, „úgysem tudjuk megállítani azt, ami jön." Ez a rövid párbeszéd önmagáért beszél: a kutató lényegében bevallja, hogy a Pandorán végzett terepmunka csak ideig-óráig fontos, mert a törzsi kultúra eltűnését nem tudja semmi sem megakadályozni. Ez az a pillanat, amikor a főhős rádöbben arra, hogy neki sincs sok választása, a na'vik oldalára kell állnia.

A megfigyelői terepmunka ilyen beállítása és használata már az 1940-es évektől kezdve komoly etikai vétség (Price 2008). Nem titok azonban, hogy 2007 óta az amerikai hadsereg társadalomkutatókat alkalmaz, köztük helyi nyelveket és helyi viszonyokat jól ismerő antropológusokat (Human Terrain Teams, azaz Emberi Környezeti Csapatok), akik Afganisztánban és Irakban a hadseregnek a terepen „kutatnak". Ez lényegében nem jelent mást, mint a helyi lakosság között végzett információgyűjtést, amely segíti a hadsereg tisztogató, rendfenntartó hadműveleteit, illetve az Amerika-ellenes erők féken tartását. A „jó tudomány a jó megfigyeléssel kezdődik," mondja a főhősnek az egyik kutató, amikor avatar énjéről kérdezősködik. Természetesen itt a megfigyelés kétértelmű, mivel a 22 éves főhős így válaszol: „Itt vagyok, és tudománnyal foglalkozom, de soha életemben még egy laboratóriumba se tettem be a lábam."

A nagyvállalatok által finanszírozott kutató, még akkor is, ha a megszelídül a film végére, mint az Avatarban, nem menekülhet végzetétől: Sigourney Weaver, akit eddig senki sem tudott korábbi űrutazásai során

legyőzni, most életével fizet a Pandorán. Egyébként is a romantikus és idilli Pandora természeti kultúrájában nincs helye a dohányzásnak és a dohányzóknak!

A film végkifejlete és mondandója nem hagy kétséget afelől, hogy a világok harcában a rendező ki mellett teszi le voksát. Filmje kritikáit olvasgatva Cameron azt hangoztatta, hogy az Avatar a másságról, a mások kultúrájának elfogadásáról szól, mert – szerinte – csak így lehet igazán kölcsönös tiszteletet kialakítani a népek békés egymás mellett éléséhez. Ez a látszólagos politikai korrektség élteti az amerikai filmipar egyeduralmát a sci-fi zsánerben, ami Laura Mulvey szavaival élve az „amerikanitisz" filmes betegség elterjedésének további sikerének biztosítéka (1996: 18-19). Azonban az Avatar kódolt üzenetei, a másság bemutatása, és a föld kilátástalan jövőjének, majd végül pusztulásának előrevetített képe nem egy és ugyanaz, ahogyan azt más kortárs sci-fi filmekben láthatjuk. Az afrikai-amerikai színész, Will Smith például nagy sikerű poszt-apokaliptikus filmjében, Legenda vagyok (I am a legend, 2007), megmenti a földet a pusztulástól, és igazi hérosszá emelkedik, hasonlóan a 2010-es Éli könyvéhez, amelyben Denzel Washington ugyanezt teszi. Ezekkel a filmekkel összehasonlítva azt kell megjegyeznünk, hogy James Cameron képtelen volt mondandóját finomabban és klisék nélkül megfogalmazni. Amikor a rendező 1997-ben átvette az Oscar-díjat a Titanic-ért, egy mondattal sokkolta a közönséget: „A világ ura vagyok," - mondta. Nem tudtuk, mennyire őszintén beszélt, és ez a felelőtlen kijelentése teljesen más megvilágításba helyezi az Avatart.

Irodalom

BERG, Charles Ramírez (2002): *Latino images in films. Stereotypes, subversion, resistance*, UNIVERSITY OF TEXAS PRESS.

COLLINS, Peter C. and CONNOR, John E. eds (1999): *Hollywood's Indian: The portrayal of the native American in film.* UNIVERSITY PRESS OF KENTUCKY.

Essence, „Is Avatar Racist?". Tuesday, December 22 (http://www.essence.com/entertainment/film/poll_are_there_racist_elements_to_avatar.php utolsó letöltés: 2010. március 11.).

GITLIN, Todd (2001): *Media unlimited. How the torrent of images and sounds overwhelms our lives*. New York: METROPOLITAN BOOKS.

HUGHEY, Matthew W. (2009): Cinethetic racism: White redemption and black stereotypes in „Magical Negro" films. *Social Problems* 56, 3, 543-577.

KÜRTI László (2002): Szörnyek, emberfajok és a tudomány változása," in PÓCS Éva (szerk.) *Maszk, átváltozás, beavatás. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Budapest: BALASSI KIADÓ, 49-92

LUTKEHAUS, Nancy (2009): „A world all their own," 2009. december 24, http://uscnews.usc.edu/arts/a_world_all_their_own.html (utolsó letöltés: 2010. január 29).

MATSUDA, Matt (2005): *Empire of love: Histories of France and the Pacific*. Oxford: OXFORD UNIVERSITY PRESS.

MULVEY, Laura (1996): *Fetishism and curiosity.* London: BRITISH FILM INSTITUTE.

NOLTE, John (2000): Cameron's Avatar is a big dull America-hating PC revenge fantasy. http://bighollywood.breitbart.com/jjmnolte/2009/12/11/review-camerons-avatar-is-a-big-dull-america-hating-pc-revenge-fantasy/ (utolsó letöltés: 2010. február 11.).

PRICE, David (2008): *Anthropological Intelligence: The Deployment and Neglect of American Anthropology in the Second World War*. DUKE UNIVERSITY PRESS.

ROCCHIO, Vincent (2000): *Reel racism: confronting Hollywood's construction of Afro-American cultur*e, WESTVIEW PRESS.

SURVIVAL International. 2010. „Avatar is real." January 25. http://www.survivalinternational.org/news/5466. (utolsó letöltés: 2010. január 26.).

WELLS, Jeffrey (2009): Not right-wing friendly. http://hollywood-elsewhere.com/2009/12/not_right-wing.php (utolsó letöltés: 2010. január 29).

Zsolt Péter

A csupaszmajom öltözködik
- A divat a szexuális evolúció nézőpontjából -

A modern biológia evolúcióelmélete két alapgondolatra épül. Az egyik a túlélés, a másik a szexuális kiválogatódás. A túlélés témánk esetén nem sokat nyom a latban, mert nem azért követ valaki divatot, hogy életben maradjon. A kényszerű rejtőzködésnek nem hogy nincs szerepe a divatban, de épp ellentétes ezzel. Ahol ugyanis behódolni kell, mint Velencében a XIV. században – ahogy azt Simmel is írja példaként (Simmel 1973) – avagy az ötvenes évek szocializmusában – ahogy azt a hazai divattörténet-írás is felfedezte (Valuch 2002) – a divat nem képes kibontakozni.

Mégsem állíthatjuk, hogy nincs olyan társadalom, ahol a kényszerítésre képes hatalom ne lehetne mégis vonzó. A hatalom sokszor teremt divatot,[1] másfelől a legdemokratikusabb és legtoleránsabb modern társadalmakban is a belesimulás divat általi támogatása megfigyelhető. (Igaz ez önként vállalt, és nem kényszer, mint az ötvenes években (Zsolt 2007). A bonyolultabb kérdések már szociológiaiak. Az első részben a szociobiológia és a szociológia közti határvonalat keresem, a másodikban pedig arra a kérdésre kívánok választ adni, hogy a szőrös vadászó majom miért vált csupasszá?

I. Szexuális evolúció

A szexuális evolúció[2] lényege, hogy a párválasztás során a felek igyekeznek a számukra legrátermettebb, legegészségesebb, legvonzóbb partnert megtalálni, és ez a törekvés azt eredményezi, hogy a vonzók válogatódnak ki, lesz több utódjuk, s ezért nem romlanak le a gének.
(A gének a folyamatos sérülés – mutáció – miatt, ha nem történne velük más, tönkremennének.) A szexuális szelekció tehát ugyanúgy karban tart, mint az adaptív-túlélő, de a szexuális emellett még megannyi külsőséget is produkál: tanúi lehetünk: madarak táncának, fészeképítési vagy zenei művészetének (ezek nem növelik a túlélést, jelentősek viszont a szaporodási siker szempontjából), tanúi lehetünk a majmok ajándékozási-udvarlási stratégiáinak (aligha az ajándékozás miatt nem hal éhen a nőstény), a delfinek

[1]Tarde és Spencer elméleteit ld. ZSOLT P. (2007): *Divatszociológia*. Budapest: PRO DIE.
[2]Igen jó összefoglalás: http://hu.wikipedia.org/wiki/Nemi_szelekci%C3%B3

csoportos nőstényvadászatának, sőt az emberek beszédkészségének.[3] (Mert a beszéd sem csupán arra jó, hogy megszervezzük a tevékenységet, de arra is, hogy a partnert elvarázsoljuk.)

Amivel a divatban és a szexuális evolúcióról szóló gondolatmenetekben is a leggyakrabban találkozhatunk, az a „rátermettség" (fittség) és az „újdonság kedvelés" (neofília) fogalma. Ezek a közös pontok aligha csupán véletlenek, nem csak analógiák, a kapcsolat lényegibb. Nézzük először a divatban ezek szerepét.

II. A neofília és a fittség

Az újdonság minden divattermészetű dolog sajátja. Amikor régi dolgok jönnek divatba, akkor is azt értjük ez alatt, hogy a jelenbe hirtelen berobban, és váratlan vonásaival ellenállhatatlanul vonzó lesz. Az evolúciós humánetológiában is felfedezték, hogy minél fejlettebb intelligenciával rendelkezik egy lény, annál inkább szüksége van az ingergazdag környezetre, amelyben kiszámíthatatlan és váratlan dolgokat igényel. S a nemek közötti kapcsolatban is így van ez, amennyiben a partner kiszámíthatatlanságának – feltéve, ha az bizonyos határok közt van – szórakoztató értéke van. A divat tehát a nemek közötti megújulás receptjét biztosítja, egyúttal, mint láttuk egy igen fontos emberi természeti sajátosságnak, az újdonságigénynek kielégítője is.

A másik közös fogalom a „fittség". Történelmi szemmel nézve különösen érdekes, hogy a divatban a fittség megjelenítése egyre fontosabb, de legalábbis egyértelműbb. Ma, ha valaki megnéz egy divatbemutatót ruganyos és hajlékony, könnyed léptű manökeneket láthat. Ha valamelyik ismerősünket divatosnak véljük, többnyire alakját is irigyeljük, de legalábbis elismerjük, hogy jól rejti el a hibákat, és jól hangsúlyozza ki vonzerejét. S ha testén lelünk is valami kivetnivalót, modorát végképp üdének, gördülékenynek, kellemesnek találjuk. A divatos vonzó, és vonzó minden szempontból, még azzal is – vagy különösen azzal –, hogy egy kicsit más.

Nem volt ez mindig így, mert lehetett divatos a tüdőbeteg lány is, az aránytalanul nagy lábfej, a görbe láb, a lapos mellkas, a túl kövér test, a visszahúzódó vagy a kellemetlenül harsány modor. A divat épp azért, mert kulturális termék, megannyi extrémitások tárháza is, amivel az

[3]Geoffrey MILLER 2006.: *A párválasztó agy*. Budapest: TYPOTEX

evolúciószemlélet nem sokat tud kezdeni, esetleg a hátrányelvet – mely később kifejtésre kerül – erőltetetten ráhúzhatja, amit mi azért nem javasolnánk az extremitások értelmezésére. Ami inkább a fontos, az az, hogy ahogy megyünk vissza a múltba, úgy szaporodnak a szélsőséges viseletek, legalábbis egy ideig. Az ősközösségi társadalmakban már a fittség a kiválasztó erő, s ebből a szempontból az előember éppúgy egy mókuskerékben van, mint a mai, csak míg az ősember a létfenntartásért gürizett, mi az újabb javak megszerzéséért. Úgy tűnik, a kiélezett környezeti helyzet a fittség egyértelmű megjelenítését értékeli fel: az ép fogakat, a sima és hibátlan bőrt, az élénk tekintetet, a fénylő hajat, az arányos alakot, a szimmetrikus bal és jobb arcfelet és testet, a nőknél az ideális csípő - derék arányt, a csillogó szemet. Ezek mind az egészség attribútumai. A ruha is ezt hangsúlyozza ma, míg például a barokkban kisebb kényszerzubbonyként szerepelt, legalábbis a sok szabadidővel rendelkező udvari elitnél, és a fűző épp olyan groteszk irányba mozdult el, mint annál a bizonyos afrikai törzsnél (ndebele) a nyaknyújtás.

http://www.southafrica-travel.net/NORDGIFS/G1Ndebe3.jpg

Nem mindig a fittség kihangsúlyozására találunk tehát példát, mert a törzsi társadalmakban gyakran torzítják a testet, s a miénkben is az alternatív közösségek tetoválnak, szúrnak-vágnak. Ezek lehetnek fontos jelek. A tetoválások utalhatnak olyasmire, ami megtörtént valakivel, vagy utalhat közösségre, ahová az illető tartozik. Tarthatják persze a motívumot egyszerűen szépnek, de ez is inkább a valahová tartozás, a beavatottság, a kor a nem stb. kulturális jele. Az arcon, a reneszánsz idején előfordult, hogy

szándékos sebet ejtettek, ezzel is azt jelölve, mintha párbajban érte volna a férfit a sérülés. A bátorság és a kaland hamisított jele lett ilyenkor a divatos vágás, mert a vonzóságért csalni is érdemes.

A divat, amikor a biológiai vonzerő növelésének érdekében követik, tulajdonképpen felfogható a jelekkel történő „csalásnak". Aki rendelkezik a csalásnak ezzel a képességével tulajdonképp elkápráztatja a másik nemet, és aztán ezeket a génjeit nagyobb százalékban is adja tovább, mint aki nem tud a jelekkel operálni. A csaló, divathoz vonzódó gének fontosak, és ha ez még eddig nem tűnt elég meggyőzőnek, nyugodtan folytassuk tovább a példát: Ha sokan teszik sebhelyesé az arcukat, minden nő számára világossá válik, hogy ez nem tükrözi a valódi bátorságot, s hogy ez csak színjáték. Ezért aztán nem az a fontos, hogy a magunk megsebzésének képességét örököljük, hanem, hogy a színjáték képességét. Ha sokan vágják meg az arcukat, az már nem ugyanaz, mint az első, s aki blöffölni akarja rátermettségét és fittségét, valami mást kell kitalálnia. Kihangsúlyozhatja vállát, páncélt ölthet, vagy a szeméremkupakot találhat ki – melyet főként a spanyolok a XVII század végéig előszeretettel viseltek.

Az evolúciós biológiában a fittséget megkülönböztetik a kondíciótól. A kondíció az, amilyen állapotban épp van egy élőlény, míg a fittség a jó gének, melyek a környezethez kitűnően alkalmazkodtak, azaz a rátermettség. Lehet egy egyed beteg, s épp rossz kondícióban, miközben genetikailag fitt. Ám a fittség és a kondíció tulajdonképp egymásra utal. Kikövetkeztetni valakinek a rátermettségét a kondíciójából lehet. Ezért is vetődött fel az a gondolat, hogy a természet bizonyos szélsőséges játékai sem véletlenek. A pávahím hatalmas farktolla lehet, hogy nem segít a túlélésben – nehezebb vele elmenekülni a ragadozó elől –, de másfelől mutatja az egyed jó kondícióját. Hiszen, ha ennek ellenére életben tud maradni egész biztos jó génekkel, rendelkezik. A pávahím – ahogy nagyon sok más állat is – a párválasztáskor fog bele díszei mutogatásába, tollazata szétterítésébe. A tojók pedig figyelik a felvonulást, majd választanak. Nem elég tehát fittnek látszani, a másik oldalról dekódolni is kell tudni ezt a fittséget, és az esetleges csaláson is igyekezni kell átlátni.

III. A vonzerőért a tetszetős blöfftől a hátrányig

Amotz Zahavi izraeli biológus 1975-ben nevezte el azt a jelenséget *hátrányelvnek*, melyben épp onnan következtethető ki a fittség, hogy a hímállat a szépségért hátrányokat is képes vállalni (Miller 2006). A nagy

farktollal rendelkező pávahím tehát nem blöfföl saját erejét tekintve, bár nem lehetetlen, hogy az első színes tollazatkezdemények a fajnál még blöffként kezdődtek. Újszerűek, váratlanok, vonzók voltak. Amint a tojók azonban elkezdték előnyben részesíteni az ilyen hímeket, a szaporodási előnyért egyre nagyobb túlélési kockázatokat, azaz hátrányt kellett elviselni. A hátrányelviselés ugyanakkor biztos üzenetet küldött arról, hogy a hím jó erőben van, ami még több szelekciós előnyt hozott.

Néhány divat is egyensúlyoz ezen a határterületen. Általában csak figyelemfelkeltésként indul, s a divat többnyire meg is elégszik ennyivel, máskor azonban extrémitásokig megy el, gondoljunk csak a fűzőre, vagy a szenvedést is előidéző piercingekre. Az embernél hátrányelvre visszavezetni a divatot azonban már túlzottan erőltetett. Ez olyan, mintha azt állítanánk, a magas sarkú cipőt viselő nő azért sikeresebb a párválasztásban, mert a férfiak díjazzák, hogy így is át tud menni az úttesten, és nem szelektálódik ki a közlekedési balesetben.

http://hu.wikipedia.org/wiki/Nemi_szelekci%C3%B3

A középkori divatban is megfigyelhető, hogy a lovagok nem pusztán hódoltak az úrnőnek, de a lovagi tornán be is mutatták erejüket. Bár a lándzsák hegyét lereszelték, a páncélzat védett, de azért ezek a küzdelmek nem voltak veszélytelenek, s valóban csak a legerősebbek tudtak a nyeregben maradni. A férfiak közötti versengés a nők előtt történt, és semmit sem ért volna egy ilyen torna, ha az eseményt nem lengte volna körül a szerelem.

A fittség tehát megmutatható felfújt izmokkal, ruganyos járással, de a valódi ügyesség és erő bizonyításával, sőt a szórakoztatóképességgel is. A vágyott partner épp úgy következtethet a fittségre a testi képességek jeleiből, mint az intelligenciából. A másik intelligenciájának kiismerése hosszabb beszélgetéseket igényel, mert az intelligencia is „hamisítható”, a divat teszi is,

elegendő csak az épp felkapott dolgokat ismételgetni. A szexuális szelekció előnyben részesíti az intelligenciára törekvőt, legalábbis az ember esetében feltétlenül.

Egyes majmok az erő demonstrálása felé szelektálódtak, belőlük lettek a gorillák. Mások a nemi játékok felé, belőlük a bonomók, s egy harmadiknál kiválasztódás az agyi tevékenység felé indult el. A legerősebb ember sincs sehol a gorillához képest, a legjobb pornósztár sem ér utol egyetlen bonobót, holott ezek olyan fittség jelzők, amelyeket a nőstények megadóan jutalmaztak. A meggyőzőbb agyi tevékenységgel szemben is bejöhetett egy figyelmes jutalmazás, mert ez is önmagában fittség jelző. Akinek az agya frissebb, akinek jobban vág az esze, aki szellemesebb, az épp azt igazolja, hogy rendelkezik ilyesmihez fölös energiákkal, tehát rátermettebb, és érdemesebb a párosodásra. A magasabb intelligencia együtt járhatott a szociális képességek, avagy a tárgyak manipulálásának ügyesebb képességeivel, tehát a pusztán az agyi fittség egyúttal túlélési haszonnal is járhatott. Mivel a szexuális szelekciónak – különösen fajunknál – az intelligencia fejlődésére is lehetett hatása, ezért nem lepődhetünk meg azon, ha a divatban is az intellektuális teljesítményeknek legalább olyan keletje van, mint a többinek, hogy nem csak ruhák jönnek divatba, de regények, zeneművek, színházi darabok, képzőművészeti alkotások, tudományos okoskodások. A romantika zsenikultusza például értelmezhető kordivatként.

Ahogy a bátorságot lehet hamisítani külsőséggel – arcmegvágás –, úgy az intellektuális teljesítmények esetében is lehet blöffölni. Az egymással rivalizáló férfiaknak és nőknek érdekükben is áll a blöffölőket leleplezni, ám mielőtt a blöff miatt szörnyülködnénk, érdemes megint kihangsúlyozni szelekciós előnyét. Érvényesülni a hátrányelv bevállalása nélkül, hát ez az igazán költséghatékony, s erre jó a divat.

Másfelől a divatra figyelés is fittség jelző. Aki nem rendelkezik kellemmel, nem ismeri az etikettet, már azt bizonyítja, hogy intelligenciájának fittsége nem a legjobb. Aki nem ismeri az újdonságokat, az új gondolatokat, az új kedvelt játékokat, zenét, irodalmat, ruházati divatot már azt mutatja, hogy befogadóképessége korlátozott. Pedig mindennek ismerete lehet puszta felszín. Ha jobban megismerünk valakit, rájöhetünk, hogy esetleg nem azért tájékozatlan a divatos dolgokban, mert baj van a fejével, sőt, épp intelligenciája miatt más köti le a figyelmét, de a felszínes ismerkedésnél nem találhatunk hirtelen mást, és ezekből kell gyorsan ítélnünk.

A férfiak és a nők is különösképp törekszenek arra, hogy az első benyomás róluk kellemes legyen.[4] A férfiak genetikailag érdekeltek a gyors

[4] Ezt nevezik *impression managementnek* Goffman nyomán (Goffman, E. 1967)

hódításban, a nők választása inkább hosszú távú, így nekik érdekükben áll a férfiak valódi fitt készletét feltérképezni, de ahhoz, hogy a férfi figyelmét magukra irányítsák, nekik is reprezentálniuk kell: fel kell kelteni, s aztán fenn kell tartani az érdeklődést. Előbbi külsőségekkel könnyű – bár itt a nők egymással versenyben vannak –, utóbbi viszont nehéz. Utóbbinál a jellem, a kitartás, a segítőkészség, a szociális készségek, stb. a férfiak hosszú távú kötődését tudja elérni. A nőknek tehát az emberré válás során sem pusztán a férfi intelligencia megértése volt a feladata, hanem külön erények kialakítása is.

A szexuális evolúció nézőpontjából a divat a nemi választás felszínes figyelemfelhívásával kezdődik. Azt mondtuk rá, hogy ez blöff, de ahogy a pávatoll sem csupán blöff, hanem a fittség valódi jele is egyúttal, úgy a divatos viselkedés képessége, vagy a szellemes társalgás, és a jó külső sem csak átverés, hanem nagy valószínűséggel utal is a valódi képességekre. Sőt, megint visszatértünk a hátrányelv bűvös határához, a divat által favorizált kellemetlenségek fittség jelzővé válásához. Említettem a fűzőt, és a piercinget, s most lássuk a magas sarkú cipőt. Aki ilyenben tud járni, az nem pusztán a madarak peckes tartásának násztáncára emlékeztetheti az etológust, hanem arra is, hogy képes ilyesmiben járni, azaz megfelelőképp fitt is. (Hogy ez nem egy egyszerű feladat, ezt minden nő tudja.) Az evolúciós logikából az következne, hogy a magas sarkú cipő – mivel jó fittség jelző – csak egyre magasodna, és divatba sohasem jöhetne a lapos sarok. Talán innen is látszik, hogy a szexuális evolúció fittség jelző-elmélete alapján a divat mozgásai nem modellezhetők előre, de azért számos további kérdésre is meggyőző válasszal tud szolgálni.

Pl. mi az oka annak, hogy a manökenek mindig vékonyabbak voltak azért, mint akik számára a ruhákat reklámozták? Mi az oka a szőke nők divatban való gyakori szerepeltetésének? Miért a fiatalokat szerepeltetik, és nem az idősebbeket? – Nos, a manökenek vékonyságának oka az, hogy a fiatalabbak vékonyabbak, mint az idősebbek, a szőkék divatosságának szintén az, hogy a nőknek első szülésük után sötétebb lesz a hajuk, vagyis itt is a fiatalság a magyarázat, de akkor mi a fiatalság elsőrendű szerepe? – Épp a divat történeti kutatásai mutatják, hogy nem mindig a legfiatalabbak voltak a divatirányítók, ellentétben a mai helyzettel, sőt, ez viszonylag új jelenség, a fogyasztói civilizáció, mely kiterjedt a tizenéves vásárlórétegre adja a lehetőségét. Biológiai szempontból nem a tizenévesek, hanem a huszonévesek a termékenyebbek, és a gyerekeiket valószínűleg egészségesebben megszülők, ezért a férfiak számára ez a korosztály lehet a legvonzóbb, míg a nők számára a férfi biológiai rátermettségére az idősebb életkor is utalhat. Egy idősebb férfi

genetikai fittségét végül is meg lehet állapítani, s a férfire biológiai szempontból nincs is mindig többre szükség, ellenben a nőknek nem csak megszülnie, hanem felnevelnie is kell az utódjaikat, ezért náluk a fiatalabb kor lényeges.

Ez a gondolatmenet persze igazolni látszik az öreg férfi fiatal nő nem épp politikailag korrekt párosítást, de a valóság az, hogy a párok statisztikailag is úgy alakulnak, hogy a férfiak valamivel idősebbek. A férfi társadalmi státusát kell, hogy bizonyítsa, a nőnek biológiai rátermettségét is elég ahhoz, hogy a választás kölcsönösen megfeleljen. A divat – már amikor az evolúciós nézőpontnak megfelel – épp ezért a nő külsejét, fiatalos vonzerejét maximalizálja, a férfi esetében ezeknél lehet fontosabb a kiküzdött státus. A férfiak kollektív magamutogatása, csoporthoz tartozása az alternatív ifjúságkultúrától tart a hivatali öltözetek boldog viseléséig. Ha pedig a státus megvan, a kellem is adott, avagy a státusbirtokos nem kényszerül arra, hogy naprakész legyen divatügyekben.

Láttuk, hogy a saját megjelenésre fordított készség, és ennek öröklődése előnyt jelenhet a partnertalálásához, ezért a divat iránti érdeklődés genetikailag is kódolva van, de a társadalomban élő ember számára más lehetőség is adott. A 30 év fölötti férfiak divat iránti érdeklődése erősen csökken, feltehetően azért, mert a gyors keresés és nemi sikerek igénye már kevésbé hajtja őket, és a társadalmi hierarchiában folytatott küzdelem válik meghatározóbbá a partnertalálásban. A 40 év fölötti nők divat iránti érdeklődése is erősen csökken, s pláne akkor, ha több gyerek is van. A nemek egymás iránti preferenciái is alakulhatnak. A tulajdonságok, a személyiség, a tapasztalatok mindkét nem egymás keresésében felértékelődnek.

Még egy komoly változás történik a társadalmasodás, és különösképp a fogyasztói társadalom létrejötte következtében. A státusbirtokos férfinek nem kell rendelkeznie a szórakoztatóképességgel, mert mindezt meg tudja vásárolni. Barátnőjét el tudja vinni azokra a helyekre, ahol kitűnő zenei, irodalmi képességekkel rendelkezők összedolgozva helyette szórakoztatják, csupán pénzre van szükség hozzá. Ne feledjünk azonban, hogy fajunk története úgy kezdődött, amikor ezeket a szolgáltatásokat még nem lehetett megvásárolni, következésképp a nőt saját képességekkel kellett szórakoztatni. (Verseléssel, zenéléssel, szellemes társalgással stb.) Valami olyasmi csoda történhetett, hogy a nő meg a férfi egymás felé fordult, és magyarázni kezdett egymásnak, s pusztán csak azért, hogy szórakoztassák egymást. A férfi valószínűleg színészként eljátszotta, ahogy a törzsben nézeteltérések történtek, mozdulatokkal kifigurázott valakit, vagy azt mutogatta el, ahogy ő

maga ejtette el a vadat. Mindezt a *mimézist* hangokkal is alátámasztotta, mígnem kialakult a nyelv (Csányi 1999). Aztán ajándékokat vitt, amivel szintén fittségét bizonyította, s természetesen elbűvölt.

A szexuális evolúcióelméletek szerint valahogy így kezdhette meg fajunk az útját. A hímek produkálták magukat, a nők választottak. Voltaképp a választás preferenciái közt mindössze három szempont játszhatott szerepet: az egyik a dominancia, hiszen a dominánsabb hím rátermettsége vitán fölüli, a másik a törődés képessége. Az a hím, amelyik képes volt kényeztetni partnerét előnyt élvezett, a harmadik pedig az idegenség. Aki máshonnan jött genetikailag azért lehetett ellenállhatatlan, mert új génjeivel az utódok rátermettségét növelte. Ha tehát szeretnénk megtudni, hogy ezen tudomány szerint milyen divat illeszkedik az emberi természethez, máris találhatunk három vezérelvet: az erőt, a barátságosságot és a váratlant.

IV. A csupasszá válás rejtélye

Az evolúciós szemlélet az emberré válás történetében kutakodik sokat. Vessük most fel azt a problémát, hogy miért is kezdett el öltözködni ősünk? A válasz, hogy ne fázzon, egyáltalán nem kézenfekvő, ez esetben ugyanis minden más állat is öltözködne, de még a hozzánk legközelebb álló sem teszi. A védelem szempontjából hatékonyabb a toll vagy a szőr növesztése, elvégre a fázó, a környezethez rosszul alkalmazkodó egyed kimerül, és aztán ki is szelektálódik, mielőtt még a ruházkodás ötlete eszébe juthatna. Így aztán nem is tudja átadni génjeit a következő generációnak, ellenben a megfelelő biológiai védekezéssel rendelkező igen. Még Afrika területein is, ahonnan őseink származnak, előnyösebb a szőr, amely a bőrt is védi a sérüléstől. Valószínűnek tartom ezért, hogy *előbb kezdtünk el öltözködni, és csak ez után váltunk szőrtelenné, és nem fordítva*. Mindez a fentiek fényében igen logikusnak látszik, sajnos azonban még mit sem mond arról, hogy miért kezdtünk el öltözködni.

Tudomásom szerint az öltözködés elsődlegességének kérdését még nem vetették fel, pedig az, hogy miért is váltunk csupasszá, már sok fejtörést okozott. A született elméletek egyike sem túl meggyőző, bizonyítékot találni bármelyikre meg végképp reménytelennek látszik. A nehézséget az adja, hogy az ásatási leletekből semmit sem tudhatunk meg arról, hogy az ember mikor is veszítette el szőrzetét, mivel hogy ezek mára teljesen elporladtak. Így még annyi támpontunk sincs, mint más elméletek kiagyalásánál.

Az egyik elmélet például felveti, hogy talán a tengerpartra költöztünk vissza, és a sok vízi tevékenység miatt – ahogy más emlősök is, melyek a vízbe visszamentek – veszítettük el a szőrzetünk, és növesztettünk zsírpárnát. Elég elképesztő ez a feltételezés, de a vízimajom paradigma hívei szaporodnak.[5] Egy másik gondolat szerint a vadászó majommá válás során erős és intenzív tevékenységet kellett folytatnunk a napsütötte sztyeppen, és a hő leadást segítette a csupasz bőr.[6] Ezek adaptív elméletek, míg a szexuális evolúció arra is választ tud adni, hogy miért indultunk el ebbe az irányba: a bőr érzékenyebbé válása és ingerelhetősége az, ami előnyben részesítette a szőrtelenséget. S még mindig kérdés, hogy más sztyeppen vadászó, a szexuális ingerlésben érdekelt állat – pl. hiénák – miért nem váltak csupasszá?

Az általam javasolt elmélet első lépése az, hogy az öltözködés feltételezhetően megelőzte a csupaszságot. De miért is?

IV.1. Hódítási trükkök

Képzeljük el azt a szituációt, amikor első randevúra megyünk. Bár a másik felől még nem döntöttünk, igyekszünk előnyös benyomást kelteni, mert végül is inkább mi szeretnénk dönteni. Ha a másik az első találkozásokon nem ad magára, azt sértésként is felfoghatjuk, hiszen ezzel azt üzeni, hogy nem érünk sokat a számára, nem kíván energiát fektetni a dologba. Végül is, ha nem néz ki jól és fittül, mindegy is, hogy ezt a motiváció-, a képesség-, vagy az energiahiány miatt van. Jobb, ha tovább állunk.

Az állatok is igyekeznek magukról potenciális partnereik számára jó benyomást tenni, csak amikor ők partnert keresnek, azokat az ornamenseket mutatják, amelyet a természet adott nekik. A hím emlősök erős izmaikat, tartásukat, a madarak peckes járásukat vagy felfújható színes begyüket stb. Egyes fajták nem a szemnek, hanem a fülnek dolgoznak, tehetségüket fitogtatják – a madárének persze a fajtakeveredés gátja, de azért, az egyéni virtuozitás sem elhanyagolható. A hím békák igyekeznek mélyen brekegni, mert ez arra utal, hogy nagyobbak és erősebbek, mint fajtársaik. A „művészi" képességeknek tehát alacsonyabb és magasabb megnyilvánulásait láthatjuk, de közös bennük, hogy a hím fitogtat, a nőstény választ.

Sőt, már az állatvilágban is megfigyelhető, hogy a párkeresés során túl lehet lépni a test biológiai fitogtatásán, és ki lehet vetíteni a képességeket a környezetre. A lugasépítő madár például a földre egy kisebb katedrálist épít. Ő maga egy zöldesszürke kismadár, no de a „háza" nagysága akkora, hogy

[5]Szendi Gábor (2008) vagy Csányi Vilmos neve említhető.
[6]Desmond Morris (1989) mindkét paradigmát említi, őt még nem győzi meg a vízimajom elmélet.

inkább egy kutya telepedhetne bele kényelmesen. Persze a madár sem fészeknek szánja... Virágokkal, levelekkel dekorálja, rendezgeti benne a bogyókat, némelyik még kék bogyó nedvével ki is festegeti. Ezek a madarak olyanok, mint Picasso, mert minden hulladékot összeszednek, s aztán kompozíciót készítenek belőle. Színes műanyagokat, kék papagájtollakat, ipari szemetet, bármit. Aztán jönnek a nőstények, de rendszerint tovább is állnak. A hímek egymás építményeiből lopnak, lerombolják, és ilyen formán sok bosszúságot okoznak egymásnak. Végül aztán valamelyik több tucat nősténnyel is tud párosodni, más meg egyel sem. A nőstény a lugasban párzik a hímmel, ez a nászágy, vagy pontosabban nászkatedrális, de aztán elvonul, épít egy saját fészket, és egyedül oldja meg a gyereknevelést.[7]

http://www.haziallat.hu/madar/viselkedes/a-lugasepito-madarak-hoditasai/2436/

A fenti példákból egyáltalán nem meglepő, ha az egyik faj, azaz a mi őseink egy kombinációt találtak ki, nevezetesen, hogy testüket használják, és azt látják el díszítő elemekkel. Az ember még a fejéből is mesterségesen kreál szexuális éket, gondoljunk csak a szájfényre, vagy az arcpirosítóra. (Mindkettő azért tetszik, mert tulajdonképpen a szexuális izgalmat imitálja.) Későbbiekben aztán házakat, sőt kastélyokat is építettünk – akár a lugasépítő madár –, és ma is a férfiak többsége – már ha tud – inkább a házával akar hódítani, mint a testére történő koncentrálással, míg a nők inkább testi előnyeiket igyekeznek kihangsúlyozni még akkor is, ha tehetségesek a szellemi vagy materiális javak elkészítésében. A magyarázat talán az, hogy

[7] http://videa.hu/videok/tudomany-technika/lugasepito-madar-allat-aranyos-attenborough-L1jGHt6bbcpmz2PX

inkább a nők kíváncsiak a férfi teljesítményére, míg a férfiakat inkább a nők fizikai vonzereje izgatja.

IV.2. Az öltözködés hatása a csupaszságra

Az öltözködésnek, és az ősi testfestésnek vagy bármilyen testszépítésnek tehát a párkeresési stratégia adta a lökést, noha a mai törzsi társadalmakban ezek a jelek már másra is utalnak. (Törzsi hovatartozásra, beavatási szertartásokra, törzsön belüli státusra, rossz szellemek elleni védekezésre stb.) Amennyiben még az ősemberi nőknek elkezdett vonzóvá válni az a férfi, amelyik magát felöltöztette, és vele szívesebben létesített tartós szexuális kapcsolatot, ez a női ízlés már elterjeszthette azokat a géneket, amelyekben a következő generáció vonzódni kezdett az állatbőrök viseléséhez.

Ráadásul, ha valaki elejtett egy állatot, azt a törzs tagjaival bizonyára meg kellett osztania, de a bőrét-szőrét megtarthatta, és ha azt magán viselte, ezzel mindig emlékeztetett mindenkit arra, hogy az állatot ő, vagy az ő vezetésével ejtették el. Ilyen módon a nőknek az állatbőrbe bújt férfi azért is vonzó lehetett, mert a fizikai rátermettségét, szellemi ügyességét reklámozta.

Mellesleg a bőr viselése igen kényelmetlen, nehéz, vagy meleg lehetett, de mit számított ez ahhoz képest, hogy cserébe több nő részesítette kegyeiben. Megint csak oda lyukadunk ki, hogy a mégoly kellemetlen bőrök viselését tűrő hajlamú utódok génjei elszaporodhatnak, s hogy a viselés képessége akár a hátrányelvnek is megfelelően fittség jelzővé is vált. „Nicsak – mondta ősanyák – itt ez a stramm fiatalember, aki kitűnő vadász, és szép tartással képes viselni a zsákmánya bőreit is”. S aztán a civilizált Európa történetében számos szerelmes regényt ismerünk, ahol a hősnő az egyenruhában masírozó katonák látványa hoz tűzbe, ahol a férfiak szintén szenvedhettek fegyverzetük súlyától és megfőttek öltözékükben.

Miután az ősembernél az öltözködés iránt szexuális szelekciós érdek jelent meg, mindenki versengett az öltözködésben. Így találhatjuk meg a nyomós okot a szőrtelenedésre, hiszen ha már öltözködött, igen csak előnybe került, ha alatta kevesebb szőrt viselt. Az öltözködés aztán számos olyan további előnnyel társult, melyet mi is ismerünk már. (Le lehet venni, a partner bőréhez hozzá lehet simulni, az időjáráshoz jobban lehet alkalmazkodni, és nem utolsó sorban könnyebb tisztán tartani, mint a saját bundát.) Ne feledjük azonban, hogy létrejöttének lehetséges magyarázata a szexuális vonzerő.

Felmerülhet a kérdés – ahogy egyébként a szexuális evolúciós elméletek kapcsán más vonatkozásban fel is teszik -, hogy miért nem vált el a

női és férfi külső radikálisan egymástól? Hiszen az állatvilágban a nőstények ízlése erős, a nőstények színes, és önmagukat produkáló hímeket hoztak létre, míg ők maguk kisebbek és szürkébbek maradtak. Persze mondhatjuk, és mondják is a szociobiológusok, hogy különösen a még párt kereső fiatal férfiak önmagukat produkálják, (gondoljunk csak a kihívó autóikban feszítőkre) de tény, hogy fajunknál a nemek közötti különbség nem olyan nagy. A mi példánkban a kérdést úgy fogalmaznám meg, hogy akkor miért nem szőrösek a nők, ha a férfiak kezdtek el úgy ruházkodni, ahogy a pávahímek színes farkat ölteni? Tudjuk, hogy ennek épp az ellenkezője az igaz.

Ennek három oka van: az egyik az ajándékozás, a másik hogy szexuálisan érdekesebb a simogatás szőrtelenül, a harmadik pedig, hogy a fiatalság jele is a szőrtelenség, s azzal, ha egy nő olyan géneket birtokolt, amelyek tovább mutatták a fiatalság jeleit, előnyt élvezhetett. (Minden emlősnél a nőstények kevésbé szőrösek a kisebb tesztoszteron szint miatt.) A simogatás kérdését fentebb már megtárgyaltuk, ez fajunk férfi és nő tagjainál kölcsönös örömszerzés. Az ajándékozás is befolyásolja a két nem egymáshoz történő hasonlóságát. A férfiak nem pusztán azzal reklámozták fittségüket, hogy mutogatták magukon állatbőreiket, de azzal is, hogy ilyeneket ajándékoztak. Az állatok udvarlásában - ahogy azt említettük - az ajándékozás ismert. A csimpánzok például élelmet visznek a nőstényeknek. Nyilván nem ezért nem halnak éhen a nőstények, saját gyűjtögetésükből sokkal több kalória jön össze, ezek inkább a mai virágoknak foghatók fel, csak valamivel hasznosabbak. Ám nem a haszon a lényeg, hanem megszerzésüknek nehézsége, mely ajándék azt bizonyítja, hogy aki adja, képes volt megszerezni. Ruhához használható bőrt ajándékozni is lehet épp oly kedveskedés, mint virágot, vagy élelmet vinni.

Az ajándékozás ugyanakkor a társadalommá szerveződés alapjaihoz tartozik. Nem csak fittség jelző az udvarlásnál, de nemi kérdéstől független szocializáció is. Az antropológusok alapos tanulmányozásnak vetették alá a rokonok közötti altruista, a különböző törzsek közti kölcsönös – melyből kereskedelem fejlődött – és a szélhámos, másokat kijátszani próbáló kapcsolatokat[8]. A lényeges most a számunkra az, hogy a hímek közötti rangsor már az ősembernél sem egyszerűen a fizikai erő függvénye. A szocializáltság képessége, a barátok irányításának képessége is meghatározta ezt a rangsort. Így nem csak az juthatott státuszszimbólumokhoz – pl. ruhaként viselhető bőrökhöz, tollakhoz, kagylókhoz stb. – akik jól tudtak a mélyvízben úszni, vagy jó vadászok voltak, a leggyorsabban futottak, stb. hanem azok is, akiknek például igazságtevő képességét a többiek elismerték, s emiatt

[8] Lévi-Strauss, Mauss, Shalins stb.

megajándékoztak. A legértékesebb tárgyakat az előző generációk szerezhették vagy készíthették, a hiedelmek alapján pedig funkció nélküli tárgyak is értékessé válhattak. Vezetői státusra lehetett szert tenni, ha valaki jó békítőnek, tehetséges konfliktuskezelőnek bizonyult. A problémamegoldás és irányítás képessége már az intelligenciától és nem az erőtől függött.

Mai kísérletekből tudjuk azt is, hogy a férfiak közösségszervező technikái mások, mint a nőké. A férfiak kijelölnek maguk közül valakit, aki ha nem oldja meg a feladatot – pl. egy folyón való átkelést –, akkor leváltják, akár meg is alázzák, és új vezető próbálkozhat. A nők viszont egymással megtárgyalgatják, és egyikük sem akar vezetni. Végeredményben mindkét módszer célt érhet. A példa talán mutatja, hogy a közösség strukturálódása és a szexuális sikeresség között is kapcsolat van. A közösség élére kerülő férfi-kiválasztott aztán hölgyének is több ajándékot visz. Hovatovább a férfiak eláraszthatják szerelmük jeleként bőrökkel hölgyeiket, akiknél a bőrök szintén jelzik, hogy milyen férfit is hódítottak meg. Az ember társadalmasodásával a nők és férfiak kölcsönös státuszszimbólumaivá váltak egymásnak,[9] mert aztán a nő által készített szebb ruha is jelezhette (már ha a ruhát egyáltalán a nő készítette), hogy a férfi ügyesebb nőt birtokol.

Végeredményben nem csodálkozhatunk azon, hogy az emlősökre jellemző szőrösség a két nemnél egyformán háttérbe szorult, és aztán a szőr elvesztésével, és az Afrikából történő szétszóródással az öltözködés funkcionális szükségszerűséggé is vált. A ruha hol védelem, hol státusszimbólum, de aki divattörténettel egy kicsit is foglalkozott, az tudhatja, hogy az időjáráshoz igazodó kényelem szempontja csak XX. századi találmány.

Irodalom

CSÁNYI Vilmos (1999): *Az emberi természet*. Budapest: VINCE KIADÓ.

GOFFMAN, Erving (1967) (2005): *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. New Jersey: TRANSACTION PUBLISHERS.

MILLER, Geoffrey (2006): *A párválasztó agy*. Budapest: TYPOTEX KIADÓ.

MORRIS, Desmond (1989): *A csupasz majom*. Budapest: EURÓPA KÖNYVKIADÓ.

SIMMEL, George (1973): A divat. In.: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: GONDOLAT KIADÓ.

[9]Más példákon a szexuális evolúciós elméletek szintén azt állítják, hogy az emberi fajnál a két nemnél együtt történt a fejlődés. Geoffrey Miller az intelligencia kibontakozásának párhuzamosságát próbálja alátámasztani, amikor azt mondja, a férfiak ugyan udvaroltak, de a nőknek meg kellett érteniük ezt, s minél intelligensebb volt egy nő, annál nagyobb intelligencia elvárásokat fogalmazott meg magában a férfiakkal szemben.

SZENDI Gábor (2008): A nő felemelkedése és tündöklése. Budapest: JAFFA KIADÓ.

VALUCH Tibor (2002): A lódentől a miniszoknyáig – Az öltözködés és a divat Magyarországon az 1950-es és az 1960-as években, In.: *Magyarország a jelenkorban – Évkönyv 2002.* Szerk.: RAINER M. János – STANDEISKY Éva: Budapest: 1956-OS INTÉZET.

ZSOLT Péter (2007): *Divatszociológia*. Budapest: PRO DIE KIADÓ.

Osváth Andrea

Kommunikáció – internet – stílus

I. Képernyőkultúra és gondolkodás

Agykutatók kimutatták, hogy elménk információ-befogadása véges: jóval több információ tárolására vagyunk/lennénk képesek, de agyunk már nem tudja tovább növelni a befogadás sebességét. Gyorsan élünk, eszünk, írunk, olvasunk (?), tanulunk. A csecsemők figyelem-összpontosító képességeit tanulmányozó Sally Ward szerint az egyéves gyermekek mintegy fele képtelen odafigyelni édesanyja hangjára a televízió hangja mellett. A felmérés szerint 1984-ben még csak a csecsemők 20%-a nem volt képes arra, hogy szelektíven figyeljen az anyjára, 1999-re ez az arány már 40%. Dimitri Christakis szerint a négyévesnél fiatalabb gyermekek esetében a napi egy órával több tévézés 9%-kal növeli annak esélyét, hogy figyelemösszpontosítási zavar lép fel a gyermek 7 éves koráig (Greenfield 2009: 169).

A tévé nyújtotta ingerszint egyfajta elvárássá alakul a gyermekben, a valóság ingerszegényebb közege csökkenti az összpontosítás idejét, és a videojátékokon felnövő gyerekek ugyan fokozott vizuális figyelemre képesek, de hosszabb ideig kevésbé vagy egyáltalán nem tudnak koncentrálni a való életben folyó dolgokra. A valóság ingerszegény környezetté válik, csökken a figyelem fenntartásának időtartama és ezzel együtt veszélybe kerül a képzelőerő is, amely személyiségünk alakulásának, identitásunk formálásának fontos tényezője. Képzelőerő nélkül a mesék, az olvasás révén megelevenedő varázsvilág egyszerűen nem létezik, nem alakul ki a gyermekben, helyette a média és az internet nyújtotta vizualitás, a „mindent készen kapok”- elve érvényesül nála.

A gyermekkorunkban hallott mesék, a későbbi olvasásélmények segítenek megteremteni önmagunkban azt a benső világot, amelyet e történetek képzeletünkben megelevenedő hősei és színterei népesítenek be, és amely mindig csakis a miénk marad. A regények és mesék film-adaptációi soha nem képesek azt a valóságot visszaadni, amelyet mi formáltunk képekké, ezért fordul elő oly gyakran, hogy egy-egy könyv elolvasása után megnézett film befogadásakor elmarad az „aha-élmény”. Ez természetes, hiszen nagyon

ritkán fordul elő, hogy a forgatókönyvíró-rendező ugyanabban a közegben és ugyanolyannak teremti meg a szereplőket, mint amilyennek bennünk, az olvasókban, korábban már megteremtődött.

Freund Tamás agykutató szerint „az emberré válás után évezredeken keresztül párhuzamosan nőtt az agy befogadóképessége, kapacitása és a feldolgozandó információ mennyisége. Mára párhuzamos ollóvá nyílt szét. Az emberi agy felvevőképessége biológiai okokból nem tud gyorsabban nőni. Mivel minden kapacitást leköthet a külső információk befogadása, nem tud figyelni a belső világra, amely az évezredes kulturális örökség hordozója. Nem érzékeli a lélek hangjait, nem figyel kellőképpen az erkölcsi-etikai normákra, a szűkebb és tágabb közösséget megtartó érzelmekre. Így pedig nem válik okosabbá és bölcsebbé." (Balázs 2005: 29)

A tévé családot, sőt olykor nagyobb közösséget összetartó funkciója – amikor pl. *Az Onedin család*ot vagy a *Dallas*t nézve heti rendszerességgel egy-egy estére összegyűltek a szomszédok az emelet egyetlen színes tévé birtokosának „nappalijában" – mára semmivé foszlott. Éppúgy izolált a családon belüli tévézés, mint az internetezés: ma már a családok nagyobb részénél mindenkinek külön tévéje, számítógépe van, és ritkán fordul elő, egy-egy közös műsornézés, még ritkábban annak megbeszélése.

Mi, akik könyvön nőttünk fel, egyfajta távolságból szemléljük a képernyőn megjelenő kép-sorozatot, el tudunk vonatkoztatni tőle, hiszen létezik bennünk egy fogalmi keret, a kép primer jelentésén túl ismerjük vagy megteremtjük magunkban annak metaforikus jelentését. Felmerül a kérdés: az a gyermek, aki naponta órákat tölt a tévé, ill. a számítógép képernyője előtt, vajon képessé válik-e a metaforikus gondolkodásra, vajon nem válik-e pusztán felszínessé az észjárása, képes-e a dolgok mélyére nézni, képes-e az állandóan mozgó-változó látvány mögé látni?

Remélhetőleg azonban – attól függetlenül, hogy milyen erős hatással van mindez az emberi kommunikációra – soha nem válhat a televízió az emberi beszéd helyettesítőjévé.

Kísérletek bizonyították, hogy ha egy halló gyermeket, akinek szülei süketek voltak, a tévé segítségével próbáltak meg beszédre bírni, a gyermek továbbra is a süketnémák jelbeszédét alkalmazta egészen addig, amíg az iskolában be nem kapcsolódhatott az élő, interaktív beszélgetésekbe. Ezt a nézetet támasztja alá Peter Hobson is, aki a *Cradle of Thought* című könyvében arról ír, hogy a nyelv elsajátításhoz egy olyan háromszögre van szükség, amelynek egyik csúcsán a szülő, a másikon a gyermek, a harmadikon a külvilág található. Kizárólag így képes a gyermek önálló, másokkal interaktív

kommunikációs kapcsolatba lépő személyként megismerni önmagát (Greenfield 2009: 171).

Egyre több olyan tévéműsor van, amely lehetőséget teremt az egyidejűségre, az interakcióra: a néző betelefonálhat az élő adás folyamán, hangot adva véleményének vagy sms-t küldhet, akár anonim módon is. Ebben a folyamatban is ott van azonban a háttérben az ember, a szerkesztő, aki szűri a bejövő üzeneteket és a műsornak megfelelőket jeleníti meg csak a képernyőn. Mégsem valószínű, hogy a tévé valaha is fel tudja majd venni a harcot az életünk, mindennapjaink (mindenperceink) részévé vált számítógéppel, amelynek lételeme az interakció. A valós idejű beszélgetés, a nem valós idejű beszélgetés, a beszélgetések rögzítése és tárolása, az információk, adatállományok azonnali eljuttatása a címzetthez, a nagy adatbázisok tárolása, használhatóvá tétele és a multimedialitás olyan, eddig ismeretlen lehetőséget adtak az interakciónak, amely magától értetődően hozta létre a kommunikáció egy újabb módját.

II. A fecsegés – az azonnali közlés vágyának következményei

Az sms jól mutatja ezt a változást: az egy osztályba, iskolába járó diákok, akik napjaik nagyobb részét együtt töltik, naponta több sms-t váltanak, miközben közvetlenül, személyesen is beszélnek egymással. Az azonnali közlés vágya felmerül a lényegtelen események kapcsán is, melynek mindenképpen van személyiségformáló és szociálpszichológiai következménye is: a történtek megítélése kevésbé lesz személyes, egyre gyakrabban külső, baráti megerősítést kíván. Ez a kamaszok, tizenévesek körében, ahol a személyiség még alakulóban van, az önálló véleményalkotás elbizonytalanodásához vezethet, ill. átrendezheti a közösségek mintaadó hierarchiáit, például a szülőkkel való kapcsolat gyengítésével.

Az azonnali közlés vágya másrészt a jelentéktelen dolgok állandó, folyamatos közlését eredményezi. A *fecsegés* lefoglalja az elmét, eltéríti a mélyebb, súlyosabb kérdések megválaszolásától. Kifelé irányul, a személyiség mintegy kiviszi a külvilágba a gondolatait, gondjait, ezzel együtt azonban a problémák megoldására vonatkozó felelősséget is áthárítja. Tolcsvai-Nagy Gábor (2004: 191) szerint jellegzetesen intézményesült formája ennek a televíziók „kibeszélő” műsora, amelyben gyakran igen súlyos személyes és

személyközi konfliktusokban, válságokban vájkál a műsorvezető, anélkül, hogy a műsor folyamán erre/ezekre megoldást találnának. Az adás után a meghívottak visszahullanak saját közegükbe, gondokkal teli hétköznapjaikba, azonban ez már nem érdekli a médianyilvánosságot, ebben már nincs szenzáció.[1]

III. Nyelvi interakció és stílus

Az elektronikus kommunikáció egyik leggyakrabban említett jellemzője az interaktív jelleg. A. Richards irodalomkritikus felismerte, hogy gondolkodásunkban a vizuális képzettársításnak nagy jelentősége van. A gondolkodást olyan folyamatnak írta le, melynek során élményeinket különböző kategóriákba rendezzük. A mentális emlékek rendszerezése szerinte olyan folyamat, mint amikor egy halom fényképet válogatva idézzük föl emlékeinket, hiszen hajlamosak vagyunk képekben gondolkodni. A képszerű gondolkodás az interperszonális kommunikációra is jellemző: ha az interperszonális kommunikációt egy egyedi szituációban létrejött kölcsönösen elfogadott jelentésként értelmezzük, akkor ennek a definíciónak az érvényessége kizárólag attól függ, hogy kinél milyen képzetet vált ki.[2]

[1]Az USA-ban az egyik legsikeresebb talk-show a Jerry Spinger Show, ahol a kissé flegma, nagyképű műsorvezető a hétköznapi emberek magánéleti problémáiban vájkál, az érintettek segítségével. Néha olyan képtelen történeteket találnak ki a műsor szerkesztői és producerei, hogy nem találnak olyan jelentkezőt, aki valóban átélte volna mindezt. Ezért a nagyobb nézettség érdekében fizetett statisztákat vagy olyan embereket alkalmaznak, akik hajlandóak hazudni, verekedni, ordítozni a tévé nyilvánossága előtt. Minél nagyobb a cirkusz, annál nagyobb a nézettség és az utóhang: a műsort követő napokban erről beszélnek az emberek, a bulvársajtó erről cikkez. Magyarországon először a Mónika-show volt hasonló. Mónika azonban más személyiség, mint az amerikai Jerry, megértőbb, empatikusabb, így a problémával érkező család, ismerősök, szomszédok azért érkeznek a műsorba, mert segítséget várnak tőle gondjuk megoldására, de leggyakrabban feldúltabban távoznak a műsorból, mint ahogyan érkeztek. Balázs nem konkurensként jelent meg ezután, hiszen más korosztályt céloz a show, és más a műsorvezető habitusa is. Az emberek pedig nézik. Kíváncsiak a botrányhősökre: mindegy, hogy valós problémákkal érkező kisemberek vagy rosszul fizetett színész-palánták fikciója a tárgy. A lényeg: elterelni a valós, saját problémáról a figyelmet.

[2]Kommunikációval foglalkozó kutatók gyakran játékként írják le ezt a folyamatot. Ilyen pl. a teke-modell, ahol a tekéző az üzenet küldője, aki megcélozza a bábukat, a célközönséget, miközben elgurítja a golyót, vagyis az üzenetet feléjük. Miközben a csatornán – a pályán gurul a golyó, el is térítheti valami az üzenetet - golyót. Ez az elmélet azonban nem számol a kommunikáció fontos tényezőjével: az emberi viszonyokkal, hiszen pusztán csak az üzenet tartalmát és annak feltétlen elfogadását hangsúlyozza: a tekegolyót senki nem gurítja vissza.

Akárcsak a szerepjáték, az interperszonális kommunikáció is egy megszakítás nélküli, kölcsönös folyamat, amelynek során beszélgetőpartnerünkkel folyamatosan verbális és nonverbális üzeneteket váltunk, miközben mindkettőnk elméjében létrejöjjenek és megváltoznak különböző képzetek. Ez egy olyan komplex tranzakció, amelynek során az egymást átfedő üzenetek folyamatosan hatnak és visszahatnak a hallgató-beszélő és más külső tényezők által (Griffin 2003: 50-53).

A nyelvi interakcióban résztvevő azonban nem pusztán hallgató vagy beszélő, hanem *integrált beszélő-hallgató*, akinek beszéd közben sem szűnik meg a hallgatóra, ill. mondanivalóra vonatkozó figyelme. Ez egyfajta koordinációként működik a résztvevők között, minden interakcióban pillanatról-pillanatra változik is, hiszen alapvetően meghatározza az egymáshoz való viszonyrendszerüket saját beállítottságuk, motivációjuk, attitűdjük, a tárgyhoz való viszonyuk, érzelmi állapotuk.

A nyelvi interakcióban fontos szerepe van a stílusnak. „A nyelvi stílus a nyelv változatosságának potenciáljában jelentkezik, szociokulturális változókban specifikálódik és a szöveg stílusszerkezetében valósul meg. Ennek megfelelően a stílust meghatározó tényezők a következők:

- a nyelvi potenciál (a hangzás, a jelentés, és a nyelvtani szerkezet tartományában),
- a szociokulturális változók (magatartás, helyzet, érték, idő, hagyományozott nyelvváltozatok),
- a szöveg értelemszerkezetéhez hozzájáruló stílusstruktúra.

A szociokulturális összetevőket az alábbi öt változó szerint lehet elrendezni:

- a magatartás szerint: durva, bizalmas, közömbös, választékos,
- a helyzet szerint: informális, közömbös, formális,
- az érték szerint: értékmegvonó (ironikus, gúnyos), közömbös, értéktelítő (patetikus),
- a hagyományos, intézményes nyelvváltozatok szerint (például sztenderd, irodalmi nyelv, nyelvjárások, városi népnyelv, diáknyelv, a szépirodalom történeti stílusrétegei stb.)" (Tolcsvai Nagy 2004: 197)

Az internetes kommunikációban a stílus meghatározó tényezői és a szociokulturális összetevők változói a legkülönlegesebb keveréket alkotják. Itt ugyanis sohasem tudjuk pontosan, ki van a szöveg mögött, jellemző az anonimitás és a teljes nyelvi szabadság. Az eddig használt szóbeli és írásbeli kommunikációs műfajok is elégtelenné váltak az interneten, sőt, a helyesírási

Egy másik modell már sokkal inkább tranzakció: az „Amerikából jöttem, mesterségem címere" modell. Itt már tranzakcióról van szó, amely jól ábrázolja az interperszonális kommunikáció egyidejű és együttműködő természetét.

és nyelvhelyességi szabályok sem mindig kérhetőek számon ezekben a szövegekben.

A hipertextualitásnak köszönhetően az internetes szövegek olvasási szokásrendszere is teljesen eltér a megszokottól: a linkek egymással logikai kapcsolatot nem alkotó szövegeket fognak össze, így előre kiszámíthatatlan, milyen sorrendben követi ezeket a „szörföző", a befogadási sorrend teljesen hektikus (Nielsen 1997 id. Bódi 2004: 15). Előre magam sem látom, amikor megnyitok egy weblapot, hogy annak tartalmi elemi közül – az előre szándékolt hír/esemény megtekintése után – milyen egyéb információk keltik majd fel az érdeklődésemet, és előfordulhat az is, hogy az egyszerű időjárásról való tájékozódás céljával megnyitott linkről már egy színház aznapi műsorkínálatánál, sőt, a *jegymester* bankkártyás fizetésénél tartok, megváltoztatva ezáltal az aznap esti programomat is.

M. Heim szerint ebben a virtuális világban egy posztszimbolikus kommunikáció jön létre, vagyis a használók a valós világ tényezői helyett a virtuális világ objektumait és tevékenységeit formálják internetes jelekké (Bódi 2004: 15).

A használók számát és a használat gyakoriságát tekintve a hálózatnak olyan mértékű a köznyelvre gyakorolt hatása, amely már talán túl is szárnyalja a médiáét. Horányi Özséb egyértelműen kijelenti, hogy az internet kommunikátumai tömegkommunikációnak minősülnek, a szövegek tömegessége és azonnali elérhetősége miatt (Horányi: 1997 id. Bódi 2004: 16).

Figyelembe véve a globalitást, mint az internet egyik legfőbb ismérvét, mindenképpen megalapozott az előbbi megállapítás: nincsenek országhatárok, bármilyen szöveg-kép-hang azonnal eljuthat bárkihez a világon, csupán a nyelvtudás jelenthet némi határt. Azonban már erre is van megoldás: a fordítás hozzáférhető a keresőprogramokban (pl. Google fordító program), de a szószerinti fordítások gyakran nem vagy alig hordozzák az eredeti jelentést. Nehezen tudom elképzelni, hogy egy németül nem beszélő magyar használó német levelezőpartneréhez intézett szavai ugyanazt az üzenetet továbbítják a fordítóprogram(ok) segítségével, amit a küldő szeretett volna. És ebben az esetben már nem csak a nonverbális jelek hiányáról, hanem a szavak szándékolt jelentéséről, a szövegkohézió hiányosságairól van szó.

A nemzetköziség, a gyorsaság, a használat tömegessége, a multimedialitás és az új, eddig a beszélt és az írott nyelvben nem létező műfajok együttese, ill. az új nyelvezet (Bódi Zoltán kategóriájával élve: *„írott beszélt nyelv"*) több kutató szerint a leghatékonyabb telekommunikáció biztosítójává avatta az internetet.

IV. Csoportok – anonimitás – nyelvi szabadság a hálózaton

A csoportszerveződés kezdettől létezik a világhálón. Találunk olyan csoportokat, amelyek csak a hálózaton tartják egymással a kapcsolatot: ezek a közösségek a legkülönbözőbb módon és mértékben alakítják egymás nyelvi, szociokulturális közegét, érdeklődési körét, lehetőséget adva a csoporton belüli norma kialakításának és folyamatos fenntartásának. És persze vannak olyan csoportok is, amelynek tagjai a való világban is ismerik egymást, iskolatársak, baráti társaságok tagjai. Bárki, bármilyen csoport tagjává válhat országhatároktól, nemtől, kortól függetlenül, természetesen csak abban az esetben, ha elfogadta az adott csoportra jellemző jegyeket. Ezzel együtt *bármennyi* csoport tagjává is válhat, és a pillanatnyi lelkiállapotától, helyzetétől függően kapcsolódik be az adott, aktuálisan választott csoport kommunikációjába.

A virtuális csoportok csevegőfórumain jelenik meg leggyakrabban az anonimitás. Itt egyfajta szerepjáték folyik a kommunikáció résztvevői között: abban az álarcban jelennek/szólalnak meg, amelyik az adott pillanathoz, pszichikai állapotukhoz a leginkább illik és ezt az álarcot akár az aktuális társalgás folyamán is szabadon váltogatják. (Már a „nick name" választása is sokat elmond a beszélő személyiségéről.)

Az anonimitás a felelősség csökkenését is maga után vonja, nem csak a tartalomra vonatkozóan, hanem a nyelvhasználatban is, hiszen az anonim szereplők gyakrabban mernek eltérni a grammatikai, helyesírási szabályoktól, sokszor saját szabályrendszert alakítanak ki. Másrészt a világháló nyilvánossága a legerősebb korlátot is jelenti a szabadság mellett (Bódi 2004: 18).[3]

[3]Jó példa erre a chat-szobák kommunikációjában a stílusra vonatkozó szabályrendszer, amit maga a csoport teremt meg és szabályoz. A durva, trágár szavak használata esetén kitiltják a beszélőt a szobából lsd. operátori jog.

V. Normaváltozás és új műfaji rendszer a világhálón

A nyelvi normától való eltérés, a helyesírási szabályok felrúgása, az írásmódra vonatkozó ötletek kimeríthetetlen tárháza (gondoljunk csak a betűk és számok vegyítésére, egy-egy kifejezés megformálásakor pl.: *66ós, 5let, jó8*) egyben nyelvi normateremtő erővel is bír, ezáltal csökken a köznyelvi norma általános érvényessége. Bódi Zoltán azonban arra is rámutat, hogy ez a normaváltozási folyamat főleg a spontán, gyors internetes kommunikációs fórumokon tapasztalható, amelyek az internetes közösségeknek csak egy kis szeletét adják.

A világhálón jelentkező új műfajok rendszerét szerinte többféleképpen lehet csoportosítani: megkülönböztethetünk nyilvános és személyes műfajokat, ill. interaktív és nem interaktív műfajokat. A hálózat legfőbb műfajai a következők: honlapok, levelezőlisták, vitafórumok, csevegőfórumok, elektronikus levelezés (Bódi 2004: 20).

A fokozottan interaktív írásos manifesztációjú műfajok jellemzője a gyorsaság, a praktikusság, a hatékonyság, a kreativitás, a multimedialitás iránti igény és a vizuális, szimbolikus elemek egyre növekvő használata. Ez utóbbi azzal magyarázható, hogy ezek az elemek hivatottak az ilyen típusú kommunikációból hiányzó nonverbális elemek „pótlására". Mivel a szemkontaktust, a testbeszédet, a mimikát nem tudjuk átvinni, megeleveníteni a hálózat nyelvében, a szimbólumokkal (gondoljunk csak a mosolyszimbólumokra), az un. emotikonokkal próbáljuk – leginkább a személyes jellegű műfajokban: chat, e-mail, fórumok – az élőbeszédhez hasonlatossá tenni kommunikációnkat.

Nyíri Kristóf (2001: 69 id. Bódi 2004a: 206) mutat rá arra, hogy evolúciós szempontból is nagyon fontos ez a lépés a kommunikáció történetében, hiszen így az írás és a képi ábrázolás egyszerre hordozza és rögzíti a tudást. A kommunikáció történetében a képi ábrázolás útján történő információcsere megelőzi az írásbeliséget, a két médium összekapcsolása jelentős lépés. „Megfigyelhetjük azt is, hogy a piktografikus írás – ideografikus írás – szóírás – szótagírás – betűírás fejlődési sorban a karakterek alakja és jelentése, hangértéke egyre inkább elválik, és pusztán hagyományozódik. Az emotikonok és egyéb vizuális szimbólumok betűírásban való megjelenése tökéletesen beleillik a fent vázolt evolucionális sorba, hiszen ezek a szimbólumok a betűírás mellé behozzák az ősi képírást az internetes

írásbeliségbe. A verbális kultúrának a képi kultúra alkalmas és olykor elemi kiegészítője, mert a képek szimbolikus jelentéstartalma igen magas. (Nyíri 2001: 73). Az írott szöveg olyan vizuális dimenzióval rendelkezik, amellyel a beszélt szöveg nem, és az írásos dokumentum gazdagságát és áttekinthetőségét csak emeli a képi szövegek alkalmazása (Hiltz-Turoff 1978: 76-80 id. Nyíri 2001: 74). Így jelenik meg a fokozottan interaktív szövegekben törvényszerűen a szimbolikus írásmód" (Bódi 2004a: 206).

Legfőképpen az e-mail, a chat, a fórumok szövegei hordoznak az írott szövegen túli, képekben, emotikonokban rögzített jelentést (ezt nevezi Bódi Zoltán szimbolikus írásbeliségnek). A szövegkép hivatott a nonverbális kommunikáció elemeit az írásbeliségben, képszerűséggel pótolni és ez a jelenség már az sms-szövegekben is nagyon gyakran megjelenik.

A hálózat kommunikációjában gyakori a csupa nagybetűs szavak, mondatok, aláhúzások, ritkítottan szedett szavak, az írásjelhalmozás, rövidítés, angol-amerikai szavak, kifejezések rövidített használata (pl. THX – thanks, PLS – please), és a mosolyszimbólumok. Ennek elterjedése azért köthető a hálózathoz, mert a netnyelv gyors, és az azonnali interakcióhoz, a beszélt nyelvhez áll közel, így itt merül föl leginkább igény a prozódia, a paralingvisztika és az emocionalitás jelölésére (Bódi 2004a: 207).

Walter Ong kommunikációtörténeti fejlődéssorában három korszakot különít el: az elsődleges szóbeliséget (primary orality), az írásbeliséget (literacy) és a másodlagos szóbeliséget (secondary orality) (Ong 1982: 136 id. Bódi 2004a: 209). A másodlagos szóbeliség idején a telefon, a rádió feltalálásától számítva jelentősen kitágult a szóbeli kommunikáció hatóköre. Ez a korszak Ong szerint a 80-as évek elejéig, a televízió elterjedéséig tart, ahol már a képbeliség veszi át az elsődleges szerepet. Ebben a fejlődési sorban az internetes korszak kommunikációja a következő szakasz lehet, ahol a szóbeli és a képi kultúra összeolvadása jellemző.

Irodalom

BALÁZS Géza (2005): Az Internetkorszak kommunikációja. In BALÁZS Géza-BÓDI Zoltán (szerk.): *Az Internetkorszak kommunikációja*. Budapest: GONDOLAT/INFONIA, 25-57.

BÓDI Zoltán (2004): *A világháló nyelve*. Budapest: GONDOLAT

BÓDI Zoltán (2004a): Szimbolikus írásbeliség az internetes interakcióban In BALÁZS Géza-BÓDI Zoltán (szerk.): *Az Internetkorszak kommunikációja*. Budapest: GONDOLAT/INFONIA, 195-211.

GREENFIELD, Susan (2009): *Identitás a XXI. században*. Budapest: HVG KÖNYVEK

NYÍRI Kristóf (2001): Képjelentés és mobilkommunikáció. Vázlat. In.: NYÍRI Kristóf (szerk.): *A 21. századi kommunikáció útjai. Tanulmányok*. Budapest: MTA FILOZÓFIAI KUTATÓINTÉZETE, 59-79.

TOLCSVAI NAGY Gábor (2004): *Nyelv, érték, közösség*. Budapest: GONDOLAT

Szerzőink

A. GERGELY András (Budapest, 1952): politológus, kulturális antropológus, ELTE TÁTK, MTA PTI

FARKAS Zoltán (Sály, 1952): szociológus, habilitált doktor, a Miskolci Egyetem Szociológiai Intézetének egyetemi docense; fő kutatási területe az általános szociológiaelmélet, illetve a szociológiai társadalomelmélet.

GÖNCZŐ Viktor (1978): társadalomkutató, kutatási területét a városszociológia és különféle szubkultúrák képezik. 2005-ben „Hajléktalanok a rendszerváltásról" címmel készített dokumentumfilmet.

KÁLLAI Gyöngyi (Budapest, 1965): az ELTE Szociológiai Doktori Iskola Interdiszciplináris Társadalmi Kutatások programjának PhD hallgatója. Közgazdász, szervezeti tanácsadó és coach, a Nemzeti Tehetség Program munkatársa, óraadó tanárként a Corvinus Egyetem Nemzetközi MBA programján, és a Zsigmond Király Főiskolán tanított/tanít. Kutatási területe: a FLOW (Optimális Élmény) szervezeti kontextusban történő vizsgálata, különös tekintettel a Flowt segítő és gátló tényezőkre.

KISDI Barbara: kulturális antropológus, orientalista. A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Szociológia Intézetében kulturális antropológiát, keleti vallásokat és társadalomtörténetet tanít. Doktori értekezését a magyarországi otthonszülés antropológiai elemzésén keresztül a szülés rehumanizációjáról írta, jelenleg a védés előtt áll.

KÜRTI László (Lajosmizse, 1953): Miskolci Egyetem Politikatudományi Intézet oktatója, a Visual Studies szakfolyóirat nemzetközi szerkesztőbizottságának tagja. Több könyv és szerkesztett kötet szerzője.

PAPP Z. Attila (Gyergyószentmiklós, 1969): a Miskolci Egyetem Szociológiai Intézetének oktatója, illetve az MTA Kisebbségkutató Intézetének tudományos munkatársa. Több kötet szerzője és szerkesztője, mintegy száz tanulmány szerzője is. 2000 óta a REGIO c. folyóirat szerkesztője.

SZENDRŐ Zoltán (Szeged, 1952): Egyetemi matematikai tanulmányait a JATE-n, szociológiait az ELTE-n végezte. 30 éve tanít a felsőoktatásban. Jelenleg a Miskolci Egyetem Szociológiai Intézetének adjunktusa. Több OTKA kutatásban közreműködött és tartott előadást politikai szociológiai és szociológia módszertani témakörben. Főbb kutatási területe: a szociológia módszertana, statisztika, mintavétel, mérési hibák s azok kiküszöbölhetősége.

VARGA Andrea (Csongrád, 1979): történész, PhD-hallgató, Bukaresti Egyetem

ZSOLT PÉTER (Budapest, 1965): 1993 óta a Miskolci Egyetem BTK Szociológiai Intézetének oktatója. Több felsőoktatási intézényben volt meghívott előadó. Kutatási területei a tömegkommunikáció, a tömegkultúra, a szociálpszichológia és a kommunikációelmélet.

OSVÁTH Andrea (Ózd, 1969): a Miskolci Egyetem Szociológiai Intézetének és Magyar Nyelv- és Irodalomtudományi Intézetének oktatója. Korábban újságíróként, trénerként, jelenleg EU-s projektek kommunikációs vezetőjeként tevékenykedik.