

## 1989, A SZIMBÓLUM

2009-ben volt a kelet-közép-európai demokratikus rendszerváltások – ha úgy tetszik: forradalmak – huszadik évfordulója. Európa és az érintett államok minimalista formában ünnepelték az államszocializmus hol autoriter, hol még 1989-ben is totalitárius diktatúrái végének jubileumát. Magyarországon a kiemelt – hiszen nemzetközileg is jól artikulálható, ráadásul sok tekintetben szocialista politikusokhoz köthető – rendezvény a vasfűggöny 1989. augusztusi megbontásának megünneplése volt, Csehországban és Szlovákiában a bársonyos forradalomra, Romániában a decemberi forradalomra emlékeztek, de sehol sem túlzott aktivitással.

1989 megkopott és jelentőségét veszítette a kelet-közép-európai társadalmak kollektív tudatában. A gazdasági válság közepette a múlt feltárása és értelmezése helyett persze mindenhol inkább a jelen túlélése munkál, de egyre inkább megkérdőjeleződnek vagy relativizálódnak is az 1989-ben még egyértelműnek tűnő értékek. 2009-ben szinte egyáltalán nem ünnepelte magát a harmadik Magyar Köztársaság, illetve a magyar demokrácia. 1989. március 15., június 16., a június 13. és szeptember 18. között működő Nemzeti Kerekasztal, a Magyar Köztársaság október 23-i kikiáltása vagy a november 26-i „négyigenes népszavazás” többet érdemeltek volna egy-két publicisztikai írásnál, de közülük nem egyről még ilyen formában sem emlékeztek meg.

Ám ha a kelet-közép-európai politikai narratívákba alig tudott betörni 1989, az évforduló a nyugat-európai társadalomtudósi körökben kiváló lehetőséget kínált arra, hogy bemutassák, hogyan vonják kétségbe az újabb kutatások a rendszerváltások és általában a tranzitológia korábbi dogmáit és jelszavait.

A *European Journal of Social Theory* 2009. decemberi számát 1989 társadalomelméleti feldolgozásának szentelte. A szerzők – például a téma elismert kutatóinak számító Paul Blokker, Robert Brier vagy Sioban

Kattago – a széles körben elfogadott elméleti kereteket feszegető írásaikban vizsgálják az utópisztikus gondolkodás és a normalizáció viszonyát, az egyedi történelmi narrációknak és a transznacionális kulturális hálózatoknak a rendszerváltásokban játszott szerepét, az 1989 utáni kelet-európai vallási megújodásnak a nyugat-európai szekuláris-ökumenikus tradíciót megbolygató hatását, a történelmi múlttal való szembenézés kérdését és azt, milyen funkciója lehet a közös történelmi tudatnak az európai integrációban.

A szerkesztői előszóként is felfogható összefoglaló tanulmányában (*1989, Democracy and Social Theory: A Return to Normality?*) Paul Blokker 1989 történelmi és társadalomelméleti értelmezésével foglalkozik. Valóban csak visszatérés a nyugati modernitás fejlődési pályájához („normalizálódás”) az alternatív marxista modernitás és világkép összeomlása nyomán – a kortárs interpretációban egyfajta „forradalom nélküli forradalom” –, vagy ennél mélyebb és komplexebb értelmezést kíván? Blokker szerint bárhogyan értelmezzük is 1989-et (komplex eseményhalmazként, a demokratizálódás hosszú távú folyamatának szimbólumaként stb.), mindenképp ösztönöznie kellett volna – sőt kellene talán ma is – társadalom- és politika elméleteink újragondolását. Tanulmánya több helyen is megalapozottan bírálja Fukuyamát és az övéhez hasonló „triumfáló” (*triumphalist*) elméleteket, amelyek a rendszerváltásokat egyszerűen a nyugati modernitás további terjedéseként, győzelmeiként fogják fel, s amelyek hatása alatt az átmenet számos alternatív értelmezése kimondatlan maradt. Innen nézve 1989 a szellemi önfeladás szimbóluma is lehetne, hiszen rendszerszintű alternatíva hiányában szinte megszűnt a nyugati modernitás korábban egyáltalán nem elhanyagolható elméleti kritikája, miközben e kritika alapja, létjogosultsága nem változott – sőt megszorodtak a rendszerszintű hibák, például a feszítő szocioökonomiai különbségek vagy a demokra-

tikus legitimitáció hiányosságai. Az is felróható a triumfalizmusnak, hogy a demokráciát nem kvalitatív kategóriaként kezelte, hanem egyszerűen leszűkítette a formális, liberális, képvisleti demokrácia elveinek elfogadására. Vagyis míg 1989 előtt Nyugaton megkerülhetetlennek tűnt a liberális képvisleti rendszer további demokratizálása, Kelet-Közép-Európáról szólva elégségesnek ítélték a létező minták pusztá funkcionális átvételét.

A triumfáló elméleteknek két nagyon támadható pontja van. Egyrészt homogén térségnek tekintették Kelet-Közép-Európát – sőt a tranzitológiai irodalom nagy része kontextusfüggetlennek a demokratizálódás kérdését is –, másrészt pedig a liberális demokráciát a térségbeli, szintén egyneműnek gondolt totalitárius rendszerek antitézisének. Ennek következtében a totalitárius időszak tapasztalatait – s vele a hozzá kapcsolódó ellenzéki gondolkodás nagy részét is – hasznavehetetlennek ítélték a demokratikus rendszer kiépítése szempontjából.<sup>1</sup> Pedig a kommunista hagyaték egyrészt tagadhatatlan, másrészt kiküszöbölhetetlen régióinkban, s ezért ahhoz, hogy a tranzitológiai irodalom 1989 után valóban a demokrácia és a demokratizálódás új aspektusaira deríthessen fényt, szükség lett volna a totalitarizmus utáni demokráciaépítés folyamatainak összehasonlító, kontextuális elemzésére. Ugyanakkor a nyugati alternatív, kritikai gondolkodás gyenge hangja teljesen visszhangtalan maradt Kelet-Közép-Európában; a rendszerváltó országok uralkodó diskurzusa a fennálló nyugati modellt erősítette meg, így sajnálatos módon nem is voltak innovatív elemei. Blokkernek ez a megállapítása nyugodtan kiterjeszthető a kelet-közép-európai „harmadikutaság” gondolkörére is, amelynek forrása szintén nem az innováció, hanem a kollektív tradícionálizmus volt.

Blokker szerint a kilencvenes évek sem kezdték ki a triumfalista tézist, noha ekkor vette kezdetét a liberális demokrácia eróziója, amit leginkább a politikától való növekvő elidegenedés jelez. Blokker itt elsősorban Pierre Rosenvallon liberális demokráciából való kiábrándulásra vonatkozó megá-

1 ■ Benoît Challand ezzel összefüggésben alkotta meg a „kívülről levezényelt átmenet” (*transition managed by the outside*) fogalmát.

lapításaira hivatkozik; a kiábrándult ő az időszak három nagy problémájával – a globalizáció, a nemzetek feletti integráció, illetve a politika mély legitimációs válsága – magyarázta. A nyomában járó újabb szellemi visszavonulás feladta az önkormányzó társadalom megalkotásának, illetve a demokrácia megújításának eszméjét; a demokrácia funkcionalista – a stabilitás, a rend és az alkotmányosság értékeit hangsúlyozó – értelmezése került előtérbe. Am ahogy Jiří Priban írja,<sup>2</sup> az alkotmányos állam legalitása nem elégséges a demokrácia megteremtéséhez. Magam úgy vélem, hogy ennél jobb sommat nem szükséges annak megértéséhez, miért tűnik jelenleg zátonyra futottnak a kelet-közép-európai társadalmak 1989 utáni politikai és demokratikus fejlődése. Szintén Priban hiányolja, joggal, a demokrácia „mélyebb” elemeit – hitelesség, valódi civil társadalom, folyamatos és nyilvános önvizsgálat, alternatív gondolkodás – e „tinédzser demokráciában”.

Blokker érvelése abba az állításba torkollik, hogy a kommunizmus (pontosabban a diktatórikus tendenciák) bukása nem tekinthető véglegesnek Kelet-Közép-Európában. Bár sok tekintetben nem sikerült szabadulnia a kelet-nyugat-dichotómiával járó sablonosságtól, olyan problémákra reflektál demokratikus és európai szemzőgből, amelyeket régiókban az antiliberalis és olykor antidemokrata kollektívizmus, illetve tradicionáliszmus képviselői szoktak felvetni.

Larry Ray a rendszerváltás antiutópista jellegét, ugyanakkor sok esetben utópisztikus tartalmát vizsgáló tanulmányában (*At the End of the Post-Communist Transformation? Normalization or Imagining Utopia?*) azt fejtegeti, hogy bár 1989-et általában a globális normalizálódási folyamat – a társadalmi élet rutinizálódása, az utópiákkal való leszámolás – részének tartják, a kelet-közép-európai országokban az átmenethez kapcsolódó utópisztikus elképzelések máig befolyásolják a társadalmi és politikai fejlődést.

A normalizációs elmélet cáfolatában ő is Jiří Pribanra támaszkodik, aki szerint az 1948 és 1989 közötti időszak eseményeit is figyelembe kell venni az átmenet értelmezésekor.

Kelet-Közép-Európa azért ábrándult ki a procedurális demokráciából, mert hiányolja belőle a szubsztantív célok megfogalmazását, illetve általában a jó utópisztikus igazolását. A képvisleti demokráciához fűzött utópisztikus remények szertefoszlását a 2008. évi gazdasági válság és vele együtt a neoliberalis narratíva „összeomlása” is sietette. Szerinte a jelenlegi helyzet és a lehetséges fejlődési tendenciák elemzéséhez új elméleti és komparatív – lokálisan is alkalmazható – szociológiai keretnek kell felváltania a globális civil társadalom, a kozmopolita demokrácia, illetve a második modernitás túláltalánosító elméleteit. A meglévő elméletek nem alkalmasak Kelet-Közép-Európa komplexitásának megragadására, ahol – szemben a poszt nacionalista Nyugat-Európával – elsősorban a nemzeti keretek és a kollektív emlékezet konstrukciói a meghatározók. Sőt, Szalai Erzsébetet idézve úgy véli, hogy e társadalmak inkább a késői szocializmusban kialakult, informális, reciprocitáson alapuló, gyakran paternalisztikus hálózatokon, semmint a liberális értelemben vett kapitalista gazdálkodáson alapulnak. Ezért alakulhattak ki a rendszerváltást követően a kapitalizmus és a magántulajdon fejlődésének a megszokottól teljesen eltérő formái, amire Oroszország kínálja a legjobb példát. 1989–90 utópikus elemei közé sorolja a magasabb életszínvonal (*better way of life*) iránti vágyakozást – amelyet, mint a korabeli szociológiai felmérésekből tudható, a magyar lakosság a rendszerváltás során közvetlenül a demokráciához kapcsolt – és az öngazgató decentralizált egységekkel, hálózatokkal kapcsolatos elképzeléseket. A Nyugat fogyasztói kapitalizmusát – Levitas szavaival<sup>3</sup> – valóságos Nirvánaként állították a rendszerváltás során a kelet-közép-európai társa-

2 ■ Jiří Priban: *Dissidents of Law: On the 1989 Velvet Revolutions, Legitimations, Fictions of Legality, and Contemporary Versions of the Social Contract*. Ashgate, Aldershot, 2002. 143. old.

3 ■ Ruth Levitas: *The Concept of Utopia*. Phillip Allan, New York, 1990. 165. old.

4 ■ Gwendolyn Sasse: *Lost in Transition: When is Transition Over? Development and Transition*, 2005, 1. szám.

5 ■ Thomas Carothers: *The End of the Transition Paradigm*. *Journal of Democracy*, 13 (2002), 1. szám, 6. old.

dalmak elé. A privatizáció, a piacosítás és a demokratizálódás fogalmait ismételtgető, hármass mantra sikerrel nyomta el az öngazgató autentikus helyi utópiáját, hogy aztán a tőle elvárt jóléti utópia is zátonyra fusson. Larry Ray szerint az utópiák beteljesíthetlenségéből fakad Kelet-Közép-Európa állandó frusztrációja.

Sasse<sup>4</sup> definíciója szerint a rendszerváltás történelmi szakaszának lezárultát a demokratikus struktúrák megszilárdulása és általános elfogadottsága jelzi. Ray óvatosan annyit jegyez meg, hogy egyelőre hiányzik az átmenet objektív értékeléséhez szükséges távolság; magam úgy gondolom, hogy a kelet-közép-európai átmenet még ma sem zárult le. Sőt abban sem lehetünk biztosak, hogy jelenleg milyen irányba halad.

Ray a múlttal való szembenézést tartja a posztkommunista társadalmak központi politikai és kulturális feladatának. Ezzel összefüggésben az egyik példája a Jog és Igazságosság párt által képviselt lengyel *Lustracja* programja a kommunista rendszer kollaboránsainak átvilágítására és leleplezésére. A program maga két mítoszon alapult – az igazi, katolikus Lengyelország nem kollaborált sem a náci, sem a szovjet megszállókkal; továbbá a bolsevik rendszert kizárólag a zsidó kollaboránsok miatt lehetett a háborúban győztes, „igaz” Lengyelország nyakába ültetni –, és az eredeti, tiszta nemzet visszaállítását tűzte célul. Ray második példája Magyarország és a magyar történelmi emlékezet. Bár a politikai szervezetek kategorizálása és minősítése terén magyar szemmel feltűnően elnagyolt – nyilván nem lehet ugyanazon politikai célkitűzések és értékrendszer képviselőjeként bemutatni a Fideszt, a Jobbikot és a Hatvanégy Vármegye Mozgalmat –, tanulságos látni, hogyan is gondolkodnak politikai és társadalmi állapotainkról mérvadó nyugati társadalomtudósok.

Ray leírásában a kiegyensúlyozottnak tűnő magyar demokratikus átmenetben 2006-ban állt be törés, amikor a „hideg polgárháború” Ukrajna, illetve Grúzia szintjére süllyesztette a magyar politikát. A szembenállás részint az emlékezetkultúrák megosztottságából, részint a rendszerváltás eltérő

értelmezéseiből, gyakran egyenes tagadásából származik. A feszültségeket Magyarországon is fokozta a gazdasági válság – pontosabban: az ország elmúlt évekbeli gazdasági teljesítménye –, ami kiváló alkalmat adott a romakérdés szélsőjobboldali tematizációjára is.

Ray szerint a kelet-közép-európai társadalmaknak a kapitalizmushoz, az európai integrációhoz, a személyes szabadságjogokhoz, sőt a demokrácia és a nyugati modernitás narrációhoz való viszonyát is a lokális értékek és a gazdasági liberalizmus, illetve a globalizáció közötti konfliktus határozza meg. E régióban a globalizáció sem feltétlenül integrációt és homogenitást, hanem éppenséggel növekvő különbségeket és konfliktuspotenciált eredményez. Mindennek megértéséhez a társadalomelméletnek és a szociológiának szakítania kell a bevett, leegyszerűsítő elméletekkel.

Robert Brier írása (*Historicizing 1989. Transnational Culture, and the Political Transformation of East-Central-Europe*) erre tesz kísérletet. Kiindulópontja az az állítás, hogy a rendszerváltások során létrejött kelet-közép-európai demokráciák nem váltották be a hozzájuk fűzött reményeket. 1989-ben ugyanis nem egy új, egységes politikai rendszer győzedelmeskedett, hanem a partikularitás és a komplexitás erősödött meg a régióban, amit ő a darabjaira hullott világ metaforájával érzékeltet. Ennek megragadására azonban a mainstream tranzitológiai irodalom eszköztára – épüljön bár a modernizáció vagy a racionális választás elméletére – nem alkalmas. A tranzitológia a maga „kreatív optimizmusával” azt feltételezte, hogy a demokratikus átmeneteknek van egy jól azonosítható közös mintája, s ahhoz igazodva átalakíthatók a kelet-közép-európai intézményes politikai struktúrák, sőt – fűzném hozzá – a demokratizálódás útjától való elkanyarodás is elkerülhető. Mégis azt tapasztaljuk, hogy ezen országok nagy része megrekedt az autoritarizmus és a demokrácia közti szürke zónában. Ezért deklarálta például Thomas Carothers<sup>5</sup> a tranzitológiai paradigma végét, rámutatva, hogy a demokratizálódásnak a különböző kulturális és történelmi adottságok más-más sajátos

irányt szabnak meg. Brier a teleologikus és ahistorikus tranzitológiai megközelítések elméleti és módszertani fogyatékoságainak kiküszöböléséhez a kultúrtörténeti szempont érvényesítését javasolja, amely a társadalmi átalakulások véletlenszerűségét és eseménygazdagságát hangsúlyozó, partikuláris és deskriptív társadalom- és gondolkodás-történetírást eredményezne. A rendszerváltást nem a nyugati modernitás kiterjesztéseként, hanem a helyi tényezők következtében bizonyos hangsúlyok mentén eltérő politikai és társadalmi rendszerek sokféleségeként (*multiple democracies*) kell értelmezni. Ugyanakkor nincs szó alapvetően különböző társadalmi rendszerekről, hiszen azonos vagy hasonló alapeszmék eltérő interpretációiból fakadnak. A kultúrtörténeti vizsgálódást sokáig háttérbe szorította azonban az a feltételezés, hogy a kultúra partikuláris, a nemzet-höz kötődő jelenség.

Brier szerint a kultúrtörténeti megközelítés az általános konvergenciák fellelését is megkönnyíti. Hiszen léteznek transznacionális kulturális rendszerek is, amelyekkel számolva magyarázatot nyerhetnek az átmenet folyamatainak konvergens elemei. Maga is elemzi a társadalomkritikusok, illetve másként gondolkodók transznacionális hálózatainak, illetve a nemzetközi szakértői hálózatoknak (azon belül is elsősorban a politikaközeli közgazdász-tanácsadók hálózatainak) az átmenetben játszott szerepét. Arra a következtetésre jut, hogy az a politikai meggyőződés, hogy a kelet-közép-európai társadalmak különböző problémáinak orvoslására egyként a demokrácia és a piacgazdaság nyújt megoldást, ezekből a transznacionális szakértői hálózatokból fakadt, amelyek tagjai egy időben több állam politikai vezetése számára is adtak szakpolitikai tanácsokat. Vagyis a kultúrtörténeti megközelítés nemcsak ott hasznos, ahol a tranzitológiai elméletek alkalmazhatatlanok voltak, hanem olyan összefüggésekben is, ahol jól működtek – például az 1989 utáni fejlődés általános irányának meghatározásában. A rendszerváltáskor nyilvánvalóan mindenütt szükség volt minimális konszenzusra a demokrácia mibenlétéről, amely liberális és republi-

kánus tradíciókra támaszkodott. Ezen konvergencia figyelembevétele nélkül ugyanis a demokrácia fogalmának pluralizálódása és jelzőkkel való ellátása akár az autoriter rezsim mint demokráciák legitímálásához is vezethet. Hogy félelme nem alaptalan, arra gyakorlati példa az „illiberális demokrácia” fogalmának felbukkanása és elfogadása a magyarországi közbeszédben 2008–2009 során, noha korábban csak a politikai szélsőségek, valamint a liberális demokrácia elméleti kritikusai szűk körének szótárában volt jelen.

Siobhan Kattago (*Agreeing to Disagree on the Legacies of Recent History. Memory, Pluralism and Europe after 1989*) és Benoît Challand (*1989, Contested Memories and the Shifting Cognitive Maps of Europe*) is a kollektív európai múltértelmezés törésvonalait vizsgálja. Kattago az ész történelmi tudat és örökség jellemzőit általánosítva mutatja be az 1989-et követő változások alakítóinak két, egymással ütköző narratív önértelmezését. Az egyik a humanizmus és a felvilágosodás örökségeként felfogott racionalitás általánosítása és terjesztése, a másik a nemzeti narratívák egységét és különlegességét hangsúlyozó emlékezetpolitika. Konfliktusuk a soá, a második világháború, illetve a kommunizmus bűneinek eltérő megítélésében kulminál, és egymással szemben álló kollektív történelmi diskurzusok kialakulásához vezet.

A racionalista-humanista narratíva szerint a soá a nyugat-európai kollektív emlékezet fő traumája, amelyet a legfőbb gonosz szimbólumaként univerzalizál. A második világháború után a közös nyugat-európai újrakezdés negatív fundamentuma, a transznacionális morál és etika kialakulásának egyik legfőbb katalizátora volt. E narratíva képviselői úgy vélik, hogy mivel a soá egyként érintette Nyugat- és Kelet-Közép-Európát, a közös európai emlékezet egyik alapja lehetne. Ám a kelet-közép-európai államokban a soá mint legfőbb történelmi trauma elismerését, elismertetését akadályozza a kommunizmus alatti nemzeti szenvedéstörténet. Kérdés, hogy valóban szükséges-e közös európai „traumatörténetre” törekednünk, ha ezzel figyelmen kívül hagyjuk a történelem

komplexitását. Tiszteletben tartható-e ugyanakkor a történelmi narrációk különbözősége a revizionizmus felerősödése, illetve a múlt fehérre mosásának szándéka nélkül? Lehetséges-e az európai nemzetek számára a múlt saját nézőpontjuk szerinti felidézése anélkül, hogy túltúlna is a különbségekre kerüljenek a hangsúlyok? A válaszokat keresve Kattago a hermeneutikai múltértelmezéshez és a múltértelmezés társadalmi funkcióinak számbavételéhez folyamodik. Jeffrey Ollick pszichoanalitikusra hivatkozva a múltat mint traumát, illetve terhet határozza meg, amelynek öröksége korlátként hat mind az egyénre, mind a társadalomra, és teherré válik, amikor megakadályozza az egyént abban, hogy a jelenben éljen. A szerző csak az ésszt emlékezetpolitikát vizsgálja ugyan, az általa kialakított elméleti keret alkalmazása azonban szinte minden kelet-közép-európai állam esetében tanulságokkal járna.

A másik történelmi narratíva a második világháború kezdetét 1939. augusztus 23-ára teszi, és a Molotov–Ribbentrop-paktumhoz köti. Kattagóval szemben meg kell jegyeznünk, hogy ez nem terjedt el mindegyik posztkommunista országban, valószínűleg hazánkban sem számíthat általános elfogadásra. E narratívában – szemben a másik értelmezésben meghatározó szerepű felszabadulás gondolatával – Kelet-Közép-Európa kettős – német és szovjet – megszállást élt át, s emiatt a fő szenvedéstörténet a nemzeté, amelyhez képest a soá jelentősége viszonylagos vagy másodlagos. A kommunizmus vége a szovjet megszállás végét jelentette, a visszatérést Európához és a történelem rendes folyásához.<sup>6</sup> Ugyanakkor egyaránt problematikus ennek a múltnak a feldolgozása és a megbocsátáson alapuló megbékélés is, hiszen míg a soát a bűnösök felelősségre vonása követi a nürnbergi perben, a kommunizmus nevében elkövetett bűntettekért senki sem vállalta a felelősséget, senki sem kért bocsánatot.

Noha a kelet-közép-európai államok igyekeznek elismertetni az Európai Unión belül a kommunizmus bűneit – s ez morálisan nem is tagadható meg az egykori áldozatoktól –, a nyugat-európai baloldal öröksége útját állja egy

egységes kommunizmusértelmezésnek, s Európa általában partikulárisnak tekinti a kommunizmus áldozatainak sorsát a soá univerzalitásához képest. Kattago így joggal teszi fel a kérdést, vajon valóban szüksége van-e Európának közös történelmi elbeszélésre, traumaemlékezetre? Szerinte nincs, és megoldásként az Isaiah Berlin és Hannah Arendt által képviselt pluralizmust javasolja, amely nem relativizmuson, hanem tolerancián és megértésen alapul, és elismeri az egyet nem értés jogát.

Challand mintegy továbbfűzi Kattago gondolatmenetét, amikor azt állítja, hogy az Európai Uniónak demokratikus deficitje miatt szüksége van közös európai emlékezetre, szimbolikus repertoárra, ám helyett, hogy a nyugat-európai narratívák átvételét erőltetné, egy befogadóbb és demokratikusabb Európa érdekében az egész kontinenst átfogó múltértelmezésre kellene törekednie. Az Európáról jelenleg folyó viták ugyanis új kognitív törésvonalakat hoznak létre, és újra-termelik Nyugat- és Kelet-Közép-Európa megosztottságát is.

Úgy látja, a soával kapcsolatos felfogásban és emlékezetpolitikában tapasztalható különbségnek is az az oka, hogy a kontinens nyugati fele számára a szembenézéssel a múlttal (*Vergangenheitsbewältigung*) több idő áll rendelkezésre, és a reflexióhoz szükséges távolság is kialakulhatott. A különbség pontosabb meghatározása érdekében bevezet két fogalmat: az antropológiából kölcsönzött allokrónizmus (eltérő időbeliség) és a maga által megalkotott heterokronizmus fogalmát; az utóbbit arra az esetre alkalmazza, amikor egy csoport nem rendelkezik az önmeghatározáshoz szükséges képességekkel, ezért az allokrónizmusnak esik áldozatul, vagyis vonatkoztatási csoportja magához képest a relatív időben hátrébb jelöli ki a helyét. Európa keleti és nyugati felének heterokronizmusa a múltjukhoz, a

múltbéli traumák feldolgozásához való viszonyukban nyilvánul meg.

Ezután bevezeti a feldolgozott régi, illetve a friss traumák metaforáiként a „kihűlt” és a „forró” emlékezet (*“cold” and “hot” memories*) fogalmát. Henry Roussót idézi arról, hogy az európai történelem amnéziák és anamnéziák sorozata, és hozzáfűzi: egyetlen társadalmi csoporttól sem várható el, hogy közvetlenül egy kollektív trauma után múltfeltárába fogjon. Az Európai Unió kelet-közép-európai új tagállamai számára azért elfogadhatatlan, ha az európai identitás kizárólag a nyugat-európai történelmi tapasztalatokon alapul, mert egyrészt nem ugyanazzal a traumatikus múlttal kell szembenézniük (hiszen a keleti régió forró múltja a kommunizmus), másrészt a történelmi emlékezés és feltárás (*Erinnerungsarbeit*) más-más szakaszában vannak. A heterokronizmus hierarchikus kognitív rendszereket hív létre, akadályozva a lejjebb/hátrébb sorolt csoportok kognitív autonómiáját. Épp ezért minden társadalomnak biztosítani kell a lehetőséget saját aktuális kollektív traumáinak feldolgozására, ha ezzel együtt jár a mások szenvedéseinek elismerésére vonatkozó morális kötelezettség. Azaz a gyógyír ismét csak az egyet nem értéshez való jogot biztosító pluralizmus.

Az átmenet társadalomelméleti és diskurzív összefüggéseit taglaló írások mellett a kötet két, a rendszerváltás és 1989 témaköréhez kevésbé kapcsolódó tanulmányt is tartalmaz. Egyrészt Victor Roudometof kronológiai áttekintését a globalizáció elméleteiről, mely csak annyiban érinti a kötet tematikáját, hogy szerinte a kommunista rendszerek összeomlásával a nyugati orientációjú globalizáció egy új szakasza vette kezdetét (*Gusts of Change. The Consequences of the 1989 Revolutions for the Study of Globalization*). Már inkább figyelmet érdemel Willfried Spohn tanulmánya (*Europeanization, Religion and Collective Identities in an Enlarging Europe – A Multiple Modernities Perspective*), amely az európai valláspolitikai szemszögéből elemzi az unió 2004-et követő keleti bővítését. A vallások konfliktusokkal terhes szerepét az 1989 utáni Európában három okra vezeti vissza. Egyrészt Európa kulturális és strukturális pluralizmu-

6 ■ Ezt fogalmazzák meg az ún. normalizációs elméletek.

7 ■ Ez utóbbi elemmel kapcsolatban jegyzi meg Spohn, hogy főleg Délkelet-Európában az ortodox államegyházak kiemelt szerepe sok esetben a nemzeti kisebbségek intézményes elnyomásának és háttérbe szorításának egyik eszköze is.

sának visszaállítása egyben a vallási pluralizmus visszatérését is jelentette. Másrészt a fokozódó nemzetközi migráció komplex európai multikulturális és sokvallású társadalmak kialakulásához vezet. Harmadrészt a globalizáció következtében intenzívebbé vált a civilizációk és vallások közötti érintkezés. E három ok közül most csak az elsőre térek ki.

Spohn kiinduló tézise szerint Európa 1945 utáni megosztottsága lehetővé tette, hogy az integráció a nyugati kereszténység alapjain induljon el. A kezdetben keresztény, kereszténydemokrata jellegű integráció azonban nem kulturális vagy vallási, hanem szekuláris politikai, jogi és gazdasági elemekből álló identitásstruktúrát alakított ki; valláspolitikája az Európai Közösség és a tagállamok közötti „hatáskörmegosztáson” alapult (*multi-level governance*). Az unió által lefektetett, a lelkiismereti és vallásszabadságot biztosító alapjogok koherens tagállami érvényesítését – állam és egyház eltérő intézményes viszonya esetén is – a közös ökumenikus-humanista értékrendszer szavatolta. Ráadásul a kulturális szekularizáció miatt egész Nyugat-Európában csökkent a klerikális-antiklerikális, vallásos-szekuláris társadalmi törésvonal jelentősége.

A bővítési folyamatban viszont az Európai Uniónak komoly kihívást jelent az eltérő kulturális modellt képviselő kelet-közép-európai katolicizmussal, a délkelet-európai ortodoxiával, illetve Törökország tagjelöltségével kapcsolatban az iszlámmal való találkozás: a korlátozott szekularizáció, az erős vallási újjáéledés, illetve a vallási és nemzeti identitás közti összefonódás.<sup>7</sup> A többszintű valláspolitikai rendszer a tagállami kormányzatokon keresztül Kelet-Közép- és Délkelet-Európában is lehetővé teszi a nemzeti sajátosságok megőrzését, gyengítve a szekuláris humanista-ökumenikus tradíciókon alapuló nyugat-európai kulturális integrációs modell hatását, és ezzel magát az európai identitást és az integrációt is.

Spohn sémája több szempontból is elegáns csúsztatásokra épül. Hiszen az általa egységesként kezelt „Nyugat-Európa” (az EU15) valláspolitikai szempontból korántsem az, a nyolcvanas években mégsem kezdte ki az

európai identitást sem a szekuláris görög ortodoxia, sem az ibér katolicizmus. Kelet-közép-európai szemmel tanulmányának gyenge pontja ugyanaz, mint – Ray, Kattago és Challand írása kivételével – szinte az összes többié: miközben a pluralizmus mellett tesz hitet, képtelen elszakadni a nyugat-kelet-dichotómiától, melynek mindkét elemét homogenizálja. Spohn szeme előtt nyilván a lengyel katolicizmus, illetve a román és a bolgár ortodoxia lebegett, de egy mondattörredéket sem pazarolt arra a Csehországra és Magyarországra, amelyek vallásszociológiailag nem illenek az elméletébe, hiszen társadalmuk össz-európai szemmel is meglehetősen szekularizált. Ugyanígy – az említett három szerző kivételével – ténylegesen senki sem reflektál a partikuláris nemzeti jellemzőkre vagy tapasztalatokra: a szerzők megmaradnak azon nagy általánosítások szintjén, amelyeket gyakran maguk is kritizálnak. Érthető módon ez részben a tanulmányműfaj korlátaiból, illetve a kötet szakmai célkitűzéseiből is fakad. De miközben számos tanulmány a kelet-közép-európai átmenetek kutatásának módszertani megújítására tesz elegáns, lebilincselő és gyakran nem is sikertelen kísérletet, legtöbbször nem sikerül megfelelniük épp a saját maguk által lefektetett kívánalomnak: a nagy általánosítások meghaladásának.

## A DARWIN SHOW



Ev volt a történelem legnagyobb születésnapi mulatsága. Csak 2009. február 12-én, Charles Darwin születésének 200. évfordulóján – Darwin-nap! –, illetve az azt közvetlenül megelőző és követő napokban több mint 750 megemlékezésre került sor legalább 45 országban, hogy azután november 24-én egy újabb ünneplésáradat köszöntse *A fajok eredete természetes kiválasztás útján, avagy a létért való küzdelemben előnyhöz jutott fennmaradása* megjelenésének 150. évfordulóját. Mysore-ban kiállítás nyílt a Darwin-napon, „hogy hirdesse e nap jelentőségét és e tudós nagyságát”. Az észak-karolinai Charlotte-ban többször is előadták a *Charles Darwin: Live & in Concert* című egyszereplős musicalt („Adaptív sugárzásból lett az óriás bálna; / Kezéből uszony lett / és halfarka nőtt”). A Harvardon az ünnepséghöz „ingyenital, tudományos témájú rockzenekarok, torta, díszítés és egy (biológia szakos diákokkal kitömött) táncoló gorilla” is tartozott. Diákokból és tanárokból verbuválódott önkéntesek szavalták az egyetem épületei körül keringve *A fajok eredetének* teljes szövegét.

A Galapagos-szigeteken „e nagyszerű tudós életének aktív és az életet láthatóvá tevő történetével” fogadták a tudományos hadzsban részt vevő turistákat; egykori stanfordi diákok csoportja pedig egy jól megválasztott Boeing 757-es magánrepülővel utazta be a *Beagle* hajó kör-