

XK

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY



BALASSA BERNADETT
BAUER BÉLA
CSAPODY MIKLÓS
DEMÉNY PÉTER
DÉRI ANDRÁS
ESZTÁNY ZSÓFIA
FAZAKAS RÉKA
HANNOS GÁBOR
LÁSZLÓ TAMÁS
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS
NAGY ANDRÁS
SZILÁRDI RÉKA
TAMÁS ETELKA
TÓTH PÉTER
UJHÁZI LÓRÁND
VERESS GÁBOR HUNOR

1

FENYEGETETTSÉG

III. FOLYAM
2024.
JANUÁR

JK

KORUNK

FÓRUM • KULTÚRA • TUDOMÁNY

HARMADIK FOLYAM • XXXIV/1. • 2024. JANUÁR

TARTALOM

TÓTH PÉTER • Adalékok a sebzett kollektív identitás antropológiájához . . .	3
SZILÁRDI RÉKA • Szekuritizáció és exkluzív áldozattudat. A kollektív fenyegetettségélmény természetrajza	12
LÁSZLÓ TAMÁS • Reziliencia és ressentiment. Egy lehetséges fogalmi keret a bizonytalansághoz kapcsolódó narratívák szociológiai elemzéséhez . . .	21
MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS • Bűnbánóknak menedéke. Szocioteológiai dilemmák a megbocsátásról	33
UJHÁZI LÓRÁND • A világi Krisztus-hívők lehetőségei a béke művének előmozdítására a katolikus egyház hatályos jogában	42
TAMÁS ETELKA • jóslat, üzenet, ma, kettő (<i>versek</i>)	54
BALASSA BERNADETT • Autonóm erkölcsre nevelés vagy birkatermészet? Az engedelmesség és biztonságvágy összefüggései Közép- és Kelet-Európában	56
BAUER BÉLA – DÉRI ANDRÁS • Szabálykövetés és közlekedésbiztonsági kultúra elméletek és empíria tükrében	68
■ HISTÓRIA	
CSAPODY MIKLÓS • Jancsó Béla és a <i>Brassói Lapok</i> (1928–1939)	82
■ MŰHELY	
NAGY ANDRÁS • Kierkegaard maszkjai (I.)	90
■ MŰ ÉS VILÁGA	
HANNOS GÁBOR • Alvilági anizx. Az Én megteremtése és legitimálása Siska Finuccsi <i>Út a pokolba</i> című hiphopzeneszámban. Egy metafora (trópus) esztétikai-antropológiai vizsgálata	105





■ TÉKA

DEMÉNY PÉTER • Ránk fonódik az ugatás (<i>Sasszé</i>)	118
ESZTÁNY ZSÓFIA • Láthatatlan látszatvilágok	119
FAZAKAS RÉKA • Mit keres egy indián Kolozsváron?	121

■ ABSTRACTS	124
-------------	-----

■ TÁMOGATÓINK NÉVSORA	128
-----------------------	-----

■ KÉP

VERESS GÁBOR HUNOR



ALAPÍTÁSI ÉV 1926

Kiadja a Korunk Baráti Társaság ■ Főszerkesztő: KOVÁCS KISS GYÖNGY (történelem)

■ A szerkesztőség tagjai: BALÁZS IMRE JÓZSEF (főszerkesztő-helyettes, irodalom), CSEKE PÉTER (médiatudomány), GYÖRFFY GÁBOR (társadalomtudományok), RIGÁN LÓRÁND (filozófia, a Korunk-Komp-Press Kiadó felelős szerkesztője)

■ Gazdasági vezető: KOVÁCS GÁBOR ZSOLT, BALÁZS JÚLIA (titkárság, tördelés), DEÁK SZIDÓNIA (korrektúra)

■ Grafikai arculat: KÖNCZEY ELEMÉR, SZENTES ZÁGON

■ A Korunk grémiuma: DERÉKY PÁL, HORKAY HÖRCHER FERENC, ILIA MIHÁLY, KOVÁCS ANDRÁS, ROMSICS IGNÁC, TÁNCZOS VILMOS, ZALÁN TIBOR

■ Kiemelt támogató a Communitas Alapítvány és a Romániai Magyar Demokrata Szövetség.

A megjelenéshez továbbá támogatást nyújt a Miniszterelnökség Nemzetpolitikai Államtitkársága, a Nemzeti Kulturális Alap, a Bethlen Gábor Alap, a Petőfi Kulturális Ügynökség, a Magyar Kultúráért Alapítvány, MOL Románia és az Amerikai Magyar Koalíció – Cultural Foundation for Transylvania

■ Szerkesztőség: Kolozsvár, Str. gen. Eremia Grigorescu (Rákóczi út) 52.

Telefon: 0264-375-035; 0742-061-613; ■ Postacím: 400750 Cluj, OP.1. cp. 273, Románia;

Internet: www.korunk.org; <http://epa.oszk.hu/00400/00458>; e-mail: korunk@gmail.com

■ Nyomda: ALUTUS, Csíkszereda, Hargita út 108/A. Tel./fax: 0266-372-407

■ Előfizetést a szerkesztőség is elfogad: egyévi előfizetés díja 100 RON.

A KORUNK magyarországi terjesztését Tóth Ernő Béla E. V. végzi;

a lap megrendelhető a következő telefonszámon: 06-303-539-724, illetve e-mailen: erno.toth.deb@gmail.com

■ Revistă culturală finanțată cu sprijinul MOL România

■ Revistă editată de Asociația de Prietenie Korunk

(400304 Cluj-Napoca, str. gen. Eremia Grigorescu nr. 52.; Cod fiscal 5149284)

■ ISSN: 1222-8338

TÓTH PÉTER

ADALÉKOK A SEBZETT KOLLEKTÍV IDENTITÁS ANTROPOLÓGIÁJÁHOZ

Bevezető megjegyzések

■ Napjaink – némi nyelvi játékkal élve – „globalizált” világában a feszültségek és a konfliktusok fertőzőszerűen terjednek, nemzetközi és belpolitikai megosztottságot is gerjesztve. Ha csak az elmúlt két évtized történéseit vesszük sorra, egymást érték és érik a válságok, természetesen nem egymástól függetlenül. Ki ne hallott volna az egyre súlyosbodó ökológiai válságról, migrációs krízisről, háborús vészhelyzetről, gazdasági és járványügyi válságról. Tulajdonképpen arra sem jutott időnk, hogy felocsúdjunk a koronavírus okozta pandémia, a Covid-19-járvány és az annak nyomán kibontakozó feszültségekből és nehézségekből, máris érkezett a hír az orosz–ukrán háború kitöréséről, jelen cikk írásának idején pedig a palesztin–izraeli konfliktus szörnyűségeitől hangos a sajtó.

A történelem kereke tehát nem állt meg, jelenleg is számos helyen zajlanak fegyveres összecsapások, amelyek szinte mindegyikében jelentős tényezőként van jelen a vallás és a nacionalizmus. A világ népességének mintegy egynegyede él konfliktus sújtotta területeken, így a biztonság és a fenyegetettség kérdésköre globális jelentőségű. Mind a fenyegetettség,



**...kell hogy legyen
valamilyen mélyebben
gyökerező oka annak,
hogy akár emberek
milliói hajlandók feláldozni az életüket
a nacionalizmusuk
szellemében.**

E cikk alapjául a *Versengő nacionalizmusok Kelet-Közép-Európában* című kutatási programom szolgál, amely a Kulturális és Innovációs Minisztérium ÚNKP-22-4-SZTE-87 kód-számú Új Nemzeti Kiválóság Programjának a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alapból finanszírozott szakmai támogatásával készült.

mind pedig az együttérzés aspektusából felmerül az obligát kérdés, hogy szükség-szerű-e, hogy ez így legyen. Akárhogy is, a történelem folyamán az emberek különféle csoportokat alkottak, aminek a nyilvánvaló velejárója a „mi/ők” gyakorta konfliktusokkal terhelt megkülönböztetése. A modern kor előtt ezt a szerepet elsősorban a vallás töltötte be, a 18–19. századtól pedig a nemzet, illetve a nacionalizmus eszméje jelentette, és sok helyen a mai napig jelenti a kollektív identitás, így a „mi/ők” különbségtétel alapját is. Kollektív szinten a közösségek önmeghatározása kéz a kézben jár az elkülönüléssel, így ennek alapmintázata, az inklúzió és exklúzió dialektikája a kirekesztést és az erőszakot az identifikáció inherens elemévé teszi, történjék ez akár vallási vagy nemzetiségi alapon. Ez a tendencia ma is megfigyelhető számos konfliktus kapcsán, mintha csak Samuel Huntington paradigmája látszana beigazolódni, miszerint a globalizált világ pólusait jelentő metakultúrák közötti törésvonalak a vallási különbségek mentén rajzolódnak ki.¹ Ezt tovább erősíti az a gondolat, hogy a vallás jelentheti azt az elsődleges fogódzót, amelynek révén a kultúrák képesek lehetnek megőrizni az egyediségüket a korunkra jellemző uniformizálódással szemben. Benjamin Barber például úgy vélekedik, hogy a globalizáció egy vallási alapú ellenmozgást válthat ki, ami akár a tömeges tribalizációt, valamint a fundamentalista mozgalmak megerősödését eredményezheti ellenhatásként.² Ehhez hasonlóan, és persze ezzel összefüggésben hasonló tendencia figyelhető meg a nacionalizmus tekintetében is, különösen a geopolitikailag és gazdaságilag kiszolgáltatottabb társadalmakban.

A biztonság tematikája kapcsán a társadalomtudományi elméletekben egyre markánsabb a bizonytalanság aspektusa, amelyet több mértékadó szerző is korunk fő jellegzetességeként aposztrofál. A teljesség igénye nélkül érdemes itt utalni Zygmund Baumann liquid modernity koncepciójára, amelyben a „folyékony” jelző napjaink társadalmának folyamatosan változó jellegére utal, ez pedig a relativizálódás révén konstans tájékozódási és döntési kényszert helyez az egyénre. A lengyel szociológus interpretációjában a posztmodern egyik legfontosabb ismérve a stabil orientációs keretek felbomlása.³ Lehetne még ehelyütt (inverz módon) hivatkozni Peter L. Berger és Thomas Luckmann munkáira is, annak kapcsán, hogy miként bomlanak fel a plauzibilitási struktúráink és relativizálódnak a „magától értetődőségeink”, vagy akár Anthony Giddens „ontológiai biztonság” koncepciójára, amelynek kapcsán talán már adekvátabb „ontológiai bizonytalanság”-ról beszélni.⁴

E kontextusban válik igazán akuttá a biztonság kérdése mind globális, mind lokális szinten, kiváltképpen Magyarország, illetve Kelet-Közép-Európa tekintetében. Ugyanis e régió – geokulturális és geopolitikai köztes jellegéből adódóan – mindig is fokozottabb kitettségben volt a történelem viharaival és a nagyhatalmak birodalmi törekvéseivel szemben. Ez pedig alapvető szinten határozza meg a kelet-közép-európai társadalmak kollektív identitását – ami elsősorban a nemzeti identitás mentén artikulálódott –, amelyet Máté-Tóth András a traumatizáltság aspektusa felől interpretál, kimutatván, hogy a régió elsődleges markere a sebzettség. Így a nemzeti önértelmezés középpontjában a történelmi traumák, az áldozatiság és a fenyegetettség állnak.⁵ Ebből adódóan ezekben a társadalmakban a biztonság válik csúcsertékké, így Máté-Tóth összekapcsolja a szekuritizáció társadalomtudományi koncepcióját a sebzett kollektív identitás elméletével.⁶

Címszavakban összegezve: a vallás – ami a régióban elsősorban a kereszténység –, a nacionalizmus, a sebzettség és a szekuritizáció alkotják a sebzett kollektív identitás koncepciójának alappilléreit. Ugyanakkor – ami e cikk legfőbb elméleti felvetését jelenti – e fogalmak szélesebb antropológiai horizonton is értelmezhetők. A vallással és a nacionalizmussal összefüggő konfliktusok kapcsán általános szinten, illetve minden emberi társadalomban jelen lévő rivalizálás, a szekuritizáció mint bűnbakképzés, a sebzettség, illetve a kereszténység aspektusából az áldozatiság szempontja megfigyelhető René Girard kultúraelmélete, az úgynevezett mimetikus elmélet legfőbb csomópontjaival. E cikk fő állítása, hogy a vallás vizsgálata, illetve a rítusok és a mítoszok összehasonlító elemzése révén a girard-i elmélet által leírt univerzális antropológiai jelenségek sajátos megnyilvánulási formái húzódnak meg a sebzett kollektív identitás elmélete által artikulált, a kelet-közép-európai társadalmakra jellemző önértelmezési narratívák mögött. Meglátásom szerint e tágabb horizonton történő értelmezés lehetővé teszi, hogy túllépjünk a klasszikus nacionalizmuselméletek korlátain és dilemmáin integratív módon, egy egységes elméleti keret felvázolásával. Így a megközelítem elsősorban vallástudományi és teoretikus jellegű, a törekvésem pedig kettős: a sebzett kollektív identitás koncepcióját igyekszem elmélyíteni antropológiai síkon, valamint a mimetikus elmélet szempontjából is egy eddig új értelmezési tartományt kívánok felvázolni.

E cikk tartalmi felépítése a következő: röviden áttekintem a klasszikus nacionalizmuselméletek alapvető dilemmáit, és a vallástudományi megközelítés mellett érvelek. Ezután a sebzett kollektív identitás elmélete alapján igyekszem felvázolni a kelet-közép-európai társadalmak kollektív identitásának sajátos jellemzőit, majd René Girard mimetikus elméletét tekintem át dióhéjban. Végezetül a cikk egy rövid konkludáló szakasszal zárul.

A klasszikus nacionalizmuselméletek áttekintése

■ A nacionalizmusnak és a nemzetnek nincs egy általánosan elfogadott tudományos definíciója, ám annál több meghatározási kísérlettel és leírással találkozhatunk, ugyanakkor az alapvető kérdésekre adott válaszok mentén kirajzolódnak bizonyos gondolati irányzatok.⁷ Az első ilyen demarkációs vonal az eredetkérdés mentén húzódik meg: vajon a nemzet valamilyen konstrukció vagy bizonyos történelmi folyamatok szerves eredménye? A modernista (vagy konstruktivista, illetve instrumentalista) álláspont képviselői szerint a nemzet modern konstrukció, a modern kor társadalmi változásainak az eredménye, bizonyos értelemben szociológiai szükségszerűség. Ezzel szemben az etnoszimbolizmus, a premodernista, historista elméletek azt a gondolati alapállást képviselik, miszerint a nemzet csírái a modern kor előtt is megvoltak, ugyanis már jóval korábban létezett egyfajta nemzeti tudat, úgynevezett „etnikai magok”, amelyek szimbólumrendszerei és eredetmítoszai váltak meghatározóvá a később kialakult nemzetek számára.

Az eredetproblematika egy újabb alapvető kérdést vet fel: mi volt előbb, nemzet vagy nacionalizmus? A modernista megközelítés értelmében az államok a modern korban kezdtek nemzeti alapon intézményesülni, a nemzetek születése pedig a 19. század második felétől datálható. A premodernista elméletek szerint viszont már jóval korábban kialakult valamilyen nemzetiségiség, illetve különféle etnikai közösségekről már a nacionalizmus korszaka előtt is beszélhetünk; ezek tulajdonképpen egyidősek a civilizációval.

Míg az előbb említett megközelítések főként az időbeliség dimenzióján alapulnak, addig számos, a nemzetet, illetve a nacionalizmust tárgyaló elméletet az objektív és szubjektív tényezők megkülönböztetése mentén lehet kategorizálni attól függően, hogy melyiket tekintik elsődlegesnek. Egy nemzet objektív elemeinek tekintik a közös nyelvet, a közös kultúrát és vallást, valamint a közös történelmet, míg a szubjektív nemzetmeghatározás képviselői nem tagadják az objektív tényezők fontosságát, de a nemzethez való tartozás hitét, érzését és megvallását tekintik a legfontosabbnak.

Még hosszasan lehetne sorolni a nemzet és a nacionalizmus megannyi szubsztanciális és funkcionális megközelítésű definícióját, illetve leírását, mint például Alain Dieckhoff politikai és kulturális nemzetfelfogás tipológiáját, valamint érdemes utalni a kelet-közép-európai régióval behatóbban is foglalkozó Rogers Brubaker munkájára, aki a nemzetre mint gyakorlati kategóriára tekint. Mindegyik meghatározásnak megvannak a korlátai, ugyanis a gyakorlatban nincsen vegytiszta, ideáltipikus nemzet, illetve nacionalizmus. Ugyanakkor a nacionalizmus és a nemzet modern koncepciók, amelyek szorosan kapcsolódnak a 18–19. század társadalmi és kulturális változásaihoz. Ahogyan arra a modernista elméletek rámutattak, a gazdasági és politikai tényezőknek rendkívül fontos szerepük van a nemzetállamok létrejöttében, különösen felülnézetből, hatalmi szempontból. Mindazonáltal az objektív gazdasági, kereskedelmi és politikai érdekek önmagukban aligha jelentenek elégséges magyarázatot arra, hogy miért hajlandó oly sok ember feláldozni az életét a nemzetéért, miért áll a nemzeti hovatartozás megannyi ember identitásának a centrumában, valamint hogy miért tekintik a nemzetet és a nemzeti szimbólumokat szakrálisnak. Így ahhoz, hogy jobban megérthessük a nacionalizmus természetét, érdemes szélesíteni a perspektívánkat és tekintetbe venni a vallástudományi megközelítést.

A nacionalizmus mint vallás

■ Carlton J. Hayes nacionalizmusról alkotott gondolatmenetének kiindulási pontját az előző bekezdésben felvázolt probléma jelenti. Azt ugyan ő is elismeri, hogy a nacionalizmus modern jelenség, azonban úgy vélekedik, hogy a modernista elméletek nem adnak kielégítő választ bizonyos kérdésekre. Hayes szerint ugyanis kell hogy legyen valamilyen mélyebben gyökerező oka annak, hogy akár emberek milliói hajlandók feláldozni az életüket a nacionalizmusuk szellemében. Aligha életszerű, hogy valaki pusztán racionális állami gazdasági érdekektől vezérelve hajlandó lenne a csataterre és a lövészárókba menni. Ehhez kell valamilyen ideológiai, szellemi, lelki elköteleződés, ilyen értelemben pedig eszmei, filozófiai meggyőződés, illetve a történeti sorsközösségbe vetett hit. Így Hayes szerint a nacionalizmus elsősorban emocionális alapú, a kollektív hiedelmek és meggyőzések pedig jelentősebb szerepet játszanak benne, mint a racionális aspektusok. A nemzethez való érzelmi kötődés és lojalitás akár olyan intenzitást is elérhet, hogy egy egyén identitáskonstrukciójában képes felülni a többi hasonló típusú viszonyulását más dolgok iránt. Hayes számára ez olyannyira analóg a vallásos érzelmekkel, olyannyira szembevetendő a vallás és a nacionalizmus közötti strukturális szimmetria, hogy a nacionalizmust vallásként értelmezte.

Hayes szerint az ember mindenekelőtt homo religiosus, ugyanis az emberiség egész történetében nincs olyan korszak, amikor az emberek ne hittek volna

a természetfelettiben vagy valamilyen eszmében vallásos áhítattal. Az ő értelmezésében az egész történelmet alapvetően az emberi „vallási érzék” (religious sense) különböző megnyilvánulásai és kifejeződései jellemzik. A nacionalizmusnak számos közös vonása van a nagy vallási rendszerekkel, különösen pszichológiai aspektusból, úgymint a hit, az érzelmi kötődés, az elképzelt jövő és a küldetéstudat tekintetében, az államot vagy a nemzetet pedig kvázi szakrális entitásként és hatalomként felfogva. Sőt, vélekedik Hayes, ilyen értelemben minden nemzetállamnak van teológiája: rendszerezett elméletei és tanai, amelyek alapelvei néhány alapító atyától vagy prominens személytől származnak, és amelyek bizonyos értékeket és magatartást írnak elő, akár egymással is versengve. Egy nemzetnek vannak szent szövegei (alkotmány, nyilatkozatok stb.), zárándokútjai, szertartásai, szent helyei és kitüntetett időpontjai, illetve ünnepei is. Minden nemzetnek megvannak a maga rituáléi, ceremóniái és szertartásai, valamint eredetmítosza, szimbólumai (pl. zászló, színek), himnuszai, imája stb. Hayes a nacionalizmust vallásként jellemezve kiemelte az olyan érzelmek fontosságát is, mint a félelem és a fenyegetés, így a nemzet a gonosztól való védelmezőként interpretálódik.⁸

Robert Bellah „civil vallásról” alkotott koncepciója nagymértékben rezonál Hayes megfigyeléseivel, azonban terjedelmi okokból ennek ismertetésétől kénytelen vagyok eltekinteni.⁹ Itt most csak arra kívánom felhívni a figyelmet, hogy Hayes és Bellah elképzelései egyaránt erősítik a vallás és a nacionalizmus közötti strukturális szimmetria gondolatát. Jelen cikk szemszögéből nézve elengedhetetlen kiemelni, hogy vizsgálatukat keresztény kontextusban végezték. Valószínűleg nem túlzás azt állítani, hogy a nacionalizmus az összes világvallás közül a kereszténységgel áll a leginkább párhuzamban, hiszen keresztény kultúrkörben jelent meg. Ugyanakkor a nacionalizmus inkább törzsi jellegű, míg a világvallások transznacionálisak. Ez a kontextus jellemzi a kelet-közép-európai régiót is.

Sebzett kollektív identitás

■ Napjainkban Kelet-Közép-Európára ráveti az árnyékát az orosz–ukrán háború, azonban e régió viharos történelmében amúgy sem kell nagyon távolra visszatekinteni, hogy fegyveres konfliktusokra bukkanjunk. E geopolitikai és geokulturális mezsgyén számos különböző nemzetállam, etnikai csoport, kisebbség és nyelv található, így meglehetősen nehéz dolguk van azoknak a társadalomtudósoknak, akik valamilyen mintázat, illetve dimenzió mentén igyekeznek megragadni azt, ami e rendkívül sokszínű régió társadalmaiban mégiscsak közös. Ahhoz, hogy ezt mélyebben feltárjuk és megértsük – javasolja Máté-Tóth András –, nem valamilyen más történelmi és szociokulturális alapokon nyugvó elméletre kell hagyatkozni, hanem e régió saját tapasztalataira épülő autopoietikus megközelítésre van szükség. Ezt pedig alapvető szinten határozzák meg a történelmi traumák és a regionális köztesség helyzete, amelyek a kelet-közép-európai társadalmak kollektív emlékezetének, politikai narratíváinak és nacionalizmusainak a legalapvetőbb faktorai.

Máté-Tóth szerint a régió elsődleges markere a sebzettség, így a történelmi traumáknak kulcsfontosságú hermeneutikai ereje van. Ilyen történelmi sebek a nagyhatalmak általi elnyomás és a nemzeti szuverenitás hiánya, a genocídiumok, az erőszakos deportálások, az etnikai kisebbségi nyelvhasználat és jogok, illetve a szabad vallásgyakorlás korlátozása. Így e társadalmak – ezen történelmi

traumákra épülő – önértelmezésében erős késztetés mutatkozik arra, hogy áldozatnak érezzék magukat. Ennek legitimálásában pedig kitüntetett szerepe van a kereszténységre való hivatkozásnak, ugyanis az áldozati nézőpont előtérbe kerülése elválaszthatatlan Jézus Krisztus passiójától. Ahogyan feltámadását követően Jézus a sebeivel igazolta magát, amikor megjelent az apostoloknak, úgy a kelet-közép-európai társadalmak kollektív identitásában a történelmi traumák jelentik a hivatkozási alapot.¹⁰ Így felerősödik a fenyegetettség, a kivételezettség igénye, a követelőző hangvétel, a másokkal szembeni bizalmatlanság, a xenofóbia, valamint a szenzibilitás a nemzeti identitást és szuverenitást érintő kérdésekben. Ez kiváltképp jellemző az exkluzív áldozatiság narratíváiban, amikor is a csoport kizárólag a saját nézőpontjaira és sérelmeire fókuszál, ami a saját nemzeti, etnikai közösség felmagasztalásában csúcsosodik ki, relativizálva ezzel más csoportok szenvedéseit. Az exkluzív áldozatiság további fontos jellemzője, hogy a felfokozott fenyegetettségérzésből adódóan valamennyi külső csoport potenciális veszélyforrásként interpretálódik, így a biztonság iránti igény is kitüntetett fontosságú.¹¹

Máté-Tóth gondolatmenetében a második fő csomópont a biztonság kérdésköre, így koncepciójának további fontos aspektusa a szekuritizáció társadalomtudományi elmélete. A szekuritizáció a veszély kijelölésének diszkurzív, kommunikációs aktusa, ezzel együtt pedig a védendő értékek artikulálása, jellemzően a kommunikatív ágens érdekei mentén. A veszély vélt vagy valós mivolta másodlagos, a lényeg sokkal inkább az interpretáción van. Máté-Tóth értelmezésében a biztonság és a szekuritizáció a vallás alapvető dimenziója.¹²

Terjedelmi korlátok okán az elmélet részletesebb ismertetésébe nem bocsátkozhatok, ugyanakkor a gondolatmenetem szempontjából már ennyi is elégséges a kelet-közép-európai kollektív identitás ama alapvető sajátosságainak a felvázolásához, amelyek közül alábbiakat emelem ki: a nacionalizmusból eredő konfliktusok, az áldozatiság (globális és lokális jelentőségű) szempontja, illetve az exkluzív áldozatiságból fakadó konfliktuspotenciál és biztonság iránti igény, ami többek között a szekuritizációban csúcsosodik ki, ami kiváló táptalajt jelent a bűnbakképzés narratíváinak. Ugyanakkor a kereszténység mint világvallás a nacionalizmussal való strukturális hasonlóság ellenére azzal gyakorta feszültségben is állhat, amennyiben szupranacionális jellegű. Egy további problematikus aspektus a krisztusi minta és alapelvek, illetve az exkluzív áldozatiság közötti ellentmondás.

René Girard mimetikus elmélete

■ Girard nevéhez több megosztó koncepció is kapcsolódik, amelyek egymással összefüggésben egy átfogó elméletté állnak össze az emberi evolúcióról és természetéről, a vallás és a kultúra kialakulásáról, valamint a bibliai szövegekről. A francia gondolkodó szerint az emberek rendkívüli mértékben utánozzák egymást, beleértve a vágyaikat és a különféle elsajátítási gesztusokat is. Ez az emberi tulajdonság komoly konfliktuspotenciállal bír, amennyiben az egymást keresztező vágyakból könnyedén rivalizálás keletkezhet, ami az emberre jellemző erőszakos konfliktusokat eredményezhet. Ezekre ideiglenes gyógyírt jelenthet a bűnbakmechanizmus, azonban az önkorlátozó szeretet és empátia krisztusi mintája, a pozitív kölcsönösség jelenti az igazi ellenszert a mimetikus erőszak ragályos, fertőzésszerű terjedésére. Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a

mimetikus elméletnek három fő alappillére van: a mimetikus vágy, a bűnbakmechanizmus és a bibliai reveláció.¹³

A mimetikus vágy alapvetően egy tudattalanul működő utánzásos viselkedés, ami kiterjed mások vágyaira is. Girard szerint az ösztönös szükségleteken túlmutató vágyainkat másokról mintázzuk, azért vágyunk valamire, mert mások is ugyanarra vágnak. A mimetikus vágy elemi viszonyrendszere egyfajta háromszögstruktúra, amennyiben a vágyakozó alany és a vágyott tárgy közé beékelődik a modell, aki által értéktelítetté válik a közösen vágyott dolog. Amennyiben ez olyasvalamire irányul, ami természeténél fogva megosztható, vagy bőségesen áll rendelkezésre, akkor a közös ízlés akár egy barátság fundamentuma is lehet. Azonban ha a közös vágy valami olyasmire irányul, ami szűkösen áll rendelkezésre, vagy nem osztható meg, például egy vezetői pozíció vagy valakinek a szerelme, akkor az könnyedén presztízsharchoz és erőszakba torkolló rivalizáláshoz vezethet.¹⁴ A mimetikus erőszak pedig fertőzőesszerűen terjed, ahogy egyre több és több rokon és barát involválódik a konfliktusba.

A mimetikus elmélet további alapfogalmai a bűnbakmechanizmus, valamint az áldozat. Girard koncepciójában a bűnbakmechanizmus is egy alapvetően nem tudatosan működő pszichológiai mechanizmust jelent, ami segít becsatornázni és valamelyest féken tartani a felfokozott mimetizmusból fakadó, csoporton belüli agressziót. Ennek hatására a közösség tagjai egy szűkebb csoport vagy konkrét személy ellenében egyesülnek, akit az objektív felelősség tényleges mivoltára vagy meg nem léteire való tekintet nélkül közösen megölnek valamilyen formában. Girard vélekedése szerint ez a szcenárió zajlott le a fennmaradt előemberi csoportokban, aminek a nyomán létrejöttek a kezdeti különbségtevések, az áldozat, a rítus és a kultúra, annak valamennyi intézményével, amelyek mindegyike az elsajátító mimetikus viselkedés, valamint az utánzásos erőszak megelőzésére és korlátozására jött létre.¹⁵ A bűnbakmechanizmus az egyéni identitás szintjén is működik, hiszen általában valami ellenében határozzuk meg önmagunkat. Az identitásunk megerősítéséhez gyakorta szükségünk van olyan referenciakeretre, például egy olyan személyre vagy kollektív szinten egy olyan csoportra, akivel vagy amivel szemben az identitáskonstrukciónk kiállja az összehasonlítást önlegitimáló módon. Ilyenkor, amikor másokat használunk identitásunk megszilárdítására, éppúgy a bűnbakképzés pszichológiai mechanizmusának a hatása alatt vágyunk, mint amikor egy közösség bűnbakot használ belső konfliktusainak megoldására.

Girard úgy gondolja, hogy a kereszténység legfőbb ereje a bűnbakmechanizmus leleplezésében rejlik. Összehasonlító vallástudományi elemzései révén úgy találta, hogy a mítoszok és az evangéliumok szerkezete, jóllehet ugyanolyan, azonban – ami a francia gondolkodó számára a kulcs – a perspektíva gyökeresen eltérő. A mítoszokban adott egy bűnbak, akinek a halála összekovácsolja a mimetikus viszály által szétzilált közösséget, valamint lecsillapítja az istenek haragját. Az evangéliumokban viszont Isten az áldozat, és az áldozat kiontott vére az emberi erőszak csillapítására szolgál.¹⁶ Tehát Girard harmadik fő hipotézise szerint, míg az archaikus mítoszokban a vádló, üldöző tömeg nézőpontja reprezentálódik, addig a keresztény kinyilatkoztatás története ettől fokozatosan eltávolodnak, és az evangéliumokban már az áldozat perspektívája került explicit kifejezésre, rámutatva ezzel a tömegeket vezérlő bűnbakmechanizmus működésére. Ilyen értelemben Girard interpretációjában a Biblia egyfajta antropológiai

leírás is, amennyiben leleplezi az embereket vezérlő, gyakran erőszakba torkoló pszichológiai mechanizmusokat.¹⁷

Konklúziók

■ E cikk fő tárgya a mimetikus elmélet és a sebzett kollektív identitás közötti lehetséges kapcsolat felvázolása, új perspektívát nyitva ezzel a girard-i koncepciók alkalmazására. Meglátásom szerint a mimetikus elmélet megfelelő integráló és értelmező keret a nacionalizmus különböző formáinak integratív magyarázatára. Úgy vélem, hogy a nacionalizmus a mimetikus vágy és erőszak körül keringő mimetikus hajlamok és attitűdök nevezetes konstellációja, amely vonz minden olyan tényezőt, ami erősítheti a mimetikus antagonizmust. Így, ha valaki megkérdőjelezi az identitásunk valamelyik rétegét, például a nemzeti hovatartozásunkat, akkor arra általában indulatosan reagálunk. A kelet-közép-európai társadalmakban a történelmi traumák, a szuverenitás, illetve az áldozatiság, valamint a biztonságsszükséglet rendkívül érzékeny ingerpontokat jelentenek, amelyek relativizálása igencsak felfokozott indulatot képes gerjeszteni. A mögöttes mimetikus mechanizmusok univerzális jelenségek, amelyek a történelem során bármilyen formában és konstellációban megnyilvánulhatnak. A vallás és/vagy a nacionalizmus mélyen összefonódik az identitás egyéb aspektusaival, így számos konfliktusban játszanak szerepet, amelyek dinamikájának mélyebb megértéséhez hasznunkra lehet a mimetikus elmélet. Vannak esetek, amikor a vallás vagy a nacionalizmus az egyik tényező a sok közül, amelyet instrumentalizálnak, máskor pedig a konfliktus fő mozgatórugója.

A nacionalizmus mimetikus jellege nyilvánvaló, ha Girard mimetikus viselkedésről és az erőszak mimetikus működéséről alkotott koncepcióit kiterjesztjük egy nagyobb csoportközi szintre. Girard elmélete ellentmond Huntington híres paradigmájának, aki a konfliktusban részt vevő felek kulturális-civilizációs különbségeit hangsúlyozza. Girard szerint éppen a vágy általi hasonlóság, az ugyanarra való törekvés (például elismerésért való küzdelem, vagy ugyanazért a területért folytatott harc) által gerjesztett rivalizálás húzódik meg a konfliktusok mögött, amelynek során csapást ellencsapást követ, azaz a felek egymás ellenállását is utánozzák.

A globalizációval járó uniformizálódás egy másik szempontból is érzékenyen érinti a kelet-közép-európai társadalmakat. A történelmi traumákkal terhelt közösségi emlékezet aspektusából tekintve az uniformizálódás a nemzeti identitás relativizálásával jár, és akár a beolvadás, így pedig az eltűnés veszélyének a rémképével fenyeget, ami növeli a fenyegetettség érzését, és akár erőszakos ellenhatást válthat ki, ez pedig fokozza a tribalizációt és a feszültséget.

A mimetikus elmélet aspektusából a vallásnak a szekuritizációval való funkcionális azonosítása, ahogyan az megfigyelhető Kelet-Közép-Európában, megfelleltethető a bűnbakképzéssel, ami Girard szerint a kultúra és a vallás alapja. Ennek egyfelől van egy erőszakos jellege, ugyanakkor azáltal, hogy valaki vagy valami ellenében egyesíti a csoportot, és beazonosítja a veszély forrását (aminek a vélt vagy valós mivolta ilyen szempontból indifferens), biztonságérzetet is teremtet. A fenyegetettség és a biztonság iránti igény pedig komoly motivációs tényezőt és felhajtóerőt jelent, így a szekuritizáció politikai instrumentalizálása a bűnbakképző narratívák melegágya. Véleményem szerint ez éppúgy érvényes a nacionalizmusra is.

Girard szerint a kereszténység egy olyan demisztifikáló erő, ami leleplezi a bűnbakképző mechanizmus igazságtalanságát, a mechanizmusét, amely békét hozott a krízisek idején. A kereszténység azonban a bűnbak ártatlanságának fel-táráásával végleg hatástalanította ezt az áldozati eszközt, amely már nem működik olyan hatékonyan, mint az archaikus időkben. Gondoljunk csak a villamosproblémaként ismert etikai dilemmára – ma már korántsem olyan evidens a döntés, hogy egy ember életét feláldozzuk a többségért. Krisztus passió-jával egy olyan történelmi-civilizációs fordulat történt, aminek a révén előtérbe került az áldozat nézőpontja. Mára már azonban ez olyannyira a visszájára fordult, hogy az áldozati pozícióba való helyezkedés előnyt jelent a követelések érvényesítésében. A kelet-közép-európai társadalmakban ez a kontextus stabil alapot jelent a sebzett kollektív identitás számára, és ezek a társadalmak ezt eszköz-ként használják fel arra, hogy áldozati pozícióból legitimációt szerezzenek politikai érdekeiknek és követeléseiknek, ellentétben a krisztusi szellemiséggel. Ugyanis Jézus Krisztus – mint ártatlan áldozat – neheztelés és a gyűlölködés gondolata nélkül igazolta magát a sebeivel.

A girard-i megközelítés lényege, hogy a vallás jelensége felől igyekszik megérteni az emberi természetet és a társadalom működését. Úgy gondolom, hogy Girard vallástudományi és antropológiai meglátásai új szempontokkal gazdagít-hatják a nacionalizmuskutató Kelet-Közép-Európa tekintetében is, a regionális sajátosságokra alapozva.

■ JEGYZETEK

1. Samuel P. Huntington: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. (Ford. Pusztai Dóra, Gátsity Milla, Gecsényi Györgyi) Európa, Bp., 2008.
2. Benjamin R. Barber: *Jihad vs. McWorld: how globalism and tribalism are reshaping the world*. Times Books, New York, 1996.
3. Zygmunt Bauman: *Liquid modernity*. Polity, Cambridge, 2000.
4. Peter L. Berger – Thomas Luckmann: *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. (Ford. Tomka Miklós) József Műhely, Bp., 1998.; Anthony Giddens: *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press, Berkeley, 1986.
5. Máté-Tóth András – Balassa Bernadett: *A traumatizált társadalmi tudat dimenziói. Adatok a sebzett kollektív identitás elméletéhez*. Szociológiai Szemle 2022. sz. 57–77. DOI: <https://doi.org/10.51624/SzocSzemle.2022.2.3>
6. Máté-Tóth András – Szilárdi Réka: *Szekuritizáció és vallás Kelet-Közép-Európában. Elméleti felvetés*. Regio 2022. 30 (3). 26–43. DOI: <https://doi.org/10.17355/rkkpt.v30i1.26>
7. A nacionalizmuselméletek áttekintéséhez az alábbi kötet veszem alapul: Kántor Zoltán (szerk.): *Nacionalizmuselméletek: szöveggyűjtemény*. Rejtjel Kiadó, Bp., 2004.
8. Carlton J. H. Hayes: *Essays on Nationalism*. The Macmillan Company, New York, 1926.
9. Vö. Robert N. Bellah: *Civil Religion in America*. Daedalus 1967. 96. évf. 1. sz. 1–21. <http://www.jstor.org/stable/20027022>
10. Máté-Tóth András: *Sebzett identitás Kelet-Közép-Európában*. Vigilia 2015. 6. sz. 409–415.
11. Máté-Tóth András – Szilárdi Réka: i. m.
12. Máté-Tóth András: *Sebzett kollektív identitás és vallásértelmezés*. Erdélyi Társadalom 2022. 1. sz. 11–22. DOI: <https://doi.org/10.17177/77171.264>
13. Wolfgang Ivaler: *René Girard's Mimetic Theory*. Michigan State University Press, East Lansing, 2013.
14. René Girard: *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1965.
15. Uő: *Violence and the Sacred*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1979.
16. Uő: *A bűnbak*. (Ford. Jakabffy Éva – Jakabffy Imre) Gondolat Kiadói Kör Kft., Bp., 2014.
17. Uő: *Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva*. (Ford. Lisztes Gábor – Szalay Gabriella) L'Harmattan, Bp., 2015; Uő: *Látám a sántát, mint a villámlást lehullani az égből. A kereszténység kritikai apológiája*. (Ford. Sujtő László) Atlantisz Könyvkiadó, Bp., 2013.

SZILÁRDI RÉKA

SZEKURITIZÁCIÓ ÉS EXKLUZÍV ÁLDOZATTUDAT

A kollektív fenyegetettségélmény természetrajza



...a sebzettség alakzatai
Közép-Kelet-Európá-
ban specifikus
mintázatokat hoznak
létre a történelmi
háttér és a kollektív
emlékezet miatt.

A kollektív áldozatiság kutatása az elmúlt néhány évtizedben lett hangsúlyossá elsősorban szociálpszichológiában, azon belül is leginkább a narratív kutatásokban, azonban mind az elméleti, mind pedig az empirikus eredmények jól hasznosíthatóak a társadalomtudományok szinte teljes vertikumában. A jelen írás a szekuritizációs elmélet és a viktimizáció összefüggéseit vizsgálja, elsősorban a kollektív fenyegetett identitás nézőpontja felől. Azon túl, hogy elsőként a *biztonságiasítás* koncepcióját és az áldozattudati megközelítést részletezi, az esszé másodsorban arra fókuszál, hogy a kelet-közép-európai, azon belül a magyar társadalom jellegzetességei miként teszik magát a társadalmat alkalmassá és sebezhetővé a hatalmi aktorok szekuritizációs eljárásaira.

A szekuritizáció

■ A biztonság/biztonságiasítás témakörét több módon lehet érvényesen megközelíteni. A biztonság mint érzélem elsősorban pszichológiai, mint közjó filozófiai és politikatudományi, mint kontextus pedig szociológiai vagy történettudományi nézőpontokat implikálhat. A fogalom kortárs értelmezése az úgynevezett koppenhágai iskola elméleti megközelítésében csúcsosodik ki, amely szerint a szekuritizáció az a diszkurzív folyamat, amelyben egy bizonyos veszély vagy fenyegetés konstruálódik. Pontosabban, szekuritizációról akkor beszélhetünk,

amikor egy adott szereplő egy bizonyos ügyet, folyamatot vagy másik szereplőt egy referens tárgyra nézve egzisztenciális fenyegetésnek nyilvánít (Campbell 1992; Wæver 1993; Buzan et al. 1998). Ha a veszély kijelölését a releváns célközönség elfogadja, akkor a hagyományos keretek felfüggeszthetővé válnak, és rendkívüli intézkedéseket lehet hatályba léptetni a vélt vagy valós fenyegetés elhárításának céljából.

Ahhoz, hogy valaki valamit biztonsági kérdéssé tudjon nyilvánítani, megfelelő tekintéllyel és eszköztárral kell rendelkeznie egy adott közönségen belül, továbbá megfelelően kell artikulálnia a szóban forgó veszélyt. Emiatt játszik kulcsszerepet a koppenhágai iskolánál a nyelvtudományokból kölcsönzött Austin-féle beszédaktus-elmélet (Austin 1990), hiszen egy adott fenyegetés megnevezése nem csupán a veszély leírását vagy ismertetését jelenti, hanem tartalmazza azt a mozzanatot is, amelynek során az adott biztonsági probléma létrejön, vagyis testet ölt (Buzan et al. 1998; Balzaq 2019). A szekuritizáció tehát alapvetően a biztonság létrehozására irányuló narratív és viselkedéses kísérlet, ehhez pedig egyértelműen asszociálható a fenyegetettség élménye.

A szekuritizáció tárgya lehet valóságos, de akár kitalált jelenség is. Az, hogy az aktus folyamán miből válik fenyegetés, amellyel szemben védekezni kell, elsődlegesen nem a jelenség saját jellegzetességein múlik, hanem azon, hogy milyen mértékben alkalmas a *fenyegetővé tételre*. Egyrészt magától értetődőségi jellegzetességekkel kell bírnia, másrészt szembeállíthatónak kell lennie a közgondolkodás vagy egy adott csoport alapvető értékeivel, mint amilyen például az egészség, a béke, a jólét, a család stb. (vö. Máté-Tóth–Szilárdi 2023).

A szekuritizáció elsődleges kinyilvánított célja a veszély elhárítása, az elvesztett vagy vágyott biztonság helyreállítása vagy létrehozása. E célok mögött közösségi, politikai érdekek húzódnak, amelyek a szekuritizációs eljárások megindításának és fenntartásának elsődleges motívumai. Mindebből talán már jó érzékelhető, hogy a szekuritizáció mint módszer elsősorban hatalmi ágensek eszköze, a cél pedig alapvetően az, hogy az adott ágens olyan szereplőként tüntesse fel magát, amely a vélt vagy valós veszélytől megvédi az általa kijelölt célcsoportot, ezáltal önmaga legitimitását és hatalmi pozícióját biztosítja be.

A fenyegetettség

■ A társadalmi fenyegetettség értelmezéséhez a legalapvetőbb témakör a kisebbség-többség viszonya, és az ehhez tartozó csoportközi konfliktusok kérdése. A kísérleti pszichológiából jól tudjuk, hogy egy csoportközi konfliktus létrejöttéhez nincs szükség külső fenyegetésre: a saját csoportunk iránt érzett elfogultság mindig együtt jár a másik csoport leértékelésével, ez pedig eleve magában hordozza a konfliktus lehetőségeit (vö. Sherif 1966; Tajfel 1978; Turner 1980). Az utóbbi évszázadok történelme azonban nemcsak elméletben, hanem tapasztalatban is emberek milliói számára hozott szenvedést, veszteséget, fenyegetést: a háborúk, népiirtások, a gyarmatosítás és más különböző erőszakos cselekmények nemcsak individuális, hanem társadalmi szinten is maradandó hatással voltak az emberek életére. Így a második világháborút követően a szociálpszichológiában egyre több kutatás foglalkozott azzal, hogy miként képesek az emberek eljutni súlyos mértékű agresszióig, ezen belül is az elkövetői oldal mechanizmusait igyekeztek feltárni (pl. Zimbardo 1971; Milgram 1974). A másik oldal, vagyis az áldozati perspektíva kutatása a XX. század elején először a pszicho-

analitikus irányzatokban, majd a holokauszttal kapcsolatos traumakutatásokban, a 80-as évektől kezdve pedig a PTSD pszichoterápiás vonatkozásaiban jelent meg (van der Kolk 2020).

A *kollektív* áldozatiság kutatásának eredményei azonban csak a 90-es évektől fogva bukkannak fel Bar-Tal és Antebi elsősorban holokausztkutatásokkal kapcsolatos munkáiban (1992), majd a 2000-es évektől kezdve nemzeti, etnikai, nemi, illetve vallási viktimizációról szóló tanulmányok jelennek meg (pl. Wohl – Branscombe 2008; Noor et al. 2008; Cehajic – Brown 2010; Andrighetto et al. 2012; Cohrs – McNeill – Wollhardt 2015; Bilali – Wollhardt 2019).

A narratív paradigma

■ A kollektív fenyegetettség és áldozatiság fogalmához feltétlenül értenünk kell azt a narratív pszichológiai paradigmát, amelynek központi gondolata, hogy a csoporttagságból fakadó identitás egyik hangsúlyos eleme a történelmi elbeszélésekben rejlik. A történelem narratív szerveződésének gondolata az utóbbi néhány évtizedben vált hangsúlyossá a történettudományban, illetve később a szociálpszichológiában (White 1973, 1997; Hull 1975; Gyáni 2000; László 2003). Eszerint a történetíró elsősorban elbeszélő, aki „cselekményesít”, azaz képes egy sor adathalmazból kerek, jól érthető szöveget alkotni azáltal, hogy bizonyos specifikumokat hangsúlyoz, míg másokat háttérbe szorít. A történelem ebben az értelmezési keretben immár nemcsak események sorozataként értendő, hanem olyan elbeszélésként is, amely jelentéssel (egyben értékítéletekkel és érzelmekkel) ruházza fel a tényeket. Igen fontos, hogy a múltbeli események és az azokhoz kötődő érzelmi mintázatok megtapadnak, transzgenerációsán továbbélnek, így tartós érzelmi irányultság hordozóivá válnak, vagyis kumulált módon tartalmazzák azokat az érzelmmintákat, amelyet a csoport tagjai magukra vonatkoztatnak, illetve amelyeket más csoportok irányában képviselnek, ez pedig a bekövetkező események kollektív értelmezési stratégiáinak alapját képezheti (Brewer 1998; Bar-Tal 2000, Liu – László 2007).

Mindez azt is jelenti, hogy ha egy csoport számára releváns történelmi traumával rendelkezik, akkor ez sajátos, fenyegetettségi érzelmi mintázatot hoz létre, a mintázat beépül a csoport önértékelésébe, és generációkon keresztül érvényes maradhat még akkor is, ha a traumát kiváltó történelmi szituáció már nem áll fenn tovább. Az áldozati perspektívában éppen ezért a teljes csoport attitűdje, viszonya diszkurzív és akár cselekvéses módon is tartalmazza ezt a fenyegetettségi élményt (vö. Roccas et al. 2006; Wohl – Branscombe 2008; László 2012, Fülöp – Kővágó 2018). (Nem minden külső csoportra ugyanaz az érzelmi reakció. Bar-Tal (2005) úgy érvel, hogy az érzelmi készlet nagymértékben függ a közösség adott kontextusától, amely kontextus a csoport történeti, kulturális, földrajzi, gazdasági, illetve akár politikai létmódjából fakadó kifejezési formákat jelöli, illetve amely alkalmas arra, hogy legitimálja a csoportot, valamint segítse a csoport tagjainak integrációját.)

A kollektív mint olyan

■ Bár a társadalomtudományok számára magától értetődő tény, mégis lényeges kitérnünk arra néhány bekezdés erejéig, hogy a kollektív identitás nem azt jelenti, hogy a csoport tagjainak identifikációja, érzései vagy történelmi tudása

ugyanazok volnának. A társadalom csoportszinten máshogy viselkedik, mint a tagok összessége, így amikor csoportos érzelmmintázatról és identitásról beszélünk, olyan háttérműködést érthetünk alatta, amely bizonyos triggerekre, inputokra érzékenyebben reagál közösségi szinten. Azaz függetlenül az egyének ideológiai, vallási, politikai vagy értékítéletbeli különbözőségeitől, valójában a csoport tagjainak a sebezhetősége lesz az, amiben az egyének élménye igencsak hasonló; vagyis a kollektív identitás esetében a csoport tagjai egyaránt alkalmasak arra, hogy például a fenyegetettségre és a veszélyre erőteljesebben reagáljanak társadalmi szinten.

Ha ebben a narratív kontextusban a kollektív traumát az egyéni traumatizációhoz akarnánk hasonlítani, akkor ezt az analógiát leginkább a gyermekkori kumulatív trauma esetében lehet megvilágítani. A kumulált trauma – szemben az egyszeri traumával – egy hosszan fennálló bántalmazó helyzetben alakul ki, amelynek során a traumatizált személy idegrendszere valójában a fennálló trauma köré fejlődik, szerveződik. Ennek tágabb következménye az, hogy az idegrendszeri működésben sokkal szűkebb lesz az a toleranciaablak, amely a veszélyt beazonosítja, vagyis valójában a személy olyan jelenségeket is fenyegetőnek érzlelhet, amelyet a nem traumatizált idegrendszeri működés nem érzlel annak (Mogyorósy-Révész 2019.)

Ilyen értelemben, amikor kollektív fenyegetettségről és identitásról beszélünk, akkor az annyit jelent, hogy társadalmi szinten a csoport és az egyének érzékenyebben reagálnak a fenyegetésre, és ezt a helyzetet felismerve bizonyos hatalmi aktorok sokkal könnyebben aktiválhatják a társadalmi félelemérzetet.

Az áldozatiság érzelmi mintázatai

■ Az áldozati szerepkör részletes elemzésein keresztül Johanna Wollhardt (2015) különítette el az inkluzív és az exkluzív áldozati típust. Az inkluzív áldozattudat fokozott támogató viselkedéssel, megbocsátási hajlandósággal, más áldozatok iránti pozitív attitűdökkel jár együtt, ami azt jelenti, hogy hosszabb távon létezhet előnyös kimenetele is a kollektív történelmi kudarcoknak, olyan értelemben, ahogy azt a pszichológiában az individuális krízisek kapcsán például a poszttraumás növekedés koncepciójában elemzik (Van der Kolk 2020). Az inkluzív áldozattudatot igen nagy valószínűséggel segíti a történelmi veszteségélmények társadalmi szinten való pszichológiai feldolgozása, elaborációja; ennek hiányában nagyobb az esélye az exkluzív áldozattudat kialakulásának és fennmaradásának.

Az exkluzív, markáns áldozati szereppel való azonosulás következménye a külső csoportokkal szembeni ellenséges attitűd, a bizalomhiány, a csökkent empátia, valamint a kompromisszumképtelenség állapota (Wohl–Branscombe 2008; Bar-Tal–Antebi 1992). Ebben az esetben a csoport kizárólag a saját elbeszéléseit és nézőpontjait képes látni, ennek következtében pedig létrejön a saját (nemzeti, etnikai vagy vallási) csoport glorifikációja, és mivel kizárólag a saját sérelmek kerülnek a fókuszba, így a külső csoportok szenvedése megkérdőjeleződik, relativizálódik, valamint minden külső csoport potenciális veszélyforrássá válik. Így jön létre egy folyamatos fenyegetettségélmény, amelynek azáltal, hogy a kollektív identításban lehorgonyozódik, egyik következménye az – ahogyan arról már több kutatás beszámolt –, hogy a történelmi sérelmek pusztá emlegetése, illetve verbális felbukkanása erősítheti a csoportközi konfliktuspotenciált.

Viktimizáció a régióban

■ Az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy a kelet-közép-európai és azon belül a magyar kollektív identitás miért alkalmas fokozottan arra, hogy a szekuritizációs aktus alanyává váljon. Bár a kortárs világ tele van olyan problémával, amelyek miatt a társadalmak fenyegetettnak érezhetik magukat: klímakatasztrófa, vírusok, háborúk, tömegmanipuláció stb., sőt az áldozati szerepkör mint olyan sem csak a régióra jellemző, a sebzettség alakzatai Közép-Kelet-Európában specifikus mintázatokat hoznak létre a történelmi háttér és a kollektív emlékezet miatt (lásd korábbi publikációinkat: Szilárdi 2017; Máté-Tóth 2019, Máté-Tóth et al. 2020; Szilárdi et al. 2022).

Ebben a kontextusban leginkább az idegen birodalmaktól való félelem, a kisebbségi létmód tapasztalata, a külső csoportokkal szembeni gyanakvás, az átmenetiség állapota jelenik meg, és az áldozattudatnak az exkluzív formái dominálnak jobban. Igazolta ezt már Mészáros és Szabó (2017), akik nagymintás kérdőíves vizsgálatosorozatokon keresztül elemezték a külső csoportokra vonatkozó attitűdöket, eredményeikből pedig kiderült, hogy nemcsak a szomszédos országok felé érzett negatív attitűd, de a menekültkrízis kapcsán megjelenő fizikai és kulturális félelemből eredően a határok lezárásának és a katonai védelemnek az igénye is erőteljesen megjelenítődik a magyar társadalomban. Illetve további kutatások széles köre bizonyítja azt is, hogy a kollektív áldozatszerep a magyar nemzeti identitásnak is szerves részét alkotja (Fülöp–László 2011, Szilárdi 2013; Mészáros–Vámos–Szabó 2017).

A kvalitatív és kvantitatív adatok tehát egyaránt olyan történelmi önreprezentációt mutatnak, amelyben felfedezhetők az elaborálatlan történelmi traumák elemei: a sérelmekkel való elárasztottság, a passzivitás, a hárított felelősségvállalás, az egyoldalú, elfogult perspektíva és a szélsőséges érzelmi reakciók; az elszenvedett fájdalom, veszteségek feldolgozásában pedig elakadások tapasztalhatók (Szilárdi 2013; Braham – Kovács 2015; Fülöp – Kővágó – Benza – Kovács – Kelenhegyi 2016).

Ennek a markáns áldozati szerepnek a magyarázatához elsősorban érdemes a kultúr-, társadalom- és gazdaságtörténeti jellegzetességeket kiemelni. Egyrészt a térségre a keleti és a nyugati kulturális, gazdasági és katonai hegemoniák közötti geopolitikai és geokulturális státusból eredő *köztesség* élménye telepszik rá. A köztesség érzése mögött húzódó közös történelmi tapasztalatok közé tartoznak az országhatárok bizonytalanságai, az állami függetlenségért vívott évszázados küzdelmek, a nemzetté válás történelmileg eleve késleltetett vonatkozásai (vö. Hobsbawm 1992; Romsics 1998; Dieckhoff 2002; Zimmer 2003).

A különböző elméletalkotók ugyan máshová helyezik a hangsúlyt, de úgy tűnik, hogy a regionális jellegzetességek okait mindannyian a kelet- és kelet-közép-európai történeti múltban észlelik, és országonként más, mégis hasonló következményeket említenek. Csak néhány példával érzékeltetve, Hoppenbrouwers (2002) a demokratikus struktúrák kialakulásának és meggyökeresedésének hiányával érvel a posztkommunista államok tekintetében, Niedermüller (1996) az ideológiai alapokon elhallgatott nemzeti történelem visszaszerzéséről beszél, Varga (2002) a romániai nemzeti diskurzusból a történelem idealizálását, a nyugatellenes klisék terjesztését, valamint a valós problémáktól való elrugaszkodás jellegzetességeit hangsúlyozza. A volt jugoszláviai és összességében kelet-európai fenyegetettség kérdéskörének vizsgálatába pedig Renata Salecl

(1992) a pszichoanalitikus nézőpontot emeli be, amikor a „mi” és a „közénk beférkőzött ellenség” viszonyának elemzésén keresztül magyarázza, hogy a kelet-európai nemzeti mozgalmak a nemzetet érő vélt veszélyekre építenek.

Ilyen típusú kollektív lelkiállapotról beszél már Bibó is a *közösségi hisztéria* és a *történelmi pálya* fogalmak beemelésével. A fenyegető idegen hatalom képének túldeterminálását és az annak társadalmi meggyökeresedéséből fakadó, generációról generációra szálló attitűdökben pedig olyan ambivalens társadalomlélektani következményeket hangsúlyoz, mint amilyen az irreális területi ragaszkodás, a tartós félelmi állapot rögzülése, az önvád és az önfelnagyítás együttes megjelenése vagy éppen a depresszív beállítódás (Bibó 1990; továbbá a bibói gondolatok interpretációjához lásd még László 2012; Szilárdi 2017; Fülöp-Kővágó 2018).

Az utóbbi években a magyar kollektív identitással kapcsolatos narratív empirikus vizsgálatok megerősítették a bibói elképzeléseket. Röviden összefoglalva az MTA–PTE Narratív Kutatócsoportjának történelmi szövegeken és néphistóriai elbeszéléseken végzett kutatásai (Szalai–László 2006; Fülöp–László 2011; Csértő–László 2011), illetve Szilárdi (2017) kutatásai a vallási és a nemzeti identitás összefonódásáról markáns kollektív áldozati szerephez illeszkedő eredményekről számolnak be. Az eredményekben jól kimutathatókká váltak a saját csoporthoz kötődő olyan érzelemmintázatok, mint a félelem, a remény és a lelkesedés, illetve a saját csoportnak tulajdonított depresszív dinamika. A tartomelemzéses vizsgálatokban szembetűnő a történelmi események alacsony szintű elaborációja, valamint az identitásfenyegetettség koncepciójához való illeszkedés.

A fenyegetettség és a történelmi veszteségelmények tematikája a régióban tehát tapinthatóan jelen van, a kollektív trauma tárgyalásában ezek közül pedig a transzgenerációs átadás, a rögzült és elakadt identitásállapotok, a nemzeti sérelmek által okozott tartós félelem kialakulása a legszámottevőbbek (vö. Alexander 2004; Erős 2007; Pfitzner 2008).

Ellenségképek szorításában

■ Nem nehéz belátni, hogy egy ilyen kollektív identitással rendelkező társadalomban miért fokozott a reakció bárminemű szekuritizációs aktusra, ám eközben látnunk kell azt is, hogy mindez nem egyedülálló jelenség, és nem kizárólag a kelet-közép-európai régióra vagy éppen Magyarországra érvényesíthető.

Ellentmondhat a fenti interpretációnak az a tény is, hogy az ellenségképzés folytonosan jelen volt és van az emberi történelemben és világban, és nyilvánvalóan azt sem állíthatjuk, hogy minden veszély vagy fenyegetés légből kapott volna. Azt azonban állíthatjuk, hogy a szociálpszichológia azóta klasszikussá vált kísérleteinek ugyan leegyszerűsített, mégis találó, egymondatos mottóba sűrítendő tanulsága megfogalmazható úgy is, miszerint ha egy platformra akarunk helyezni embereket, akkor adnunk kell nekik egy közös ellenséget.

Ami a hazai viszonyokat illeti, igen könnyen találunk erre az igyekezetre példákat történeti és kortárs viszonylatban is: a birodalmak közé szorított kisebbségi létmódban felnövekvő nemzetállami identitás a népet gyarmatosítani és megsemmisíteni kívánó idegen hatalmak szándékairól beszél (pl. a 18. századi német, kisebb részben szlovák betelepítés a nemzethalál víziójában és idegen ellenségképekben ölt testet, vagy a kialakuló szisztematikus nyelvtudományban

megjelenő finnugor elmélet a magyar nép elgyökértelenítésére irányuló kísérletként értelmeződik, stb.).

A világháborút követően a kommunista diktatúrában az imperialista Nyugat válik a fő ellenséggé. Az 1950-es évek elején a Rákosi-adminisztráció a kolerádobogár magyarországi jelenléte és elszaporodása mögé Ausztriából érkező amerikai imperialista összeesküvést látott (vö. Szolnoki József-Buzás Mihály: *Leptinotarsa, avagy privát nyomozati anyag a krumplibogár titokzatos feltűnéséről Magyarországon* (1997) című filmje).

A rendszerváltás után a kommunizmus válik a fő ellenségképpé, a kortárs jelen pedig szintúgy hemzseg a politika által megnevezett ellenségképektől. A 2015-ös menekültválság legfőbb ideológiai ellensége Soros György, fő fenyegetője a túldeterminált, mégis elmosódó reprezentációjú *migráns-alak*, illetve az egyre nagyobb és veszélyessé növekvő migráns *csoportok*. Az európai keresztény család egységét veszélyezteti az idegen (elsősorban amerikai) szexuális propaganda. Ennek az ellenségképzésnek a nyelvi jellegzetessége, hogy a közdiskurzusban tömör hívószavakba sűrítődik a teljes ideológiai referenciamező: Trianon, Soros-birodalom, brüsszeli bürokraták, amerikai demokraták; a folyamat következtében pedig bizonyos idő elteltével immár nemcsak a külső csoportok jelentenek fenyegetést, hanem már azok is, amelyek eredendően a belső csoport részei voltak, de ezekkel a hívószavakkal nem azonosulnak. Következésképpen megjelenik a társadalmon belüli szélsőséges polarizálódás (vö. Szilágyi-Szilárdi 2007).

Érvelhetünk azzal is, hogy ez nem egyetemes jelenség, és más együttthatói is léteznek ennek a folyamatnak, amelyek ugyanezt az eredményt segítik elő, mint például – többek közt – az identitáspolitika, a technológiai fejlődés és az azok mögött álló óriásvállalatok etikai szabályozatlanságai, a tömegkommunikáció és a sajtó szerepének drasztikus megváltozása, a fake news, a social media, a megfigyelő kapitalizmus szerepe ebben a folyamatban vélhetően mind közrejátszóttak és -játszanak. E folyamatok részletes elemzéseivel találkozhatunk az elmúlt évtized tudományos diszkusszióiban is.

Ezzel együtt vagy mindezek ellenére is könnyen valószínűsíthető, hogy minél sebezhetőbb egy társadalmi csoport a félelemérzetre, annál jellegzetesebben lesz érzékeny a valós vagy vélt fenyegetésekre, és annál hatékonyabban működik a hatalmi/politikai szekuritizációs aktus. Vagyis a kollektív önértelmezés bizonytalanságaira ráépülő, akár ezt kihasználó politikai diskurzus felerősíti az érzelmi-indulati reakciókat, felnagyítja a fenyegetettség tudatát, idealizált ellenségképeket alkot, és morális pánikot kelt.

Következtetések

■ Végeredményben a biztonságiasítás folyamatában egyetlen dolgot érdemes szem előtt tartani, azt, hogy minden szereplőnek a valódi célja az, hogy a fenyegetés kijelölésével önmagát a veszélyelhárító szerepében tüntesse fel, és magának előlegezzen mind nagyobb és egyedülállóbb pozíciót abban a csoportban, amelyre a hatóköre kiterjed. E tekintetben tehát a veszély valódisága másodlagossá válik. Ez pedig azt is jelenti, hogy a mindenkori politikai retorikának olyan manipulatív eszköztár áll a rendelkezésére, amelyben ugyan a saját nyeresége egyértelmű, azonban hosszú távon rendkívül káros következményekhez vezet azáltal, hogy az exkluzív áldozati identitás társadalmi következményeit fenn tartja vagy éppen felerősíti. Pedig – ahogyan a szakirodalom a történelmi veszte-

ségelményeket illetően nyilatkozik – a tartós fenyegetettség állapotának feldolgozási folyamatában nem a sérelmek ismételtetése, hanem a kollektív feldolgozás lenne a kulcsmozzanat, amelyben új, korrekciós reprezentációs formák kidolgozása, a társadalmi nyilvánosság különböző szintjein való tematizálása tudná elmozdítani az inkluzív viktimizáció felé a társas reakciókat.

■ IRODALOM

- Andrighetto, Luca – Mari, Silvia – Volpato, Chiara – Behluli, Burimand: *Reducing competitive victimhood in Kosovo: The role of extended contact and common ingroup identity*. Political Psychology 2012. 4. 513-529.
- Austin, John L.: *Tetten ért szavak*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1990.
- Braham, Randolph L. – Kovács András (szerk.): *A holokauszt Magyarországon hetven év múltán*. Múlt és Jövő Alapítvány, Bp., 2015.
- Balzacq, Thierry: *Securitization theory: Past, present, and future*. Polity 2019. 2. 331-348.
- Buzan, Barry – Waever, Ole – Wilde, Jaap de: *Security: A new framework for analysis*. London, 1998.
- Bar-Tal, Daniel: *Shared beliefs in a society: Social psychological analysis*. Sage, London, 2000.
- Bar-Tal, Daniel – Teichmann, Jona: *Stereotypes and prejudices in conflict*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Bar-Tal, Daniel – Antebi, Dikla: *Siege mentality in Israel*. International Journal of Intercultural Relations. 1992. 3. 251-275.
- Bar-Tal, Daniel – Cehajic-Clancy, Sabina: *From collective victimhood to social reconciliation: Outlining a conceptual framework*. In: Dario Spini – Guy Elchereth – Dinka Corkalo Biruski (eds.): *War, community, and social change*. Springer, New York, 2014. 125-136.
- Bilali, Rezarta – Vollhardt, Johanna R.: *Victim and perpetrator groups' divergent perspectives on collective violence: Implications for intergroup relations*. Political Psychology, 2019. 1. 75-108.
- Brewer, Marilynn B.: *A saját csoport iránti elfogultság és a minimális csoportközi helyzet: egy kognitív – motivációs elemzés*. In: Hunyady György – David L. Hamilton – Nguyen Luu Lan Anh (szerk.): *A csoportok percepciója*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1998. 49-72.
- Buchner, Peter.: *Wie Sicherheit die Schadensabwehr lenkt*. In: Lange, Hans-Jürgen – Endreß, Christian – Wendekamm, Michaela (Hrsg.): *Versicherheitslichung des Bevölkerungsschutzes*. Springer Fachmedien Wiesbaden, Wiesbaden, 2013. 173-188.
- Buzan, Barry – Wæver, Ole – de Wilde, Jaap: *Security: A new framework for analysis*. Lynne Rienner, London, 1998.
- Campbell, David: *Writing security: United States foreign policy and the politics of identity*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992.
- Čehajić, Sabina – Brown, Rupert: *Silencing the past: Effects of intergroup contact on acknowledgment of in-group responsibility*. Social psychological and personality science 2010. 1. 190-196.
- Cohrs, J. Christopher – McNeill, Andrew – Vollhardt, Johanna Ray: *The two-sided role of inclusive victimhood for intergroup reconciliation: Evidence from Northern Ireland*. Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology 2015. 4. 634-647.
- Demeter Márton: *Propaganda against the West in the Heart of Europe: A masked official state campaign in Hungary*. Central European Journal of Communication 2018. 1. 177-197.
- Fülöp Éva – László János: *Érzelmek a valós csoportközi konfliktusokban: a csoportközi érzelmek történelmi lehorgonyozása*. Magyar Pszichológiai Szemle 2011. 3. sz. 467-486.
- Fülöp Éva – Kóvágo Pál (szerk.): *A kollektív áldozati szerep szociálpszichológiája*. Oriold és Társai Kiadó, Bp., 2018.
- Fülöp Éva – Kóvágo Pál – Benza Málna – Kovács Katalin – Kelenhegyi Olga Sára: *Áldozat és még inkább áldozat*. Imágó Budapest 2016. 3. sz. 59-92.
- GoŹdziak, Elżbieta M. – Marton Péter: *Where the Wild Things Are: Fear of Islam and the Anti-Refugee Rhetoric in Hungary and in Poland*. Central and Eastern European Migration Review 2018. 7. 125-151.
- László János: *Történelemtörténetek. Bevezetés a narratív szociálpszichológiába*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2012.
- Liu, James H. – László János: *A narrative theory of history and identity: Social identity, social representations, society and the individual*. In: Moloney, G. – Walker, I. (eds.): *Social representations and history*. Palgrave-Macmillan, New York, 2007.
- Máté-Tóth András – Juhász Valéria: *Vallási közösségek az írott sajtóban: kvantitatív és kvalitatív elemzések*. JatePress, Szeged, 2007.

- Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel – Szilárdi Réka (2020): *Populism and religion in Central and Eastern Europe*. Belvedere Meridionale, 2020. 3. 19–30.
- Máté-Tóth András – Szilárdi Réka: *Szekuritizáció és vallás Kelet-Közép-Európában. Elméleti felvetés*. Regio 2022. 1. sz. 26–43.
- Mészáros, Noémi Zsuzsanna – Szabó, Zsolt Péter: „Egy ezredévi szenvedés...”. *Kollektív áldozati hiedelmek és hatásuk Magyarországon*. In: Fülöp Éva – Kővágó Pál (szerk.): *A kollektív áldozati szerep szociálpszichológiája*. OrioldBooks, Bp., 2018. 341–370.
- Mihályi Péter – Szelenyi Iván: *A morális pánik természete: Bevándorlók, járványok, gazdasági, társadalmi és politikai válságok a 21. században*. Mozgó Világ, 2020. 6. sz. 3–28.
- Milgram, Stanley: *Obedience to authority: An experimental view*. London, Tavistock, 1974.
- Mogyorósy-Révész Zsuzsanna: *Érzelmi regulációs változások krízisben és traumában – a helyreállítást segítő, pszichológiai tanácsadás során alkalmazható módszerek és gyakorlatok*. Mentálhigiéné és Pszichoszomatika 2019. 3. sz. 267–298.
- Noor, Masi – Brown, Rupert J. – Prentice, Garry: *Precursors and Mediators of Intergroup Reconciliation in Northern Ireland: a New Model*. The British Journal of Social Psychology 2008. 3. 481–495.
- Ramet, Sabrina P.: *Nil obstat religion, politics, and social change in East-Central Europe and Russia*. Duke University Press, Durham, 1998.
- Roccas, Sonia – Klar, Yechiel – Liviatan, Ido: *The paradox of group-based guilt: modes of national identification, conflict vehemence, and reactions to the in-group's moral violations*. Journal of Personality and Social Psychology 2006. 4. 698–711.
- Sherif, Muzafir: *Group conflict and cooperation*. Routledge and Kegan Paul, London, 1966.
- Szabó Zsolt Péter – Banga, Csilla et al: *A nyelvbe kódolt társas viszonyok: Az implicit szemantika szociálpszichológiai kutatása*. Pszichológia 2010. 1. sz. 1–16.
- Szilárdi Réka: *Az újpogány vallási diskurzus narratív mintázatai*. L'Harmattan Kiadó, Bp., 2017.
- Szilárdi Réka: *A magyar kortárs pogány narratívumok nemzeti identitáskonstrukciói*. In: Povedák István – Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán: A kortárs pogányság multidiszciplináris vizsgálata*. SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2014. 11–24.
- Tajfel, Henri: *Csoportközi viselkedés, társadalmi összehasonlítás és társadalmi változás*. In: Csepeli György (szerk.): *Előítéletek és csoportközi viszonyok*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1980. 25–40.
- Turner, John, C.: *A társadalmi összehasonlítás és társadalmi azonosságtudat*. In: Pataki Ferenc (szerk.): *Csoportlélektan*. Gondolat, Bp., 1980.
- Van der Kolk, Bessel: *A test mindent számon tart*. Ursus Libris, Bp., 2020.
- Vollhardt, Johanna R. – Bilali, Rezarta: *The role of inclusive and exclusive victim consciousness in predicting intergroup attitudes: Findings from Rwanda, Burundi, and DRC*. Political Psychology 2015. 5. 489–506.
- Wæver, Ole: *Securitization and desecuritization*. Centre for Peace and Conflict Research, Copenhagen, 1993.
- Wohl, Michael J. A. – Branscombe, Nyla R.: *Remembering historical victimization: Collective guilt for current ingroup transgressions*. Journal of personality and social psychology 2008. 6. 988–1006.
- Zimbardo, Philip. G.: *The power and pathology of imprisonment*. Congressional Record (Serial No. 15, 1971-10-25).

LÁSZLÓ TAMÁS

REZILIENCIA ÉS RESENTIMENT

Egy lehetséges fogalmi keret a bizonytalansághoz kapcsolódó narratívák szociológiai elemzéséhez

Egy késő modern válság – és a bizonytalanság jelentette háttér

■ A 2008-as gazdasági világválságot követő lassú helyreállítás után a 2010-es években nagy általánossággal egy prosperáló időszak következett – európai szemmel, Közép-Európából nézve legalábbis ennek lehettünk tanúi.¹ Habár a társadalmi diskurzusokban folyamatosan – és egyre nagyobb súllyal – jelen volt az éghajlati katasztrófa réme,² 2015-ben pedig Afrika és Ázsia felől fokozódó migrációs hullám érte el a kontinenst,³ a fordulatot hozó évek a 2020-as esztendőt tekinthetjük, amikor az emberiségnek rég nem látott kihívással, egy súlyos világjárvánnyal kellett szembenéznie.⁴ A helyzetet Kelet- és Közép-Európában nehezítette nemcsak a kibontakozó újabb gazdasági problémahalmaz – beleértve az infláció és az energiaárak elszabadulását –, de az e gondokat tovább gerjesztő orosz–ukrán konfliktus és az annak nyomán napi realitássá váló háborús fenyegetettség is.⁵ Ebben a szituációban az egyének és közösségek erőforrásai az egymást követő krízisekkel való megküzdés során hamar kimerülhetnek, ellene hatva a komplex társadalmi rendszerek egyensúlyi (vagy ahhoz valamelyest közelítő) működésének.⁶

A fókuszcsoporthoz interjúkból származó idézett szövegrészek forrása a Századvég Konzorcium által 2021-ben elvégzett, *Reziliencia az egyének, a közösségek és a társadalom szintjén* című kutatás. Köszönettel tartozom Kollár Dávidnak, aki meglátásaival és kritikai megjegyzéseivel nagyban hozzájárult a tanulmányban javasolt fogalmi keret kidolgozásához.



...individuális szinten a tehetetlenség érzése és az ágenciavesztettség élménye, kollektív dimenzióban pedig egyfajta virtuális közösségiség és sebzett identitás a meghatározó.

A posztmodern (vagy másként: a késő modernitás) fő ismertetőjegyei a koronavírus fémjelezte válságban igen élesen megmutatkoztak⁷ – nemcsak a közélet iránt érdeklődő, de a csupán a megszokott mindennapjait élni kívánó tömegek számára is közvetlen tapasztalati valósággá vált a bizonytalanság.⁸ Vagyis azt mondhatjuk, hogy a szóban forgó krízis – szociológiai szempontból – nem is elsősorban az egészségügyi ártalmak megnövekedése miatt érdekes, hanem azért, mert a rendszerszintű kockázatok társadalmilag releváns mértékben alakították át az emberek és közösségeik életvilágát;⁹ pontosabban fogalmazva a változások meglehetősen hosszú időn át, általánosan érintettek majd’ minden társadalmi csoportot. Ezért a nagyjából 2020 márciusától 2021 júniusáig tartó időszakot¹⁰ adekváttnak tűnik a járványhelyzet időszakaként megnevezni, ami önmagában is kifejezi, hogy – társadalomtudományi vetületben – maga a vírus és a megbetegedések „mindössze” kiváltó okai voltak egy jóval átfogóbb változásnak.¹¹

A bizonytalan ideig átalakuló és képlékennyé váló, sokak számára beszűkülő lehetőségtérben az alkalmazkodás szükségessége világszerte húsba vágó, általánosan feladattá vált. Ebben a situációban a társadalomkutatók is fokozott figyelemmel fordultak a koronavírus-járvány felé, számtalan kutatás született, aminek témája a megváltozott körülményekhez való alkalmazkodás volt.¹² Népszerűvé vált a jelenségeket a reziliencia fogalmának segítségével értelmezni.¹³ A mérnöki fizika területéről származó fogalomhoz kapcsolódó elméleti belátásokat sok tekintetben az ökológiai gondolkodás dolgozta ki szisztematikusan, az empirikus alkalmazás területén pedig a pszichológia tudománya járt az élen.¹⁴ A rezilienciát magyarul többnyire rugalmas ellenállóképességnek vagy rugalmas alkalmazkodóképességnek fordítják, legáltalánosabban pedig azt értik rajta, hogy egy adott rendszer a környezeti feltételek megváltozásának nem ellenáll (a rezisztencia szó értelme szerint), hanem az új körülményekhez alkalmazkodva képes úgy reagálni, hogy viszonylag rövid idő alatt visszapattanjon eredeti állapotába (vagy még inkább egy új egyensúlyi állapotba).¹⁵

A reziliencia szociológiai fogalma felé – empirikus belátások

■ Saját, empirikus adatfelvételekre is támaszkodó kutatásainkban a reziliencia fogalmát 2021-ben, a járványhelyzet lecsengő szakaszában kezdtük alkalmazni. Vizsgálódásaink során – összefoglalóan – olyan kérdések érdekeltek bennünket, mint az, hogy a koronavírus miatt kialakult járványhelyzetet miként élték meg az érintettek, a változásokhoz hogyan próbáltak alkalmazkodni, milyen sikeres vagy éppen sikertelen megküzdési módokat választottak, illetve hogy a társas kapcsolatok milyen szerepet tölthettek be mindezen folyamatok alakításában (esetleg „elszenvedésében”). Megtudtuk többek között, hogy a járványhelyzetben Magyarországon a maszkviselés, a korlátozó intézkedések és a megbetegedéstől való félelem okozták a legtöbb nehézséget az embereknek, valamint hogy a „legnépszerűbb” megküzdési stratégiáknak a pozitív hozzáállás és derűs elfogadás, illetve az új dolgok kipróbálása és újszerű cselekvési formák kialakítása számítottak (emellett viszonylag jellemző volt a káros szenvedélyekhez vagy éppen a szakemberhez való fordulás is).¹⁶ A kutatási eredmények tartalmi összevetőjéhez viszonyítva hasonló jelentőségűnek ítéltük azokat a belátásokat, amelyek a reziliencia fogalma szociológiai alkalmazásának nehézségeiből adódtak, azok mentén fogalmazódtak meg. A kutatási probléma, amellyel a járványhelyzettel kapcsolatos adatok elemzése során szembesültünk, a következőkép-

pen fogalmazható meg: hogyan vizsgálható az egyének, a közösségek és a társadalmak rugalmas alkalmazkodóképessége a szociológia eszköztárával és fogalmkészletével?

Habár a – leginkább elméleti vagy policy-fókuszú – szakirodalom közösségi, illetve társadalmi rezilienciáról is értekezik,¹⁷ a rugalmas alkalmazkodóképességet a szociológiai kutatásokban is rendszerint pszichológiai eszközökkel¹⁸ igyekeznek mérni.¹⁹ Ebből adódóan a rezilienciát elsősorban válsághelyzetekben aktiválódó, a megküzdés során alkalmazható képességként kezelik – aminek meglétére/hiányára megkérdőjelezéses úton, például egy kérdéssorra kapott válaszok alapján következtethetünk. Egy igazán alapos, az elméleti szempontokat beépítő kutatásnak azonban – meglátásunk szerint – figyelembe kellene vennie azokat a tényezőket is, amelyek a központi fogalom dinamikus jellegét érintik.²⁰ Átfogó, longitudinális vizsgálatok hiányában ezért inkább „csak” reziliencia-élményről, nem pedig tényleges rezilienciáról beszélhetünk – amennyiben a válszadótól származó adatokra, nem pedig szisztematikus, külsődleges megfigyelésre támaszkodunk.²¹

Jelen tanulmányunkban azonban egy másik, lényegesnek tűnő elméleti-módszertani problémára összpontosítunk, mégpedig arra, hogy az egyéni (döntően pszichológiai) rezilienciaképességre vonatkozó ismeretekből hogyan vonhatunk le szociológiai jellegű következtetéseket. Kínálkozik ugyan a lehetőség, hogy az összegyűjtött adatokat aggregáljuk, ez alapján pedig megrajzoljuk egyes társadalmi csoportok „rezilienciaprofilját”, adott esetben pedig össze is hasonlítsuk őket,²² azonban az így létrehozott tudások valójában elszigetelt individuumokra vonatkozó statisztikákra épülnek, és továbbra is látóköron kívül maradnak a közösségi, strukturális, rendszerszerű tényezők – vagyis azok, amelyek a társadalmi meghatározottságokat, a kollektív identitásokat és az azokat létrehozó, alakító, újratermelő kommunikációs folyamatokat is elemzés tárgyává tehetik. Pedig a személyközi hálózatok, a társas segítségnyújtás, a társadalmi viszonyokba való beágyazottság – a szolidaritás – a rezilienciával kapcsolatos kutatások szerint is lényegi feltétele, de legalábbis jellemző kísérőjelensége a krízishelyzettel való (egyéni) megküzdésnek.²³ Mindezekből következően a reziliencia szociológiai fogalmának szükségszerűen tartalmaznia kell a társas-társadalmi kapcsolatok dimenzióját is – vagyis a társadalmi reziliencia vizsgálata során nem tekinthetünk el a szolidaritás aspektusának figyelembevételétől.

Amellett, hogy egy szociológiai rezilienciafogalomnak – meglátásunk szerint – érzékenynek kell lennie a társas-társadalmi dimenzióra (másként: az elemzés mezo- és makroszintjére), vagyis társadalmi rezilienciáról nem beszélhetünk a szolidaritás tárgyalása, figyelembevétele nélkül, érdemes azt is felülvizsgálnunk, hogy elfogadható értelmezési keretet jelent-e, hogyha a rezilienciát (pustán) képességként fogjuk fel. Úgy látjuk, hogy ez megfelelő nyomon követés mellett – elméletileg – egy adekvát, megalapozott fogalmi keret lehet, azonban a társadalomkutatások praxisában ritkán adódik olyan különleges feltételrendszer és olyan mértékű felhasználható anyagi forrás, amelyek feltételei mellett egy efféle, többszöri megfigyelésre épülő követéses vizsgálat kivitelezhetővé válik. Ezen akadályokon túlmenően ráadásul a szociológiaelméletek széles tárházát kínálják olyan fogalmaknak, amelyek révén kezelhetővé, leírhatóvá válik az egyéni cselekvő és a társadalmi közeg összefonódó, dinamikus rendje. Megítélésünk szerint Pierre Bourdieu habitusfogalma épp ennek a kölcsönös átjárhatóságnak az értelmezését teszi lehetővé.²⁴ Elemzési célból tehát a társadalmi reziliencia fo-

galmát elsősorban nem képességeként, hanem mint cselekvésekben, valamint narratív és diszkurzív keretben megragadható (vagyis megkérdőjelezésen alapuló módszerekkel vizsgálható)²⁵ habitusként érdemes kezelnünk.

A ressentiment mint a reziliencia ideáltipikus ellenfogalma

■ A reziliencia fogalma – pszichológiai képességeként – egy olyan tulajdonság-csomagot jelöl, ami episztemológiai szempontból igen bizonytalan alapokon nyugszik, hiszen a folyamatos áramlások tudományos célú kimerevítése nyilvánvaló akadályokba és korlátokba ütközik; az azonosság és a valami mássá válás filozófiai alapproblémájának „esettanulmányát” is megláthatjuk benne.²⁶ Ennek ellenére egyre szélesebb körben használják, talán amiatt is, mert a klinikai gyakorlatban és a fejlesztési célú területeken egyszerűen hasznos eszköznek bizonyul, függetlenül az itt felvetett aggályoktól. Saját rezilienciátémájú kutatásaink során azonban a vizsgált entitás megismerhetőségével és az időbeli változások operacionalizálhatóságával kapcsolatos kételyeken túl még egy további, a viszonyításhoz kapcsolódó koncepcionális (és konceptuális) hiányosság merült fel: mihez képest értelmezzük a – szociológiai szempontból immár habitusként kezelt – rezilienciát? A társadalmi reziliencia – mint habitus – (weberi értelemben vett) ideáltípusként²⁷ kezelve az a fogalom, amivel a késő modernitás viszonyai között a bizonytalanságokhoz adaptív és egyszersmind kreatív módon viszonyuló emberek jellemezhetők – ellenfogalmaként a ressentiment²⁸ kínálkozik, elemzési célokra ennek használatát javasoljuk.

„A rabszolgázadás az erkölcsben azzal kezdődik, hogy a ressentiment maga válik teremtővé, és értékeket szül: olyan lényeg ressentimentja, akiktől a tulajdonképeni reakció, a tetté, megtagadtatott, akik csupán imaginárius bosszúval kárpótolják magukat. Amíg minden előkelő erkölcs diadalmas igentmondásból önmagára nő ki, addig a rabszolgaerkölcs eleve nemet mond egy »kívültre«, »másra«, »nem önmagára«: és ez a »nem« teremtő tette. Az értékállító nézésnek ez a megfordítása – ez a szükségszerű irány kifelé, önmagára való visszafelé helyett – éppen hozzátartozik a ressentiment-hoz: a rabszolgaerkölcsnek keletkezéséhez mindig előbb ellen- és külvilágra van szüksége, fiziológiailag szólva külső ingerekre van szüksége, hogy egyáltalában cselekedhessék – akciója alapjából reakció. – Míg az előkelő ember saját maga előtt bizalommal és nyíltsággal él, addig a ressentiment-ember sem nem őszinte, sem nem naív, sem nem becsületes és egyenes önmagával szemben. Lelke sandít; szelleme szereti a rejtkehelyeket, tolvajutakat és hátsó ajtókat, minden eldugott saját világának, saját biztonságának, saját enyhülésének tűnik fel előtte; ért a hallgatáshoz, a nem-felejtéshez, a várakozáshoz, az egyelőre való önkicsinyítéshez, a megalázkodáshoz. Az ilyen ressentiment-emberek fajtája szükségképpen végül okosabb lesz, mint valamely előkelő fajta, az okosságot egészen más mértékben tiszteli is: nevezetesen mint elsőrendű létfeltételt, míg előkelő embereknél könnyen a fényűzés és a raffinement finom mellékíze van az okosságnak.”²⁹

A tanulmány további részében a ressentiment és a reziliencia mint ideáltipikus habitusok ellenfogalmakként való (szociológiai) használhatósága mellett érvelünk, ismertetve a kapcsolódó kutatási folyamat azon főbb – esetenként eredetileg más, vizsgált témákhoz kötődő – állomásait, amelyek rávezettek

bennünket a szóban forgó fogalmi keret lépésről lépésre történő kialakítására. Ezek részben kvantitatív, részben kvalitatív hangsúlyú források, ebben a tekintetben tehát következtetéseinket nemcsak személyi, de adat- és módszertriangulációra is alapoztuk.³⁰

A ressentiment fogalom használatának gondolata legelőször a Századvég Európa Projekt kutatása adatainak elemzése során merült fel.³¹ A Máté-Tóth András által kidolgozott sebzett kollektív identitás elméleti keretében³² elvégzett kutatás eredményei ugyanis arra utaltak, hogy – harmincnyolc európai ország felnőttkorú lakosságát vizsgálva – a traumafókuszú kollektív identitások elektív affinitást³³ mutatnak egy általánosabb beállítódással (~habitussal), amit egyaránt jellemez a különböző lehetséges fenyegetettségekre való élénk rezonálás, a társadalmi rétegződésben elfoglalt viszonylag alacsony gazdasági-társadalmi helyzet, a pesszimista jövőkép, valamint a legkülönbébb attitűdtárgyakkal kapcsolatos elutasító attitűd.

Az elgondolás alátámasztása szempontjából a kvalitatív szövegelemzés nyújtotta a következő inspirációt. A Magyar Szociológiai Társaság éves vándorgyűlésén, „Állandóságaink és változásaink” a járványhelyzet és a reziliencia kontextusában címmel megtartott konferencia-előadására³⁴ készülve a Századvég által 2021. augusztus 23. és szeptember 6. között felvett, tizenkét fókuszcsoportos interjú átíratára támaszkodhattunk,³⁵ melyeket a megalapozott elmélet módszertani elvei mentén, előzetesen nem meghatározott szempontok szerint dolgoztunk fel.³⁶ Az elemzésben annak ellenére kapott kulcsszerepet az összeesküvés-elméletek³⁷ és a média(percepciók) témaköre, hogy erre vonatkozóan az interjúvezérfonalban nem szerepelt egyetlen célzott kérdés sem. A tizenkét fókuszcsoport felében kizárólag olyan személyek vettek részt, akiket – a szűrő kérdőívben megadott válaszaik alapján – inkább megviselt a koronavírus-járvány, az interjúk másik felében pedig olyanok, akiket inkább nem viselt meg (ebben az értelemben tehát, leegyszerűsítve, reziliensebbnek tekinthetők).³⁸

„Igazából ez sorsszerűség. Tehát hogyha a nagyhatalmak így gondolják, hogy gyártanak egy vírust, az vagy kiszabadul, vagy elszabadul magától, vagy direkt módon, ezt sose fogjuk megtudni. De hát eleve nem kellene ilyet csinálni, tehát ez egy hatalmas probléma a világba, hogy hát ilyenekkel foglalkoznak, ugye. [...] Én nem értek a vírushoz, mert én művész vagyok, de azt nagyon sajnálom, hogy nem látok egy virológus kerekasztal-beszélgetést, ahol esetleg tízen megvitatják ezt, és lehetne ezt mindenféle fórumon hallani. Ugye van pár ember, aki a tutit tudja, és az összes többi az tagadó. És hát én meg nem értek hozzá, és nem tudom, hogy mit higgyek el, vagy mit nem. De ez a kiszolgáltatottság, ez lelki síkon nyilván senkinek nem tesz jót. És az emberek ettől egyre gyengébbek, immunrendszerileg is egyre betegebbek.” (Orosháza, „megviselt” csoport, férfi)

A ressentiment szociológiai fogalmát – Nietzsche nyomán³⁹ és az eddigi kutatási eredményekre támaszkodva – olyan ideáltipikus társadalmi habitusként konceptualizálhatjuk, amiben individuális szinten a tehetetlenség érzése és az ágenciavesztettség élménye, kollektív dimenzióban pedig egyfajta virtuális közösségiség és sebzett identitás a meghatározó.⁴⁰

A fogalmi keret összefoglalása – és az ágencia kérdésköre

■ Tanulmányunkban amellet érveltünk, hogy a késő modernitás viszonyait jellemző bizonytalanságok percepcióinak, narratív-diszkurzív értelmezéseinek szociológiai eszközökkel való vizsgálata során adekvát ellenfogalmakként használható a társadalmi reziliencia és ressentiment mint habitusok. Ideáltipikus helyzetben a reziliens ember cselekvései révén kreatívan, a jövőre orientáltan alkalmazkodik a bizonytalanságokhoz és változásokhoz, mindezt pedig társias módon, a szolidaritás társadalmi gyakorlatainak aktív résztvevőjeként valósítja meg – ezzel szemben a legjobb esetben is csupán reaktív, múltra összpontosító ressentiment habitus individuális dimenziójában az ágencia helyett a tehetetlenség, a tett nélküli gondolatok és vélemények, kollektív dimenziójában pedig a(z élő) közösségbe ágyazottság helyett egy erősen hangsúlyozott elvi, virtuális, pótlólagos közösségi orientáció jelenik meg.⁴¹

Habitusok (oszlopok) / szempontok (sorok)	(Társadalmi) reziliencia	Ressentiment
Individuális szint	Kreatív cselekvés és rugalmas alkalmazkodás a változásokhoz	Tehetetlenség és helyettesítő, kifelé irányuló gondolatok
Közösségi szint	Közösségbe ágyazott kölcsönös cselekvések, szolidaritás	Virtuális, erősen hangsúlyozott közösségiség
Idői perspektíva	Jövőre orientált, az aktív felejtés fókuszáltta teszi	Múltra orientált, az emlékezés túlterheli a gondolkodást

1. táblázat. A bizonytalansághoz kapcsolódó két, eltérő hozzáállást képviselő ideáltipikus habitus néhány főbb jellemzője

A meglehetősen újszerű fogalmi keret nyilvánvaló hiányosságai további tisztázásért, kutatómunkáért kiáltanak. Jelen, rövid írás zárásaként csupán egyetlen szempontot, az ágencia tárgykörét vetnénk föl a számos nyitva maradt kérdés közül. A reziliencia és ressentiment kifejezések azonos előtagja ugyanis már önmagában is ráirányítja a figyelmet arra, hogy nehezen lokalizálható a valóban autonóm, alkotó – és nem csak reaktív, a környezet változásaira pusztán reagáló – cselekvés. A hagyomány, rendszer és környezet viszonyában értelmezett reziliencia fogalma kevésbé, vagy legalábbis bizonyos megszorításokkal, tűnik alkalmasnak arra, hogy ilyen értelemben használjuk. A következő lépés tehát annak körvonalazása lehet, hogy megfelelő elméleti keretet találjunk, ami segít átlépni a struktúrák általi meghatározottságok jelentette jelenlegi értelmezési horizonton.

■ JEGYZETEK

1. Az Európai Unió gazdaságain 2009-ben látszott meg leginkább a világválság hatása, ezt követően azonban – egészen 2020-ig – nem következett be újabb jelentős visszaesés. *European Union GDP 1970–2023*. Macrotrends.net. <https://www.macrotrends.net/countries/EUU/european-union/gdp-gross-domestic-product> A Magyar Nemzeti Bank elnöke nemrégiben megjelent könyvében a Trianon utáni száz év legjobb évtizedeként írja le a 2010-es éveket. Matolcsy György: *Magyar jövőkép és stratégia 2010–2030*. Pallas Athéné Könyvkiadó, Bp., 2023.

2. A Google Ngram Viewer 2019-ig frissített, angol nyelvű könyveket tartalmazó szövegtörzs alapján az éghajlatváltozás („climate change”) szókapcsolat – használat alapú – népszerűsége a

2000-es években indult ugrásszerű növekedésnek, a 2010-es években pedig lassabban ugyan, de tovább erősödött. Google Books Ngram Viewer. https://books.google.com/ngrams/graph?content=climate+change&year_start=1970&year_end=2019&corpus=en-2019&smoothing=4 A téma nyilvánosságban betöltött kiemelt szerepe mellett azonban az is látható volt, hogy a társadalmak nagyobb részrendszerei viszonylagos érdektelenséget mutattak az ökológiai kommunikáció szempontjai iránt. Vö. Bognár Bulcsu: *Az ökológiai kommunikáció lehetőségei és korlátai a modernítésben. Társadalomelméleti észrevételek a környezetvédelem témájához*. Replika 2020. 114. sz. 7–39.

3. A magyarországi közbeszédben az eseménysort – politikai beállítottságtól függően – hol menekült-, hol migrációs válságnak nevezzék. A vonatkozó diskurzus elemzése alapján Nemesi Attila László a migráció alternatív diskurzusaiként értelmezi a multikulturalizmust és a monokulturalizmust. Nemesi Attila László: *A nyelv a nyilvánosságban: versengő és társdiskurzusok*. Replika 2015. 95. sz. 97–111.

4. Nagy hatású könyvében Ulrich Beck már a 80-as évek végén arról értekezett, hogy a fejlett modernítésben új típusú problémák és konfliktusok elébe néz az emberiség, aminek középpontjában a tudományos-technikai úton kitermelt kockázatok meghatározása és elosztása fog állni. Ulrich Beck: *A kockázat-társadalom. Út egy másik modernítésbe*. Századvég Politikai Iskola Alapítvány, Bp., 2003. (A továbbiakban Beck 2023.) A Századvég egy 2019-es kutatásában – tehát a koronavírus világszintű elterjedését megelőzően – számos lehetséges fenyegetésről kérdezték még a magyarországi felnőttkorú lakosságot, hogy mennyire fél, vagy sem azoktól. Az eredmények szerint a legtöbben a globális felmelegedéstől, utána pedig egy gazdasági válság bekövetkeztétől tartottak, és csak e kettőt követte a sorban az, hogy a válaszadó esetleg nem lesz képes gondoskodni magáról. László Tamás – Makay Mónika: *Csoportspecifikus félelmek – jelentés egy „kockázattársadalom” jövőképeinek árnyoldaláról*. In: Kollár Dávid – Pillók Péter (szerk.): *Értékelve. Társadalmi útikalauz stopposoknak*. Századvég Kiadó, Bp., 2021. 131–162. A Századvég ezt követően 2022 decemberén végzett olyan, a magyarországi felnőtt lakosságra a legfontosabb szociodemográfiai változók mentén országosan reprezentatív kérdőíves felmérést, amelynek kérdéssora már a világjárványt is tartalmazta. A „mennyire fél Ön az alábbiaktól” kérdésre – négyfokú skála segítségével – adott válaszok alapján a frissen átélт járványhelyzetet követően is csak a nyolcadik pozíciót „érte el” a világjárvány a tizenöt felsorolt potenciális fenyegetés közül (az első három helyen azonban 2022 végén is helyet kapott két makroszintű kockázat – ekkor a legfenyegetőbbnek a gazdasági válságot találták a megkérdezettek, majd a globális felmelegedés és az következett, hogy a válaszadó nem fogja tudni fizetni a számláit). Századvég: *Lakossági kérdőíves felmérés adatbázisa*, 2022. december.

5. Az Európai Unió országaiban és az Egyesült Királyságban 2022 végére az általános konjunktúraérzet jelentősen romlott; az év elején, az Oroszország és Ukrajna között kirobbant háborút megelőzően is magas, 55 százalékos többségben lévő borús helyzetértékelés néhány hónap leforgása alatt még negatívabb lett. Arra a kérdésre, hogy „összességében Ön szerint ma az Ön országában inkább jó, vagy inkább rossz irányba mennek a dolgok?”, a 28 ezer fős minta 64 százaléka válaszolta azt, hogy inkább vagy határozottan rossz irányba. Századvég: *Európa Projekt*, 2022. <https://szadveg.hu/cikkek/altalanos-konjunkturaerzet-politikai-attitudok-2> Harmincnyolc európai ország vizsgálata alapján elmondható továbbá, hogy a 2022-es esztendő végén az Oroszország és Ukrajna közötti fegyveres konfliktust – Németországot is megelőzve – Magyarországon tartotta leginkább aggasztónak a lakosság. László Tamás – Máté-Tóth András: *Történelmi sebek és háborús fenyegetettség Európában. Sebzett kollektív identitás és szekuritizáció az orosz–ukrán konfliktus kontextusában*. Kézirat.

6. Bartal Anna Mária a járványhelyzetet követő, 2021-es állapotok alapján arra a következtetésre jutott, hogy a magyar társadalom a kapcsolati és anyagi erőforrások tekintetében kimerülőben volt, ami társadalmi beavatkozásokat igényelt a közösségi kapcsolatok és a mentálhigiénés támogatások erősítése terén. Bartal Anna Mária: *A Covid-19-járvány egyéni és közösségi vonatkozásai. Vezetői összefoglaló*. In: Horn Dániel – Bartal Anna Mária (szerk.): *Fehér könyv a Covid-19-járvány társadalmi-gazdasági hatásairól*. KRTK KTI – ELKH, Bp., 2022. 51–53. <https://kti.krtk.hu/wp-content/uploads/2022/05/FeherKonyv.pdf> (A továbbiakban Horn–Bartal (szerk.) 2023.)

7. A posztmodern sajátosságait említhetjük a töredezettséget, az egészlegesség hiányát, a metanarratívákkal szembeni kétsélt. Jean-François Lyotard: *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*. University Of Minnesota Press, 1984. (Theory and History of Literature, Volume 10); Ihab Hassan: *A posztmodernizmus egy lehetséges fogalma felé*. In: Bókay Antal – Vilcsék Béla – Szamosi Gertrud – Sári László (szerk.): *A posztmodern irodalomtudomány kialakulása*. Osiris Kiadó, Bp., 2002. 49–59.; Lovász Ádám: *A posztmodern állapot mint szkeptikus filozófia*. <http://veneratio.eu/wp-content/uploads/2014/10/Lyotard-A-posztmodern-%C3%A1llapot-mint-szkeptikus-filoz%C3%B3fia.pdf> Lányi András interpretációja szerint Beck 2023 a környezetvé-

- dő mozgalmak előretörését egyenesen úgy értelmezte, hogy „a félelem közösségei” léptek a korábbi érdekközösségek helyébe. Lányi András: *A kockázati társadalom vége*. Kultúra és közösség 2011. 3. sz. 7–13.
8. A fiatal felnőttek hagyományosan alacsony szintűként leírt közéleti-politikai érdeklődése, illetve aktivitása – egy 2020-ban végzett felmérés szerint – a koronavírus-járvány idején, valószínűleg a járványhelyzet életmódot átalakító hatása (az otthoni közegbe való bezártság és a társadalmi vonatkozású beszélgetésekre való „rászorulás”) miatt megváltozott, és az azt megelőző évekhez viszonyítva szokatlanul nagy mértékben fordult a politikum felé. Vö. Szabó Andrea – Kern Tamás: *A magyar fiatalok politikai aktivitása*. In: Bauer Béla – Szabó Andrea (szerk.): *Arcatlan (?) nemzedék: Ifjúság 2000–2010*. Nemzeti Család- és Szociálpolitikai Intézet (NCSSZI), Bp., 2011. 37–80.; Szabó Andrea – Oross Dániel: *Változó világ – állandó értékek. Az ifjúság politikai érdeklődésének és politikai értékrendjének változása*. In: Székely Levente (szerk.): *Magyar fiatalok a koronavírus-járvány idején. Tanulmánykötet a Magyar Ifjúság Kutatás 2020 eredményeiről*. Enigma 2001 Kiadó és Médiaszolgáltató Kft., Bp., 2021. 211–236.
9. Habermas élesebben megfogalmazott tételét parafrázálva, a rendszer(működés) gyarmatosította az életvilágot. Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete (I–II)*. ELTE, Pécs, é. n.
10. Az első magyarországi fertőzötteket 2020. március elején regisztrálták, a harmadik járványhullámot követően pedig, a járványügyi adatok javulása nyomán 2021 júniusában – több jelentős, korlátozó intézkedés feloldása után – jelentette be az operatív törzs a járvány harmadik hullámának lezárultát. Wikipedia: *Covid19-koronavírus-járvány Magyarországon*. https://hu.wikipedia.org/wiki/Covid19-koronav%C3%ADrus-j%C3%A1rv%C3%A1ny_Magyarorsz%C3%A1gon#Enyh%C3%ADt%C3%A9sek_a_harmadik_hull%C3%A1m_sor%C3%A1n_%C3%A9s_ut%C3%A1n
11. A járványhelyzet jelentette különleges körülményrendszeréről bővebben lásd: László Tamás: *Reziliencia, rezilienciaélmény, rezilienciaszabályozók. Észrevételek a reziliencia fogalmának társadalomtudományi használata és a jelenség mérhetősége kapcsán*. In: Dr. Dezső Tamás – Pócza István (szerk.): *BLA Doktori Ösztöndíjprogram Tanulmánykötet 2021/2022*. Batthyány Lajos Alapítvány, Bp., 2022. 184–197. (A továbbiakban László 2022a.)
12. A teljesség igénye nélkül, néhány példa: WHO: *Mental health and psychosocial considerations during the COVID-19 outbreak*. <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/mental-health-considerations.pdf>; OECD: *COVID-19 and Well-being: Life in the Pandemic*. Paris, 2021.; OECD: *Mental health and young people*. 2021. <https://www.oecd.org/coronavirus/en/data-insights/mental-health-and-young-people>; Horn–Bartal (szerk.) 2022; Marius Harring – Daniela Lamby – Bíró-Nagy András – Szabó Andrea (2022): *Youth Study Growing Up in Central Eastern Europe – An International Comparison of the Living Conditions of Young People in Czech Republic, Hungary, Poland and Slovakia*. Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn, 2022.
13. Ismét néhány példa a számos kutatási beszámoló közül, különféle területekről: a *Psychologia Hungarica Caroliensis* folyóirat külön, tematikus számot szentelt a reziliencia témájának, mely számban a tanulmányok többsége kiemelten foglalkozott a koronavírus-járvánnyal is (lásd *Psychologia Hungarica Caroliensis* 2020. 3. sz.); katonapolitikai szempontból is vizsgálták a járványhelyzetet, mivel annak hatásai – a kapcsolódó értelmezés szerint – sok hasonlóságot mutatnak egy lehetséges fegyveres konfliktussal és annak kezelésével (vö. Dr. Kádár Pál: *A pandémia kezelése mint a nemzeti ellenálló képesség „tesztje”*. Honvédségi Szemle – Hungarian Defence Review 2021. 149. sz. 3–13.; de születtek a diskurzushoz való hozzájárulások a szociológia területén is (melyek némelyikében magunk is részt vehettünk) – vö. Bartal Anna Mária – Lukács J. Ágnes – László Tamás: *A Covid-19-járvány hatása a közösségi rezilienciára*. In: Horn–Bartal (szerk.) 2022. 70–100. (A továbbiakban Bartal–Lukács J.–László 2022); Kövesdi Andrea – Bartal Anna Mária – Lukács J. Ágnes – László Tamás: *Az egyéni és a közösségi reziliencia összefüggései*. In: (uo.) 101–105. (A továbbiakban Kövesdi et al. 2022); Kollár Dávid – László Tamás: *A reziliencia Magyarországon. Megküzdés az életűt és a járványhelyzet nehézségeivel*. In: Stefkovics Ádám – dr. Pillók Péter (szerk.): *Századvég Riport 2022*. Századvég Kiadó, Bp., 2023. 129–150. (A továbbiakban Kollár–László 2023).
14. Részletesebben lásd: László Tamás: *Közelítések a reziliencia fogalmához és méréséhez a narrativitás kontextusában*. Replika 2022. 127. sz. 149–164. (A továbbiakban: László 2022b).
15. Vö. Crawford Stanley Holling: *Two Cultures of Ecology*. *Conservation Ecology* 1973. 2. sz. 4. <http://www.consecol.org/vol2/iss2/art4>; Békés Vera: *A reziliencia-jelenség, avagy az ökológizálódó tudományok tanulságai egy ökológizált episztemológia számára*. In: Forrai Gábor – Margitay Tihamér (szerk.): *„Tudomány és történet” – Tanulmánykötet Fehér Márta tiszteletére*. Typotex, Bp., 2002. 215–228.; Carl Folke: *Resilience: The Emergence of a Perspective for Socio-Ecological Systems Analyses*. *Global Environmental Change* 2006. 3. sz. 253–267.; Székely Iván: *Reziliencia: a rendszerelmétől a társadalomtudományokig*. Replika 2015. 94. sz. 7–23. (A to-

vábbaikban Székely 2015); David Chandler – Julian Reid: *The Neoliberal Subject: Resilience, Adaptation and Vulnerability*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2016.; Jonathan Joseph: *Varieties of Resilience. Studies in Governmentality*. Cambridge University Press, Cambridge, 2018.; David Chandler – Julian Reid: *Becoming Indigenous: Governing Imaginaries in the Anthropocene*. Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 2019.

16. Bővebben lásd: Kollár-László 2023.

17. Az ide sorolható mérőeszközök, skálák és indexek jellemzői közé tartozik, hogy egyrészt a közösségfejlesztés gyakorlati alkalmazására orientáltak (szemben a hagyományos, alapvető kutatási vagy „közvélemény-kutatási” jellegű társadalomkutatásokkal, illetve azok kérdőíveivel, inkább kézükönvevőkben, illetve esettanulmányokban „objektívalódnak”), másrészt hogy bonyolult és sokrétű szempontrendszerrel igyekeznek átfogni, az elemzés során a modellbe beépíteni (a szükséges adatforrások sokszor igen heterogének, ami nehezíti az ilyen mérések standardizálását, adaptálását), harmadrészt pedig a közösségi és a társadalmi rezilienciát gyakran olyan, átfogóbb kutatások keretei között is vizsgálják, melyeknek eredetileg nem közvetlen témája a reziliencia (bár annak egyes összetevőire, megnyilvánulási formáira következtetni lehet a többé-kevésbé közeli témákat érintő kérdéskörök mentén kapott eredményekből). Vö. Anita Chandra – Joie D. Acosta – Stefanie Howard – Lori Uscher-Pines – Malcolm V. Williams – Douglas Yeung – Jeffrey Garnett – Lisa S. Meredith: *Building Community Resilience to Disasters. A Way Forward to Enhance National Health Security*. RAND Corporation, Santa Monica, CA, 2011.; Syed Ainuddin – Jayant Kumar Routray: *Earthquake hazards and community resilience in Baluchistan*. Natural Hazards 2012. 2. sz.; Taimaz Larimian – Arash Sadeghi – Garyfalia Palaiologou – Robert Schmidt III: *Neighbourhood Social Resilience (NSR): Definition, Conceptualisation, and Measurement Scale Development*. Sustainability 2020. 16. sz. 6363.

18. A pszichológia területén számos mérőeszközt dolgoztak ki a kutatók, de a leginkább elterjedt a Connor és Davidson által létrehozott kérdőív, ami többféle itemszámú változatban is „forgalom van”. Lásd Kathryn Connor – Jonathan Davidson: *Development of a New Resilience Scale: The Connor-Davidson Resilience Scale (CD-RISC)*. Depression and Anxiety 2003. 2. sz. 76–82.; Járai Róbert – Vajda Dóra – Hargitai Rita – Nagy László – Csókási Krisztina – Kiss Enikő Csilla: *A Connor-Davidson reziliencia kérdőív 10 itemes változatának jellemzői*. Alkalmazott pszichológia 2015. 1. sz. 129–136.; Kiss Enikő Csilla – Vajda Dóra – Káplár Máttyás – Csókási Krisztina – Hargitai Rita – Nagy László: *A 25 itemes Connor-Davidson Reziliencia Skála (CD-RISC) magyar adaptációja*. Mentálhigiéné és Pszichoszomatika 2015. 1. sz. 93–113. A tíz állítást tartalmazó változatot kutatásainkban mi is alkalmaztuk – lásd: Bartal-Lukács J.–László 2022; Kövesdi et al. 2022.

19. A szociológiai/makroszintű rezilienciát előtérbe helyező ritka mérőeszközök egyike a nemzeti rezilienciát mérni hivatott, „NR-13” névre keresztelt skála. Shaul Kimhi – Yohanan Eshel: *Measuring national resilience: A new short version of the scale (NR-13)*. Journal of Community Psychology 2018. 1. sz. 1–12.

20. A fogalommal kapcsolatos alternatív elméleti megközelítéseket és a felmerülő módszertani problémákat (a viszonyítási állapot kérdését, az idődimenziót és a mérhetőséggel kapcsolatos további szempontokat) részletesen tárgyalja Székely Iván tanulmánya. Székely Iván: *Reziliencia: a rendszerelméletől a társadalomtudományokig*. Replika 2015. 94. sz. 7–23.

21. A reziliencia, a rezilienciaélmény és a rezilienciaszabályozók fogalmi megkülönböztetése melletti érvelés bővebb kifejtését lásd: László 2022a; 2023b. A kutatási tapasztalatok és az elméleti-módszertani belátások alapján egy húsz állításra épülő rezilienciaélmény-index is körvonalazódott, ami – annak ellenére, hogy többek között Heidegger filozófiájának egyes elemeit is igyekeztünk felhasználni (Martin Heidegger: *Lét és idő*. Osiris Kiadó, Bp., 2007.) – még mindig sok tekintetben a pszichológiai megközelítés nyomait hordozza. A rezilienciaélmény-index jelenlegi változatához kapcsolódó kérdés szövege: „Mennyire érzi igaznak vagy sem önmagára a következőket? Kérem, válaszoljon egy hétfokú skála segítségével, ahol az 1-es jelentése, hogy egyáltalán nem, a 7-es jelentése pedig, hogy teljes mértékben!” (a nem tudja és a nem válaszol lehetőség „vonallal alatti”); a hozzá tartozó állítások pedig (a sorrendet rotálva) a következők: „Ura vagyok az életemnek, rajtam múlik, hogyan alakul.”; „A megpróbáltatások ellenére is töretlenül haladok a céljaim felé.”; „Ha szükséges, elfogadom, hogy vannak korlátok és újratervezek.”; „Képes vagyok arra, hogy nemet mondjak mások kéréseire.”; „Előbb vagy utóbb, de rendszerint elérem, amit akarok.”; „Vállalom a felelősséget a döntéseim rossz következményeiért is.”; „Képes vagyok nyitni mások felé, megosztani érzéseimet, gondolataimat.”; „Tudom, hogy ha nehézségeim adódnak, számíthatok mások segítségére.”; „Jelen tudok lenni, figyelmemet az itt és most-ra összpontosítom.”; „Őszinte vagyok magammal, a számomra fontos elvekhez tartom magam.”; „Előretételek, és közben építkező korábban szerzett tapasztalataimra.”; „Váratlan helyzeteket is meg tudok oldani, feltalálom magam.”; „Képes vagyok összetett problémákat elemezni és megoldásokat kidolgozni.”; „Látom a dolgok humoros oldalát, tudom könnyedén venni a helyzete-

ket.”; „Hiszek benne, hogy a jövőben kedvező irányban változhatnak a dolgok.”; „Bízom magamban és képességeimben, amik átsegítenek az akadályokon.”; „Helyén tudom kezelni az élet és a mindennapok okozta nyomást.”; „Bele tudok helyezkedni mások nézőpontjába, hogy feloldjunk egy helyzetet.”; „El tudom fogadni a veszteséget, és ha valamin nem lehet változtatni.”; „Amikor cselekszem, figyelembe veszem erősségeimet és gyengeségeimet is.”.

22. Mi magunk is végeztünk ilyen típusú elemzéseket, például a fiatal felnőttek – idősebbekéhez viszonyítva – alacsony rezilienciaélményével kapcsolatban. László Tamás – Kolozvári Krisztina – Pillók Péter: *Crisis perceptions and experiences of resilience among young people in the early and late stages of the coronavirus epidemic*. Kézirat.

23. Vö. Bogdan Voicu – Edurne Bartolomé – Horatiu Mihai Rusu – Rosta Gergely – Mircea Comsa – Marian Vasile – Lluís Coromina – Claudiu Tufis: *Covid-19 and orientations towards solidarity: the cases of Spain, Hungary, and Romania*. European Societies 2020. 1. sz. 1–18.; Kövesdi Andrea – Hadházi Éva – Törő Krisztina: *Egyéni pszichés változók vizsgálata a Covid-19-járvány idején*. In: Horn–Bartal 2022. 54–69.; Kövesdi et al. 2022. A társadalomtudományi kutatások fókuszában a közösségek reflexivitása áll (Bartal–Lukács J.–László 2022). Bonnanno, Romero és Klein azt is kiemelik, hogy a közösségi reziliencia a tagok közötti kölcsönhatásokhoz kötődik, szükségletkielégítésben való sikerességüket, az egyének számára elérhető társas támogatások meglétét is kifejezi. George A. Bonnanno – Sara A. Romero – Sarah I. Klein: *The Temporal Elements of Psychological Resilience: An Integrative Framework for the Study of Individuals, Families, and Communities*. Psychological Inquiry, 2015. 2. sz. 139–169.

24. Pokol Béla így ír Bourdieu habitus fogalmáról: „Bourdieu a habitus fogalmában vélte megtalálni azokat a közvetítő mechanizmusokat, amelyeket ugyan egyrészt tényleg egy adott korszak létfeltételei formálnak, másrészt viszont csak a *gondolkodás és a cselekvés alapjellemeit határozzák meg*. Így a létfeltételek változásai nem hatnak közvetlenül a cselekvésre és gondolkodásra, hisz azt a (már) *stabilizálódott habitus* irányítja, ugyanakkor az egyének között óriási eltérések lehetnek ugyanazon habitus keretén belül is.” (kiemelés az eredetiben). Pokol Béla: *Szociológielmélet. Társadalomtudományi trilógia I. Századvég Kiadó, Bp., 2004. 370.* (A továbbiakban Pokol 2004.) Bourdieu a fogalmat inkább csak körülíró „meghatározásainak” egyike pedig így hangzik: „A történelem termékeként a habitus termeli az egyéni és társadalmi gyakorlatokat, tehát magát a történelmet, a történelem által létrehozott sémák szerint konform módon. A habitus biztosítja a múlt tapasztalatainak aktív jelenlétét, amelyek – lerakódva az összes szervben az észlelés, a felfogás és a cselekvés formáiként – biztosabban, mint az összes formális szabály és az összes explicit norma, tendálnak a gyakorlatok konformitásának garantálására és az időbeli állandóságuk fenntartására.” Pierre Bourdieu: *La sens pratique*. Minuit, Paris, 1980 – idézi Pokol 2004. 372.

25. Ennek a kritériumnak mind a kérdőíves felmérés, mind pedig a fókuszcsoportos és (egyéni) interjú módszerek eleget tudnak tenni, amennyiben a kérdőíves felmérés válaszait is úgy kezelhetjük, hogy azok – a kérdés megfogalmazásától függően – mintegy sűrítve tartalmazzák a kérdezett önmagáról és a világról, illetve saját világban elfoglalt helyéről alkotott képét. A kvalitatív kérdezés során kevesebb kétely merülhet fel bennünk a habitus vizsgálhatósága szempontjából, hiszen egy élettörténeti fókuszú interjúban már maga a témák, történetek, jelentősebbek ítélt események kiválasztása is tükrözi mindezeket, a nyelvhasználat és a beszélgetés során preferált alternatív – feltételezhetően legalábbis részben habituális eredetű – választások pedig egymáshoz képest is jól értelmezhetővé válnak a fókuszcsoportos interjúk révén.

26. Vö. a Thészusz hajója-paradoxon a filozófiában. Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika*. Osiris Kiadó, Bp., 2001.

27. Max Weber ideáltípus alatt olyan fogalmakat értett, amiket a valóság megragadásának gyakorlati problémái miatt, tudományos elemzés céljára hozunk létre. Lásd: Max Weber: *Gazdaság és társadalom: a megértő szociológia alapvonalai*. I. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Bp., 1987. 40.

28. Ressentiment: francia eredetű szó, orvosi értelemben utófájdalom, a pszichológiában fájdalom okozó emlék, fájdalmas érzés újra átélése, illetve haragtartás, rejtett harag, irigységgel vegyes ellenszenv, háborgás, tehetetlenségből fakadó bosszúvágy. Kicsák Lóránt: *Ressentiment*. In: Dr. Kicsák Lóránt – Komlósi Csaba (szerk.): *Fogalomtár szabad bölcsészet szakosoknak, különös tekintettel az etika szakirányra*. Eszterházy Károly Főiskola. https://mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/index9cf3.html?option=com_tanelem&id_tanelem=504&tip=0; Tolcsvai Nagy Gábor: *Idegen szavak szótára*. Osiris Kiadó, Bp., 2007. 893.; Kiss Balázs: *Kettős ressentiment. A kultúrharc Magyarországon, 2018–2020*. In: Szabó Gabriella – Oross Dániel (szerk.): *Studies in Political Science – Politikatudományi tanulmányok*. 2022. https://politikatudomany.tk.hu/uploads/files/Kettos_ressentiment.pdf A kifejezés erősen kötődik Friedrich Nietzsche munkásságához, aki morálkritikai fejtegetéseiben szentelt különös figyelmet annak a beállítódásnak, „habitusnak”, ami a „jól sikerültséggel” szembeni irigységként, neheztelésként is felfogható. A ressentiment és az értékelés összefüggéseiről Nietzschénél bővebben

- lásd: Bernard Reginster: *Nietzsche on Ressentiment and Valuation*. Philosophy and Phenomenological Research 1997. 2. sz. 281–305.
29. A Nietzsche-idézet forrása: Brandenstein Béla: *Nietzsche*. Szent István Társulat, Bp., 2002. 323–324. (kiemelés az eredetiben).
30. Denzin (Norman Kent Denzin: *The research act: A theoretical introduction to sociological methods*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall. 1989.) nyomán Szokolszky Ágnes öt triangulációtípust különböztet meg: adat-, módszer-, személyi, résztvevői és elmélettriangulációt. Lásd Szokolszky Ágnes: *A pszichológiai kutatás módszertana*. Osiris Kiadó, Bp., 2020. 431.
31. Az e sorok írásakor még csak kéziratként elérhető tanulmány: László Tamás – Máté-Tóth András – Gyorgyovich Miklós – Balassa Bernadett – Kollár Dávid: *Kollektív identitás és vallásosság Európában. Helyzetkép és következtetések egy harmincnyolc országra kiterjedő nemzetközi összehasonlító vizsgálat alapján*. Kézirat.
32. Az elmületről bővebben lásd: Máté-Tóth András: *Sebzett identitás Kelet-Közép-Európában*. Vigilia 2015. 6. sz. 409–415.; uő: *Sebzett kollektív identitás. Autopoietikussá szempontok Kelet-Közép-Európa vallási folyamatainak értelmezéséhez*. In: Máté-Tóth András – Povedák Kinga (szerk.): *Hegemoniák szorításában: Vallás Kelet-Közép-Európában*. Akadémiai Kiadó, Bp.
33. Az affinitás fogalma a társadalomtudományok területén Max Weber életművében vált döntő jelentőségűvé, legismertebb példája a *Protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című tanulmány, amelyben Weber azt mutatja meg, hogy a különböző vallások tanok, vallások elbeszélések milyen módon képesek hatást gyakorolni olyan eltérő minőségi tulajdonságokkal rendelkező tényezőkre, mint például a gazdasági gyakorlatok. Weber ezt a megközelítést számtalan különböző jelenség leírására alkalmazta. Az esetek közös vonása, hogy az affinitás egyfajta használhatósági relációt ír le. A fogalom(történet) részletesebb ismertetését lásd Kollár Dávid: *A Protestáns etika kémiája*. Replika 2020. 117–118. sz. 273–284.
34. László Tamás: „Állandóságaink és változásaink” a járványhelyzet és a reziliencia kontextusában. Konferencia-előadás. Magyar Szociológiai Társaság: *Válságról válságra. 2023. évi vándorgyűlés*. Konferencia. 2023. november 17–18. Budapesti Corvinus Egyetem. <https://drive.google.com/file/d/1rl8slFas8vfl6hn7ZrJgL4B5PV2REpA/view>
35. Századvég Konzorcium: *Reziliencia az egyének, a közösségek és a társadalom szintjén*. Adatfeldolgozás; kvantitatív és kvalitatív közvélemény-kutatási eredmények elemzése. Bp., 2021.
36. A megalapozott elmélet módszertanáról bővebben lásd: Juliet Corbin – Anselm Strauss: *A kvalitatív kutatás alapjai. A Grounded Theory elemzési módszer technikája és eljárásai*. L'Harmattan – Semmelweis Egyetem EKK MHI – SAGE Publications, Bp. 2015.
37. A Századvég egy a felnőttkorú magyarországi lakosságra országosan reprezentatív kérdőíves felmérésének eredményei alapján a négyfokú Likert-skálán érvényesen válaszoló 24 százaléka értett (inkább vagy teljes mértékben) egyet azzal az állítással, miszerint „a koronavírus egy átverés”. Azzal, a jóval specifikáltabb – de a nyilvánvalóan érzékelhető társadalmi változásokat konnotatív jelentését tekintve nem tagadó – állítással, hogy „a koronavírus egy mesterségesen gyártott fegyver”, a megkérdőjelezett és érvényesen válaszoló minta fele értett inkább vagy teljes mértékben egyet; de a két szóban forgó válaszlehetőség összevont aránya „a vírus szándékos kísérlet arra, hogy nagy hatalmú emberek pénzt keressenek” állítás esetében is 46 százalék volt. Mindez, habár nem jelenthetjük ki egyértelműen, hogy a társadalom közel fele hinne az összeesküvés-elméletekben, mégis arra utal, hogy jelentős azoknak az aránya, akik egy, a koronavírus-járványhoz hasonló, felfokozott médiaérdeklődéssel kísért válságszituációban fogékonyak mutatkozik az efféle magyarázatkísérletek elfogadására. Az adatok forrása: Századvég Konzorcium: *Magyarország az ideológiai térképen a 21. században*. Adatfeldolgozás; kvantitatív közvélemény-kutatási eredmények elemzése. Bp., 2022.
38. A felerészben online, felerészben személyes részvétel mellett megtartott interjúkon egyenként hat-hat fő vett részt, az interjúk időtartama hozzávetőlegesen másfél óra volt. A kiválasztott települések Budapest, Zalaegerszeg és Orosháza voltak. Az egyes csoportok heterogén összetételűek voltak nemi és életkori szempontok alapján.
39. A ressentiment nietzschei fogalmát – tudásunk szerint – eddig a társadalomtudományok nemigen hasznosították elemzési célokra; egy ritka kivétel, ami az internetes közegekben meg nyilvánuló gyűlölet értelmezéséhez használja, Maria Sinelnikova tanulmánya (Maria Sinelnikova: *Online Hating as Modern Manifestation of Nietzschean Ressentiment*. Problemos 2022. 102. sz. 105–117.) – azonban ez az írás is inkább csak a jelenségek elméleti szempontú értelmezéséig jut el. A ressentiment empirikus, kérdőíves mérése – az eddigi ismeretek fényében – a következő dimenziók, illetve szempontok beépítése alapján tűnik megvalósíthatónak: az élettel való elégedettség (elégedetlenség); ágenciaélmény (hiánya); „kisember-mentalitás”; a legitim sikeresség lehetőségének tagadása; általános bizalmatlanság; mások viselkedésének felháborodott, morális alapú kritikája; helyi elitellenesség; globális szintű elitellenesség; idegenellenes-

ség; sebzett (történelmi) kollektív identitás; negatív jövőkép; nemzeti identitás (extrém mértékű büszkeség vagy szégyenérzet); (közéleti) tájékozottságra való fokozott igény; radikális társadalmi változások igénye.

40. Megítélésünk szerint a ressentiment fogalma átfogóbban képes leírni azt a jellegzetes habitust, mint más, hasonló jelentéstartalommal bíró fogalmak. A frusztráció például túlságosan az egyéni élethelyzetekhez és pszichés állapotokhoz kötött; a populizmus iránti fogékonyság és a kapcsolódó leírásmódok túlságosan leszűkítően, inkább csak a közélet és a politikum szférájára fókuszálnak; a talán legközelebbi alternatíva, az anómia esetében pedig nem kifejezetten hangsúlyos a ressentimentnél kiemelt jelentőségű komplementaritás, a társadalmi viszonyokra és más társadalmi csoportokra való fokozott reflexió.

41. Csepeli György sok ponton hasonló diagnózist állít fel *Magyar negativizmus* című írásában. Csepeli György: Magyar negativizmus. Hozzászólás Hadas Miklós *Mi a magyar? Újratöltve hetvennyolc év után* című cikkéhez. Replika 2018. 106–107. sz. 267–277.



MÁTÉ-TÓTH ANDRÁS

BŰNBÁNÓKNAK MENEDÉKE

Szocioteológiai dilemmák a megbocsátásról

A Harmat Artúr és Sík Sándor által szerkesztett *Szent vagy, Uram!* (1939) című katolikus énekeskönyvben 58-as szám alatt szerepel az a nagyböjti időszakra szánt ének, amelynek címét írásom címéül választottam. A menedék Isten, aki trónon ül, mint a világot megítélő bíró, aki ugyanakkor irgalmas, és végső soron a világban megtapasztalt összes bűn és szenvedés közegében az egyetlen, akinél üdvösséget és békét talál a bűnbánatot tartó ember. Mintha csak a 130. zsoltár szelleme idéződné meg, ahol azt olvassuk: „Ha számontartod a vétkeket, ki állhat meg akkor színed előtt, Uram? Ám nálad bocsánatot nyer a vétek...” (3–4.) Ugyanez a szellem visszhangzik a Korán megnyitó szúrájának (*Al-Fatiha*) első verseiben: „Allah, a Könyörületes és az Irgalmas nevében. Hála Allahnak, a teremtmények Urának, a Könyörületesnek és az Irgalmasnak, aki az Ítélet Napját uralja!” A vallások embere abban a reményben él, hogy bűneire van bocsánat, és ez a bocsánat Istennél van. Másképpen fogalmazva, a vallásos ember, legyen az zsidó, keresztény vagy muzulmán, azért képes a saját bűneivel szembesülni és azokat meg is vallani, mert hisz és remél abban az Istenben, aki végső soron megkegyelmez a bűnösnek, aki megértő, aki irgalmas. A vallások mélylogikájában nem a bűnbánattal kell fizetni az irgalomért, hanem az irgalom teszi lehetővé a bűnbánatot. A történeti Jézus szájába adott evangéliumi imádság, a Mi-atyánk ismert sora is így hangzik: „bocsásd meg



...a kelet-közép-európai régió társadalmi tele vannak büntudattal, ami leginkább abban mutatkozik meg, ahogyan ellenállnak minden kritikai felvetésnek.

vétkeinket, miképpen mi is megbocsátunk az ellenünk vétkezőknek.” A „miképpen” a jogi nyelven feltételt jelentene, ám itt a zsidó logika szerint hasonlóságot és párhuzamot, kölcsönösséget jelent. Amint ugyanennek az imádságnak egy fentebbi sorában is az szerepel, hogy Isten akarata mutatkozzék meg „amint” (sicut) a mennyben, úgy a földön is. Legyenek a földi viszonyok hasonlóak a mennyei viszonyokhoz, legyenek az emberek hasonlóak az Istenhez, aki irgalom és megbocsátás! Ez az a perspektíva és egyben célkitűzés is, amely az említett vallások évezredeiben áthagyományozódott, s a legkülönbözőbb társadalmi és kulturális körülmények között is értelmezési viszonyrendszert kínált a tájékozódó embernek, aki ezer módon kiszolgáltatót, a külső körülményeknek és belső bűneinek. És aki minden menedéket és vigaszt, amit a közvetlenül hozzáférhető lehetőségekben talál viszonylagosnak, végesnek és tökéletlennek tapasztal.

Azt gondolhatnánk, hogy ez az összefüggés és ez a belső emberi vágy a teljes nyugalomra és megbocsátásra mára annyira átkereteződött, hogy kikopott belőle a korábban központi elem: a földi viszonyoknak ki nem szolgáltatott, az emberi logikát meghaladó Isten, amitől aztán a végső vigasz reménye rádőlt az emberre, és azzá a képtelen kihívássá vált, hogy töredékességében teljes feloldozást adjon másoknak és önnönmagának. Charles Taylor a *The Secular Age* című nagy hatású művében ezt az „immanent frame” kifejezéssel írja le (Taylor 2007). Eszerint a mai korunkban is van vallás, van Isten, csak éppen a vallás is és az Isten is immanens, és elveszítette azt a távolságát és egyben tágasságát, ami korábban a stabil egyéni és közösségi identitás nehezen hihető, de mégis valóságos alapját képezte. Taylor éles elméjű megfigyelése és a modern gondolkodást pontosan leíró kifejtése mellett, azzal együtt a modernitás embere mégis nyüszít. Nincs az a siker, nincs az a nyugodt ölelés, és nincs az a drog, ami feledtetné vele azt a könyörtelen tényt, hogy vannak bűnös vágyai, vannak vétkei, melyekre bocsánatot nem találva kóborol életterének sötét sikátoráiban. Az ember nyomorúságával csak akkor lehet szembenézni, ha vele szembe is lehet állítani egyfajta végtelen dacot, amely szerint a bűzben és fekélyekben sýnlýdý Jýb valakinek mégis a szeme fénye, kedves gyermeke.

Ingmar Bergman svéd drámaíró és filmrendező *Úrvacsora* című filmjében (1963) egy végtelenül meggyötört, saját tehetetlenségétől és elveszettségétől magát alig vonzó ember betér egy sötét, hideg és lakatlannak tűnő templomba, hogy ott a lelkész feloldozza bűneitől. A néző szinte már megelőlegezi a szorongásból való feloldódást, amikor azonban a lelkész maga is odaroskad az előtte térdeplő mellé, kifejezvéen, hogy ő maga is saját vétkeiktől szétkaszaboltan él, és ugyanúgy csak vágyini képes a feloldozásra, nehéz hittel, nehéz hűséggel. Hiába sikertelen a bűnőktől való megszabadulás, az irgalom végső reménye mégis a lelkész által reprezentált Istenhez kapcsolódik.

Ugyanígy Nádas Péter legújabb regényében, a *Rémtörténetek*ben az egyik szereplő, aki rendszeresen veri az anyját, hiába vonakodik megvallani szörnyű tetteit, Jónás atya, a plébános iránta tanúsított jóságának és megbocsátásának bűvköréből nem tud szabadulni (Nádas 2022). Oda kapcsolódik, ott vonaglik, ott van szükség minden csökönyösségére és önpusztító butaságra, hogy ne éljen a feloldozás lehetőségével. Megint egy pap, aki Isten ügynöke a földön, annak képviselője, ami az ember számára végső soron felfoghatatlan, vagyis hogy mégsem „hiába hát a bánat” (József Attila). Hogy mégis van az az alternatíva is, hogy mint a kutya, hinnénk abban, aki bízna bennünk. Az ember rászorul a megbocsátásra, mert elkövetett bűneiből ez az egyetlen valódi kiszabadulás. Van ugyan

lehetősége és bőséges eszköze is letagadni, hogy vétkezett, hogy engedett a csábításnak, de a bűn nemcsak azon hagy nyomot, aki ellen elkövették, hanem az elkövetőn is. Az emberi együttélés minőségét az irgalomképesség szavatolja. Lehet kívánni és építeni a toleranciát, a másik elfogadásának kötelezettségét és praxisát. Lehet egy egész ügyvédi szakmát is oda torzítani, hogy a bűnöst felmentse az igazságos ítélet alól. Lehet pszichológiai és mentálhigiénés szolgáltatások arzenálját kínálni, amely az elfogadásra szoktat rá a morális önkritika normáinak feladásával. Ám mindezek a lehetőségek mégsem képesek megadni azt a nyugalmat és önerőt, amit az elkövetett bűnökkel szembeni megbocsátás ad, adhat az embernek, elhárítván az együttélést leginkább nehezítő akadályt. Ha pedig egyre inkább úgy tűnik, hogy leomlott a bűnbánóknak menedéke, Isten elűzetett, elköltözött az örök bírói székből, akkor a megbocsátás nélkül élni képtelen ember számára egyetlen esély marad, megtanulni és gyakorolni a megbocsátást egymással és önmagával szemben. „A bűn csak akkor múlik el, ha megbocsátják.” (Jüngel 2014. 175.)

A megbocsátás folyamatát és dinamikáját elemző szerzők a bocsánatkérésből indulnak ki, a bűnbánatból, amely annak belátását jelenti, hogy valamely cselekedet helytelen volt; következő lépésként pedig a bűnvallomásról beszélnek, amely a megszegett normával szemben elkövetett véteknek nyilvánosságra hozatalát jelenti, egészen szűk vagy akár egészen tág fórumon. Végül a harmadik lépés a megbánás és a megváltozás ígérete, miszerint a bűnös megfogadja, hogy minden igyekezetével kerülni fogja az elkövetett bűnöket. Ezek a lépések előzik meg és teszik lehetővé a megbocsátást, amelynek szintén három lépése van, a megbocsátás kinyilvánítása, a jóvátétel kirovása, és a kiengesztelődés alapján zajló szimbolikus és gyakorlati cselekvés.

Martha C. Nussbaum ennek a folyamatnak az első három lépését tovább részletezve Charles Griswold alapján úgy foglalta össze, elsősorban a bűnvallásra koncentrálva, hogy a megbocsátáshoz a következőkre van szükség bűn elkövetője részéről:

1. Ismerje el, hogy ő volt a felelős cselekvő.
2. Tagadja meg tetteit, és határolódjon el önmagától mint elkövetőtől.
3. Fejezze ki az okozott sérelemre vonatkozóan sajnálatát a sértettnek.
4. Kötelezze el magát arra, hogy olyan emberré válik, aki nem okoz többé sérelmet, és ezt az elkötelezettségét mutassa ki tetteivel és szavakkal is egyaránt.
5. Mutassa meg, hogy a sértett személy szemszögéből nézve megérti a sérelem által okozott kárt.
6. Adjon számot arról, hogyan jutott a rossz döntésre, hogy ez a rossz cselekedet nem fejezi ki személye teljességét, és hogyan igyekszik méltóvá válni az elfogadásra. (Nussbaum 2016. 57.)

Ezekben a pontokban két lényeges vonatkozásra kerül a hangsúly. Az egyik az elkövető személyének és tetteinek elkülönítése. A másik pedig a sértett helyzetébe és szempontjaiba való belehelyezkedés a bűnös részéről. Ahhoz, hogy maga az elkövető képes legyen lezárni azt a folyamatot, amely által eljutott a bűn elkövetéséig, szüksége van arra, hogy belássa, elhiggye, hogy alapvetően több lehetősége van, hogy rendelkezik azzal a tulajdonsággal, képességgel, személyes lényeggel, amely tágasabb, mint az elkövetett bűn. Mindenekelőtt meg kell találnia igazi önmagát, mint akiben a jóság képessége és hagyománya jelen van, és az, amit elkövetett, ehhez viszonyítva kisiklás, és csak beszennyezi hőtiszta, igazi énjét. A mögött a belátás mögött, hogy az elkövetett bűn a közössé-

gi normákkal szembeni cselekedet, a bűnösben ott kell lennie annak a meggyőződésnek, hogy azok az erkölcsi szabályok, amelyek ellen vétett, a saját szabályai is, és nem ráerőltetett magatartásminták. A saját öntudatát vagy lelkiismeretét kell újra tudatosítania, hogy a bűnbánata ne csak a közösségi elvárásokhoz való igazodás legyen, hanem a saját normái követése, odafigyelés a saját lelkiismeretének hangjára.

A bűnös foglya a saját bűnének. Amíg önmagát az elkövetett bűn felől határozza meg, és pusztán bűnelkövetőként azonosítja, addig sajnálhatja ugyan az elkövetett bűnt, mert ezzel másoknak kárt okozott, de még nem lesz képes a jövőben másképpen cselekedni, mert úgy hiszi saját magáról, hogy a bűnös tettek fakadnak személyének lényegéből. Amikor a köznyelvben azt mondjuk, hogy másnak könnyebb megbocsátani, mint önmagunknak, akkor pontosan azt fejezzük ki, hogy nehéz helyreállítani az önmagunk jóra való képességét és jóságát vetett hitünket. Erre az eleve adott jóságra támaszkodva képes a bűnös kitekinteni önmagából, kiszabadulni bűnös tettének fogságából és a sértettre koncentrálni, azzal empatizálni. Amint a bűnös a saját személyisége és egyénisége morális integritását újra tudatosítja, voltaképpen rehumanizálódik, újra teljesebb értékű emberré válik. Ezzel párhuzamosan azok is teljesebb emberi mivoltukban jelennek meg számára, akik ellen a bűnök elkövettek. A bűnös és a sértett relációja kitágul két ember relációjává, akik mindketten többek a bűnnél és az elszenvedett sérelemnél. Ez a gondolati vagy szemléleti váltás adja meg az alapját a megbocsátásnak és a kiengesztelődésnek. Ugyanis nem a bűnt bocsátja meg a sértett, hanem a bűnösnek bocsát meg. És a sértett is részben azáltal képes erre a megbocsátásra, hogy ő maga önmagával kapcsolatban nemcsak az elszenvedett sérelemre, az áldozati mivoltára koncentrálni, hanem személyisége egész tágasságára.

A bűnök tudatosítása, megvallása és a megváltozás ígérete egyben a közösségi normák tudatosítását és helyreállítását is jelenti. A bűnös felismeri, hogy milyen norma ellen vétett, kinyilvánítja ezt a normát és az ahhoz való ragaszkodási szándékát. Paradox módon a közösségi normák újrarahangsúlyozására és megerősödésére általában éppen a normasértések kapcsán kerül sor. Mert az, ami magától értetődő, nincs a figyelem központjában. Abban a pillanatban azonban, ha valamely magatartás kikezdi a magától értetődő normákat vagy azok rendszerét, a közösség, a társadalom a normák helyreállítására kényszerül, mert ez alapozza meg integritását. Természetesen a normák és az értékek alakulnak, átkalibrálódnak, amely folyamat elsődleges felhajtóereje megint csak a normaszegés, a bűn és az ezt követő társadalmi reflexió.

A bűnök és az általuk okozott sérelmek szinte ellenállhatatlan erővel kényszerítik az érintetteket, tetteiket és áldozatokat, de ugyanúgy az egész közösséget is, amelynek tagjai, hogy az okozott kár megtérítését vagy az okozott sérelemmel szembeni elégtételt tekintsék a bűnkezelés kielégítő modelljének. Az okozott kár emberi lenyomata azonban akkor is megmarad, ha a kárt megtérítik, még inkább a személyt ért sérelem sebe akkor is jelen marad, ha már behegedt. Ezért csak az lehet a megfelelő hozzáállás a bűn tematikájához, ha a személy elfogadása felől közelítünk. A bűn elfogadhatatlanná teszi az elkövető személyét, s a megbocsátás teheti azt újra elfogadhatóvá. A bűn révén a bűnös kirekesztődik a közösségből, a megbocsátás révén újra tagja lehet. Ezért a megbocsátás a normák tudatának és stabilitásának a helyreállítása mellett az emberi közösség helyreállítását is lehetővé teszi. A megbocsátás a kiengesztelődésben teljesedik ki. Ilyen értelemben beszél Hannah Arendt a megbocsátásról mint a politikai

cselekvés módozatáról, mert ez vezethet vissza a közös cselekvéshez, a szabad és egyenrangú emberek együttéléséhez. (Arendt 1987. 231.)

A bűn és a bűn megbocsátása legalább annyira társadalmi és kulturális esemény, mint amennyire személyes vagy individuális. Schopenhauer szerint a lelkiismeret, amit olyan nagyra tartunk mint az emberi személyt kitéve tulajdonságot, vagy amit sokan Isten személyre szabott és aktuális üzenetének vélnék, végső soron nem más, mint egyötöd emberkerülés, egyötöd megszállottság, egyötöd előítélet, egyötöd hiúság és egyötöd megszokás. Mindegyik vonatkozása a lelkiismeretnek, amelyben a bűnnel kapcsolatos önkritika is megjelenik, kulturális és társadalmi dimenzió. A bűn normaszegés, a norma pedig közös örökség, amelyet társadalmi intézmények, szokások, rutinok, intézmények tartanak fenn. A normák továbbadása és a normaszegéstől való elriasztás a család, az iskola-rendszer és a vallási tanítások révén van jelen a társadalomban, és így válik, válhat belsővé az egyén számára. Igazuk van azoknak, akik úgy érvelnek, hogy az erények, a cselekvési mintázatok annyira ki vannak téve a kulturális trendeknek, hogy már nem is érdemes bűnről beszélni, hanem inkább a plurális normák követésének feszültségekké teli párhuzamosságáról. Ám miközben ez a változékonyság és sokféleség a kultúrát jellemzi, az adott egyén és az adott másik közötti viszonyt mégis mélyen megsértheti az a tett, amely a közös normát hágya át. A Duna menti sváb asszonynak semmilyen vigaszt nem jelent, hogy a fasiszta megszállástól felszabadító orosz hadsereg katonái húzták férjét kiskertjének szőlőkarójába. Távolról szemlélve elmélkedhetünk az értékek és normák pluralizmusáról, amely folyékonyvá teszi az erény és a bűn közötti határt, és kimossa a megbocsátás szükségessége alól a talajt. De az érintettekhez közel állva, az ő valóságérzékelésüket komolyan véve, a bűn és a megbocsátás dimenzióit nem vehetjük félvállról, hacsak nem akarjuk tágra nyitni a kaput a terjedő önkény előtt.

Ha tehát a megbocsátás témáját az egyébként elválaszthatatlanul összefüggő személyes oldal helyett a társadalmi területen vizsgáljuk, akkor a legszembevetőbb az, hogy a kelet-közép-európai régió társadalmi tele vannak bűntudattal, ami leginkább abban mutatkozik meg, ahogyan ellenállnak minden kritikai felvetésnek. Az egyik jellegzetes magyar példa erre a paradox helyzetre a budapesti Szabadság téren felállított emlékmű és a vele kapcsolatos, hosszú ideig tartó ádáz vita. Az emlékmű eredeti formájában és intenciójában annak akart emléket állítani, hogy Magyarország sokat szenvedett a rátörő fasiszta elnyomóktól. Az egyébként impozáns alkotásból azonban teljességgel hiányzott annak beismerése, hogy az ország akkori politikai vezetése nolens-volens mégiscsak csatlakozott a náci Németországhoz, mégiscsak bőven voltak magyar nyilaskeresztesek, és alakult (Szálasi 1944 októberétől 1945 márciusáig) nyilas vezetésű kormány, és mégiscsak a magyarországi zsidó lakosságot magyarok gyűjtötték össze, vagonírozták be, és küldték a munkatáborokba és a gázkamrákba. Az a politikai szándék, amely egyik fő hivatásának azt látja, hogy a nemzettudatra alapozva stabilizálja az ország identitását, az képtelen az önkritikára, mert a megvallott bűnök és vétek ebben a logikában gyöngeségnek számítanak, amik kezére játszanak a külső és belső ellenségeknek. Az emlékművekkel kapcsolatos ádáz politikai és társadalmi vitákra bőségesen találunk példákat a régió szinte minden országában, beleértve a múzeumokban és művészeti alkotásokban megjelenített műltfeldolgozás egyoldalúságait.

Ideális esetben az önkritikus műtfeldolgozás, vagyis az elkövetett bűnök be-látása és megvallása, valamint a megbocsátás folyamata és lezárása nagyban nö-velné a társadalom összetartozását. Amint azt más országokban látni, például a ruandai mészárlást követően, ezen az úton el lehetett jutni egy olyan minimál-konszenzusig, amely lehetővé tette a korábban ellenséges felek együttműködé-sét a mezőgazdasági munkák elvégzésében, amelyhez a társadalom minden tag-jának, tettesnek, áldozatnak és tétlen szemlélőnek elemi érdeke fűződött. A mi régióinkban, melyet a határlét, a köztesség és a sebzett identitás jellemez, ezt az ideális folyamatot nagyban gátolja az évszázadok során megtapasztalt kiszolgál-tatottság és fenyegetettség révén örökölt rutin a mindenkori „másikkal” szembe-ni egyoldalú vádak hangsúlyozására (Máté-Tóth–Povedák 2023). Minthogy a ré-gió országai szinte egész történetük során mindig a rövidebbet húzták a nagyha-talmak ütközőzónájában, ezért az áldozati státus és logika vált a meghatározó kollektív önképpé. Az áldozati státus pedig valamiképpen felment a kritikai megközelítés alól, mintha az áldozatok erkölcsi integritására vonatkozó kérdést maga az áldozatiság tenné lehetetlenné.

Az évezred fordulóján, 2000 nagypéntekjén II. János Pál pápa egy különleges bűnbánati szertartásban bocsánatot kért az egyház nevében az egyház által elkö-vetett történelmi vétkekért: keresztes hadjáratokért, inkvizícióért és a zsidóüldö-zésért. Ez a szokatlan és nagy szimbolikus erővel rendelkező cselekedet a bűn-bánat, a bűnvallomás és a bocsánatkérés tematikáját a nyilvánosság homlokte-rébe helyezte. A pápa keresztény logika alapján Istentől kért bocsánatot, de egy-ben az érintettektől és azok leszármazottaitól. A liturgia célja a bűnöktől való megszabadulás és az egyház emlékezetének megtisztítása volt. Bármennyire is sokan, sokféle módon bírálták a pápai bocsánatkérést, ez a gesztus növelte az egyház hitelességét. Jól emlékszem egy beszélgetésre az egyik, akkor még hiva-talban lévő magyarországi katolikus püspökkel, akitől azt kérdeztem, hogy a pá-pa példáját követve a magyar püspökök is terveznek-e hasonló bocsánatkérést. A spontán válasz ez volt: miért kellene, hiszen mi vagyunk az áldozatok. A püs-pök nyilván jogosan utalt ezzel az egyháznak a kommunizmus alatt elszenvedett üldöztetésére, és akár gondolhatott a baloldali kormányok egyházkritikus alap-állására is. De ez az áldozati státuslogika nem tette lehetővé számára, hogy az egyház magatartásával szemben önkritikát gyakoroljon. Amire a lengyel pápa képesnek mutatkozott, arra a magyar püspök nem.

Ebből a kis epizódból is látható, hogy a bűnbánat és a megbocsátás társadal-mi folyamatai a mi régióinkban mennyire ki vannak szolgáltatva az ún. történel-mi gyászmunka akadozásának. Ezen azt értem, hogy a mindenkori múltra törté-nő kiegyensúlyozott visszatekintés lehetőségét a mindenkori aktuális hatalom a saját bizonytalanságai miatt, attól tartva, hogy az önkritika révén meggyengül politikai státusa, erős ideológiai aktivitással lehetetlenné teszi. Amit ma tapasztalni lehet a mi régióinkban – és persze más társadalmakban is, csak azokkal itt nem lehet, már csak terjedelmi okokból sem, érdemben foglalkozni –, a társada-lom folyamatosan heves, érzelmekkel fűtött diskurzusa és ebből is fakadóan mély megosztottsága, voltaképpen a történelmi gyászmunka harmadik fázisát mutatja, amit a feldolgozás fázisának neveznek (Kast 2015). Ebben a gyászoló visszatekint arra, amit elveszített, és önmagával is vitatkozva mérlegre teszi a veszteségét. Ez hosszú folyamat az egyén életében, akár egy évig is eltart. Szük-ség van hozzá bizonyos visszahúzódnásra, védettségre, mert a gyászoló a múltjá-val kapcsolatos munkálatok közepette kiszolgáltatott helyzetben van. A mai tár-

sadalmi és politikai körülmények azonban éppen hogy nem kedveznek az ilyen munkának. Szinte semmiféle védettséget és türelmet nem képesek biztosítani a múltjával tisztába jönni akaró társadalomnak. Léteznek ugyan különböző tör-ténészi, társadalomtudományos és művészeti műhelyek, ahol viszonylagos nyu-galomban van mód akár a legkínosabb kérdések megvitatására. Ám amint bármi ebből a szélesebb nyilvánosságra kerül, tüstént politikai munícióvá válik, és elveszíti árnyalatait.

Bár a bűnbánattartás és a bocsánatkérés folyamatát érzelmek kísérik, elsősor-ban a szűgyen, mégis fontosabb tudatos mérlegelés következményének tekinte-ni. A bűnbánat annak következménye, hogy a személy valamitől vagy valakitől indíttatva eldönti, hogy szembenéz tetteivel, megkísérli a lehetőségekhez mér-ten korrekt és adekvát módon felmérni normasértésének jellegzetességeit, továb-bá azt a nyereséget is, amelyhez a remélt megbocsátás következtében juthat. Ugyanígy a megbocsátás is együtt jár bizonyos érzelmi változással, a haragból, gyűlöletből, bosszúvágyból való kiválással. Fő tengelye és mozgatója azonban tudatos döntés, amely verbális és nonverbális gesztusokban nyilvánul meg és válik a cselekvés meghatározójává. A megbocsátást is megelőzi a racionális mér-legelés, amely során a sértett fél tudatosan lemond arról, hogy sérelmei mentén viszonyuljon a tetteshez, valamint racionálisan felméri azokat az előnyöket, amelyek a megbocsátásból fakadnak számára.

A bocsánatkéréshez hasonlóan a megbocsátás folyamatának is megvannak a maga szakaszai. Az első lépés döntés arról, hogy a bocsánatot kérővel szembe-ni feltételekhez kötött kapcsolatfelvételt feltétel nélkül, a kiengesztelődésnek esélyt adva elfogadjuk. Nem arról van szó tehát, hogy a megbocsátásra hajlandó sértett fél a tettes bocsánatkérésének kinyilvánításától teszi függővé a megbocsátás folyamatának elindulását. Mintegy megelőző megbocsátásként dönt arról, hogy részt vesz az interakcióban. Bár a tettest és az áldozatot mélységesen össze-kapcsolja az elkövetett bűn, ugyanakkor mégis megszakítja közöttük a kölcsönös kommunikáció fonalát. Ennek újrafelvétele nemcsak azon múlik, hogy a tettes kész belátni és kinyilvánítani azt, hogy amit elkövetett, azt bánja, és ezért bocsá-natot kér, hanem ezzel párhuzamosan a folyamat pozitív kimenetelének esélyt adva az áldozat is dönt arról, hogy felveszi a kommunikáció fonalát, esélyt ad a kiengesztelődésnek. A második lépés az elkövetett bűnre vonatkozó tények és értelmezések közös kiértékelése, az áldozat szempontjainak feltárása, nyitottság annak a lehetőségére, hogy maga az áldozat is – elsősorban sértettsége és fájdalom miatt – a bűnt és annak körülményeit egyoldalúan látta, aminek korrekció-jára a bűnöket megvalló tettes és a megbocsátásra hajlandó áldozat közötti köl-csönös interakció ad lehetőséget. A megvallás és megbocsátás egymásba fonódó, egymást támogató és feltételező folyamat, amely során a folyamatban történő bent maradás melletti döntést mindkét félnek fenn kell tartania. Ahogyan a bűn-bánónak, úgy a megbocsátónak is a folyamat végigviteléhez arra van szüksége, hogy újra és újra megerősítse a kiengesztelődés értelmességébe és hasznosságá-ba vetett hitét és reményét. Ez a tudatosítási és döntési dimenzió a kiengeszte-lődés legfontosabb része, mert ez biztosítja a folyamat végigvitelének és sikeré-nek a lehetőségét, nem utolsósorban pedig a tudatos és racionális hozzáállás melletti kitartást, szemben a megszügyenyülés és az elszenvedett traumák miatti fájdalom és harag hullámozó előtöréseivel. A megbocsátás harmadik, lezáró fázi-sa a megbocsátás kinyilvánítása szavakkal és cselekményekkel. Döntés amellett, hogy az elszenvedett sérelmekre és a tettesre való emlékezés fenntartása mellett

a jövőben a kiengesztelődés ténye és élménye határozza meg a vele szembeni magatartást. Ez a lezáró elem egyben a jelentőségükkel együtt megerősíti azokat a normákat, amelyeket sérelem ért a bűn elkövetése által, valamint kinyilvánítja azt a meggyőződést, hogy a közösség összetartó és produktív együttélése, konvivenciája e megerősített normák és a hozzájuk kapcsolt remény mellett lehetséges.

A bűnök megbánása, megvallása és a bocsánat kérése a bűnös részéről összekapcsolódik az áldozat készségével a kapcsolat felvételére, a történet értékelésére és a megbocsátás kinyilvánítására. Ez az egymásba kapcsolódó, kölcsönös folyamat az ember közösségi beágyazottságának következtében soha nem attól izoláltan zajlik. Az elkövetett bűn és a bűn által okozott sérelem érzékelése és értelmezése a társadalmi és kulturális közeg hagyományainak, normarendszerének és tapasztalatainak közegében zajlik. Mindaddig, amíg a társadalmi normák és hagyományok rendszere viszonylagos stabilitást mutatott, a bűn és a sérelem maga is világos kontúrokkal rendelkezett. A modern vagy posztmodern kulturális viszonyok között azonban a társadalmi együttélés számára nélkülözhetetlen normák, a jó és a rossz közötti etikai határok fluiddá váltak. Ennek következtében mintegy elszabadult a bűn, a társadalom pedig nagymértékben elveszítette azt a képességét, hogy az együttélést biztosító és stabilizáló normák emlékezetét és érvényesítését fenntartsa. A kulturális közeg jelentőségének egyre nagyobb mérvű tudatosítása pedig oda vezetett, hogy a normaszegéseket egyre kevésbé a személy döntésének tekintik, hanem egyre inkább a közeghatások eredményének. Ennek következtében maga a bűn elkövetője is a társadalmi és kulturális folyamatok áldozatának tekintheti magát, az áldozat pedig elbizonytalanodik, hogy vajon nem-e ő a felelős tapasztalatainak sérelemként való értelmezéséért.

Egy lépéssel tovább kell menni a megbánás és megbocsátás viszonyrendszerének leírásában. Egyfajta kulturális opcióról és koncepcióról kell beszélnünk, amit az irgalom kultúrájának nevezek. Ennek a perspektívának az a lényege, hogy olyan látható és kézzelfogható kulturális és társadalmi körülményeket tekintünk kívánatosnak és előnyösnek, amelyek között a bűnökkel való szembenézésnek, a bocsánatért folyamodásnak és a megbocsátásnak jelentősebb perspektívát biztosítunk, mint a bosszúnak és az igazságtételnek. Az irgalom kultúrája olyan vízió, amely mély kulturális és vallási gyökerekből táplálkozik, amelynek döntései és gyakorlatai végigkísérik az európai társadalomfejlődést, és amely a toleranciánál és a diplomáciai megegyezéseknél sokkal inkább képes megalapozni az együttműködő és gyümölcsöző társadalmi együttélést. (Volf 1998) Az irgalom kultúrájának preferenciarendszerében az egymástól való kölcsönös függés belátása és a közös társadalmi térben a mindenkori másiknak járó élettér biztosítása a két legfontosabb érték. Ezzel párhuzamosan pedig a lemondás arról, hogy a gondolkodást és a cselekvést az elszenvedett sérelmekkel szembeni elégtétel követelése és a saját igazság helyreállítása szabályozza. Az irgalom kultúrájában nem relativizálódnak a közös társadalmi normák. Éppen ellenkezőleg, radikálisan hangsúlyozódnak, és folyamatosan helyreállítódnak. A gondolkodás és a hozzáállás alapvető irányáról van szó, amelyben a bűnbánat és a megbocsátás következmény, és nem cél. Az irgalom perspektívájának és tapasztalatának közege teszi lehetővé a bűnbánatot és a bocsánatkérést, valamint a megbocsátást és az elégtételt. Túlmutat a megegyezéseken, melyek során minden érintett félnek valamennyit engednie kell, túlmutat a bosszúvágy időleges felfüggesztésén, és túl a tűzszüneteken, melyek az ütközetek bármikori folytathatóságának esé-

lyével fenyegetnek. Az irgalom kultúrája többet jelent a toleranciánál, a fegyelemnél és a megegyezésnél. Megalapozó és előremutató szemlélet és vízió az egyén és a közösség szeretetteljes viszonyrendszeréről.

Az irgalom kultúrája utópia, amelynek elsődleges védjegye azonban nem a megvalósítás lehetetlensége, hanem inspiráció a lehetőségek megvalósítására. Vallási hagyományként jelen van a földi és a mennyei Jeruzsálemről vagy a salamoni templomról szóló leírásokban, Szent Ágoston „Isten városában”, a tabula cebetis, a boldogsághoz vezető út ábrázolásaiban, és még sorolhatnám. Mindezek olyan ideált rajzolnak meg, amelyben az ember és az emberi közösség számára a legalapvetőbb vágyak és szükségletek megfelelő mértékben kielégülnek anélkül, hogy bárkinek kárt okoznának, és mindezt bizonyos etikai opciók teszik lehetővé.

Az irgalom kultúrája mentén gondolkodva és cselekedve megnövekszik a jelentősége az emberiség legnemesebb kulturális hagyományainak. Inspirálódhat az emberi együttélés és együttműködés bármely szegmense, hogy gyümölcsözőbbé váljon, és közeget biztosítson az embernek, aki esendő ugyan, de képes a bűnbánatra és a megbocsátásra is. Látszólag ezek a kifejezések és összefüggések túlságosan vallásiak ahhoz, hogy az úgynevezett szekularizált, racionális világban komolyan vehetők és relevánsak lehetnének. Ezzel szemben éppen amellet érvelek, hogy ezek az összefüggések teljes mértékben racionálisak, koherens belső logikával rendelkeznek, és érvényességük tapasztalati úton is verifikálható. Megközelítésem ebből a szempontból kapcsolódik akár Rawls (Rawls 1997), akár Habermas (Habermas 2001) szekuláris álláspontjához, miszerint az emberi együttélés nehézségeinek megoldására a vallási forrásokból fakadó felvetések racionális diskurzusban való képviselése legitim lehetőségnek tekinthető. Ez ugyanis nem azt követeli a társadalom egyéneitől, közösségeitől és intézményeitől, hogy váljanak valamely vallási hagyomány elkötelezett képviselőivé, hanem azt, hogy az önmagukért és a közösségért vállalt felelősségük mértékében támaszkodjanak mindazon hagyományra és belátásra, amely a konvivenciát, a szolidáris és gyümölcsöző együttélést lehetővé teszi, és képes megvédeni a rá leselkedő fenyegetésektől.

■ IRODALOM

- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Piper, München, 1987.
- Habermas, Jürgen: *Hit, tudás – megnyitás*. Nagyvilág 2001. 12. <http://www.inaplo.hu/nv/200112/17.html>
- Kast, Verena: *Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozesses*. Kreuz Verlag, Freiburg, 2015.
- Máté-Tóth András – Povedák Kinga (szerk.): *Hegemóniák szorításában. Vallás Kelet-Közép-Európában*. Akadémiai Kiadó, Bp., 2023.
- Nádas Péter: *Rémtörténetek*. Regény. Jelenkor Kiadó, Bp., 2022.
- Nussbaum, Martha C.: *Anger and forgiveness. Resentment, generosity, justice*. Oxford University Press, Oxford, UK, 2016.
- Rawls, John: *Az igazságosság elmélete*. Osiris, Bp., 1997.
- Taylor, Charles: *A Secular Age*. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2007.
- Volf, Miroslav: *The Social Meaning of Reconciliation*. Religion in Eastern Europe 1998. 18 (3). 19–34.

UJHÁZI LÓRÁND

A VILÁGI KRISZTUS-HÍVŐK LEHETŐSÉGEI

a béke művének előmozdítására a katolikus egyház
hatályos jogában



**„A nő a béke ajándé-
kozója és közvetítője,
teljesen be kell vonni a
döntési folyamatokba.
Amikor ugyanis a nők
átadhatják ajándékai-
kat, a világ egysége-
sebb és békésebb lesz.”**

A 20. század biztonsági kihívásaira és regionális konfliktusaira tekintettel a pápák pozicionálták az egyházat a béke előmozdítása érdekében. A II. vatikáni zsinat (1962–1965) után a világi Krisztus-hívők szerepe, ahogy az egyház globális társadalmi szerepvállalása is, központi kérdéssé vált. Természetes volt, hogy a két terület idővel kapcsolatba került egymással. Az egyházi hierarchia igyekezett megfogalmazni, hogy a világi Krisztus-hívők mind keresztségükből származó általános apostolkodásuk okán, mind az egyház megbízása alapján mozgítsák elő a békét. A szentszéki és a pápai megnyilatkozások nem elhanyagolható bátorítások, de a béke szervezett keretek közötti előmozdítása az egyház jogrendszerének a feladata. A kánonjog szerepét a katolikus etika és a biztonságpolitika általában negligálja az egyház béketevékenységének bemutatásakor. A katolikus egyházjog adja meg azonban azokat a kereteket, amelyek segítenek a pápai és a szentszéki dokumentumokban megfogalmazott elvek előmozdításában.¹ A tanulmányban az egyház hatályos jogának bemutatására összpontosítok a világi Krisztus-hívők békeküldetése szempontjából. A béke előmozdítása az egész egyház ügye.² A katolikus egyház azonban hie-

A publikáció a Pázmány Péter Katolikus Egyetem megbízásából készült a Teremtésvédelmi Kutatóintézet *Fenntarthatóság, állóképesség – az éghajlatváltozás és az ahhoz való alkalmazkodás társadalmi kihívásai* projektje keretében. projekt támogatója a Technológiai és Ipari Minisztérium.

rarchikus közösség. Jogrendszerében az egyház ma is megkülönbözteti a klerikusokat és a világi Krisztus-hívőket (egyházi terminológiával „laikusokat”). Utóbbiak nem részesültek a szent rend szentségében (püspökség, papság, diakonátus).³ A II. vatikáni zsinat után azonban hangsúlyosabb szemponttá vált, hogy a világiak, a katolikus egyházban megkeresztelt vagy oda felvett személyek a mindennapi élet különböző területein tegyenek tanúságot az egyház tanításáról.⁴ Az új típusú váláskezelésben általában fontos szerepe van minden alulról jövő kezdeményezésnek. Ez az egyház esetében sincs másképp.⁵ Ahhoz azonban, hogy ez eredményes legyen, megkerülhetetlenek a jogi keretek. Az egyházi törvénykönyv második, ún. „alkotmányjogi” könyve külön cím alatt tárgyalja a világi Krisztus-hívők köteleseit és jogait. A jogalkotó a II. vatikáni zsinat koncepcióját és a zsinat óta eltelt időszak tapasztalatait vette figyelembe a joganyag kidolgozásánál.⁶ A Kódex csak a legfontosabb területeket emeli ki a világi Krisztus-hívők tekintetében. A béke előmozdítása külön nem kerül kidolgozásra. Számos jogszabályhely rendelkezik azonban ebből a szempontból relevanciával. Három területet különböztet meg, de a kategóriák éles elhatárolása relatív, hiszen ugyanaz a Krisztus-hívő egyszerre többféleképpen is részt vehet a béke előmozdításában: 1. a legjellemzőbb, amikor a keresztségből és a bérmlásból származó apostolkodásukkal a világi Krisztus-hívők előmozdítják a békét; 2. a világi Krisztus-hívő olyan egyházi hivatalt tölt be, amely közvetve vagy közvetlenül hozzájárul az egyház békemissziójához; 3. végül a Krisztus-hívők általános társulási joga alapján létrehozott olyan szervezeteket kell említeni, amelyek kifejezetten vagy közvetve a béke előmozdításának az irányába pozicionálódnak.

A három terület jogi kidolgozottsága jelentősen eltér.⁷ A világiak apostolkodása inkább teológiai vagy alapjogi kérdés. A Kódex csak nyomatékosítja a teológiai elvet, minthogy a világiaknak joga és kötelezettsége katolikus lélekkel részt venni a társadalmi életben. A kidolgozás és az aktualizálás a pápai és a szentszéki dokumentumok feladata. A világiak hivatalviselése, illetve a társulási jog már komplex jogviszony, amely igényli az alaposabb jogszabályi kidolgozást.

A béke előmozdítása a laikusok apostolkodásán keresztül

■ Az egyházi törvénykönyv általánosan fogalmaz, ami a világiak „földi ország ügyeiben való részvételét” illeti.⁸ A jogalkotó egyszerre tekinti jognak és kötelességnek, hogy a világi Krisztus-hívők a földi ország ügyeit „az evangélium szellemével hassák át”. Ennek egyik kézzelfogható formája, amikor előmozdítják a békét. A jogszabályhely rövid, hiszen a világi Krisztus-hívő mindennapi apostolkodása nem teremt jogviszonyt közte és az egyházi hierarchia között. Tevékenysége a keresztségből származó általános küldetésre vezethető vissza. A zsinat utáni pápák számos alkalommal jelezték, hogy a társadalom keresztény szellemiséggel való átítatásában a világi Krisztus-hívőkre az élet minden területén számítanak. A béke előmozdítása ebben az összefüggésben pedig időnként kifejezetten, más esetekben közvetve került említésre.⁹ VI. Pál elindította a békevilágnapi üzeneteket, amelyek azóta is foglalatát adják a pápák éves béketervének. Ezek az üzenetek nem jogszabályok, de a katolikusok számára erkölcsi kötelezettséget jelentenek.

Luis Navarro rámutat, hogy a katolikus világiak az élet olyan sok területén tevékenykednek, hogy apostolkodásuk keretéről és a lehetőségekről nem lehet ki-merítő listát adni.¹⁰ Ez az általános megállapítás a béke előmozdítására is igaz.

Vannak azonban olyan területek, mint a politikai életben, az állam-, a köz-, illetve a honvédelmi igazgatásban való részvétel, amelyek a dolog természete okán nagyobb lehetőséget adnak a béke előmozdítására. Gerard V. Bradley és E. Christian Brugger felhívja a figyelmet,¹¹ hogy a 20. század második felében minden pápa tisztában volt a politikai életben szerepet vállaló világiakban rejlő missziós lehetőségekkel. Ezért ezek a területek mint a világiak apostolkodásának forma specificumai alaposabb kifejtésre kerültek.¹² A laikusok „Magna Chartájának” tekintett *Christifideles laici* kezdetű, szinódus utáni apostoli buzdítás¹³ először általánosságban beszél a világiak szerepéről a béke előmozdításában.¹⁴ II. János Pál itt megerősítette, hogy különleges felelősség hárul azokra a világiakra, akik „a társadalmi és politikai téren a legváltozatosabb intézményes formákban vagy önkéntesen a legszegényebbek szolgálatára szentelik magukat”.¹⁵ XVI. Benedek pápa a *Spes salvi* kezdetű enciklikájában behatóan foglalkozik a politika keresztény értelmezésével. Rávilágít, hogy a politika és a közélet egyoldalú megközelítése gyakran eredményezi a társadalmi rend felforgatását, erőszakot és adott esetben háborúkat. A pápa a francia forradalom, illetve a marxista társadalom- és politikafilozófiát hozza példának, melyek társadalmi katasztrófákhoz, erőszakhoz, polgárháborúkhöz és az erőszak nemzetközi eszkalációjához vezettek.¹⁶ Az ész és a szabadság szélsőséges uralma a politikában a rosszul értelmezett szekularizmus eredménye. Ellensúlyozására a hit, a remény és a szeretet teológiai erőnyeinek visszavezetésére van szükség. De hogyan lehet a megcsontosodott politikai rendszerekbe visszavezetni ezeket az erőnyeket? John Mangan az említett *Spes salvi* kezdetű enciklika kapcsán felhívja a figyelmet az egyház és a szekuláris társadalmak közötti párbeszédre (SS 19, 20, 21).¹⁷ Ez nemcsak információátadás, hanem valós dialógus. A politikai életben – akár pártpolitikai vagy szakszervezeti szinten – ezt a párbeszédet nem a klerikusok végzik. Az egyházi törvénykönyv egyrészt általános figyelemztetést fogalmaz meg, mely szerint tilos a klerikusoknak olyan közhivatalt vállalniuk, amely a világi hatalom gyakorlásában való részvétellel jár (285. k. 3. §.). Másrészt kifejezett tilalmat is beiktat a jogalkotó a klerikusok pártpolitikai életben való részvételére vonatkozóan (287. k.). Bár a tilalom alól lehet felmentést kapni, a mens legislatoris alapján ezen a területen inkább a világi Krisztus-hívókra számít az egyház.¹⁸ A politikai életben ezért az egyház békeüzenetének az átadása és előmozdítása elsősorban a világiak feladata. Mivel azonban ebben nagy szabadsággal rendelkeznek, a vonatkozó joganyag egyrészt korlátozott, másrészt általános és inkább buzdító jellegű.

A világiak az egyházi hivatalokban

■ A világi Krisztus-hívók egyházi hivatalokon keresztül is bekapcsolódhatnak a béke előmozdításába. A Kódex csak általánosságban szabályozza az egyházi hivatalokat (145–196. kk.). A hivatalokhoz kapcsolódó konkrét feladatokat a jogalkotó csak egy-egy lelkipásztori feladattal járó hivatal kapcsán részletezi. Az egyház társadalmi tanításának megvalósítására létrehozott hivatalok sokszínűségük okán nem is kerülnek bemutatásra. Az egyes hivatalok saját szabályozásából és a gyakorlatból látható, hogy a világiak által betöltött hivatalok jelentős része közvetve vagy közvetlenül kapcsolatban áll az egyház békemissziójával. Az új egyházjog előírása szerint csak a teljes lelkipásztori gondozást igénylő hivatalok vannak fenntartva azoknak, akik a papi rendben részesültek (150. k.). Feltéve,

hogy alkalmasak és jogképességgel rendelkeznek, egyéb hivatalokat világiak is betölthetnek (228. k. 1. §). Erdő Péter a világiak hivatalviselési jogát a Krisztus-hívók zsinat által is hangoztatott lényegi egyenlőségére vezeti vissza.¹⁹ A világiak egyházkormányzatban (129. k. 2. §)²⁰ való közreműködésének értelmezése az új Kódex kiadása óta vita tárgyát képezi,²¹ de ennek kibontása túlmutat a tanulmány témáján. Azok a hivatalok, amelyek a béke előmozdítását is szolgálják, és világiak töltik be, egyébként is ritkán kerülnek kapcsolatba ezzel a teoretikus kérdéssel. Az ilyen társadalmi küldetéssel felruházott hivatalok esetében a világiak alkalmassága a döntő szempont. Viszonylag elenyésző ugyanis azoknak a klerikusoknak a száma, akik nemzetközi jogi, állam- és biztonságpolitikai ismeretekkel rendelkeznek. Ami az alkalmasságot illeti, különbséget kell tenni az összes egyházi hivatal esetében szükséges tulajdonság (149. k. 1. § – az egyházzal való teljes közösség) és az egyéb alkalmassági feltételek között. Utóbbi akár a részleges jogban, akár a hivatalt alapító okmányban kerülhet pontosításra. Tekintve, hogy a béke előmozdítása összetett feladat, a hivatal viselőjétől eltérő ismereteket lehet megkövetelni. Lehetnek a végzettségre és a tapasztalatokra vonatkozóan állami előírások. Ez különösen a helyi egyházak szintjére vonatkozik, ahol a humanitárius intervenciók az állami hatóságokkal együttműködve történnek. Időszakosan bármelyik egyházi hivatal kapcsolatba kerülhet olyan humanitárius tevékenységgel, amelyek a béke előmozdítását szolgálják. Általában az a tipikus, hogy meghatározott hivatalok felelnek a különböző társadalmi kérdések előmozdításáért. Mindenesetre a hivatal lényegi eleme, hogy a hivatalt tartós jelleggel alapítsák, és pontosan határozzák meg a hozzákapcsolt hatás- és feladatköröket.²² Ez kiindulópont ahhoz, hogy meghatározható legyen a világi Krisztus-hívók szerepe a béke intézményes előmozdításában. Mindez leginkább az egyetemes egyház szintjén értelmezhető. A kúriareformok a zsinati elvekkel összhangban lehetővé tették, hogy a világiak szentszéki hivatalokat is betöltsenek, ahol leginkább az adott szerv mindennapi működését segítik. Meghatározóak azonban a tanácsnoki hivatalok.²³ Ilyenkor a világ különböző pontjairól érkező laikusok hivatalos felkérés és kinevezés alapján segítik a Szentszék munkáját. Hogy ez milyen mértékben kapcsolódik a béke előmozdításához, az az adott dikasztérium jellegétől is függ. Érdemes kiemelni a VI. Pál által létrehozott, illetve a II. János Pál által újrászabályozott Laikusok Pápai Tanácsát. A dikasztérium hatáskörébe tartozott a világiak közösségben és egyénileg végzett apostolkodásának az összehangolása. Tanácsadói között jelen voltak a nevesebb katolikus világi mozgalmak képviselői, így a békeépítésben élen járó Szent Egyed Közösség vezetője is.

Ferenc pápa megszüntette a tanácsot, és a Világiak, a Család és az Élet Dikasztériumába olvasztotta. Az új szerv örökölte a világiak apostolkodásának koordinálását.²⁴ A jelenleg kinevezett tanácsadók szakmai tevékenységéből nem derül ki, hogyan vesz részt a dikasztérium rajtuk keresztül a béke előmozdításában. Ez érthető, hiszen a pápa külön csúcsszervet hozott létre, amelynek kifejezetten a válságkezelés a feladata. Evidens, hogy az új dikasztériumnál, illetve a szentszéki államtitkárságon koncentrálódik az a tudás, amely a békeművelethez kell. A Dikasztérium az Átfogó Emberi Fejlődés Szolgálatában mint ernyőszervezet kapott megbízást, hogy a biztonsági kérdésekkel, humanitárius intervencióval és a globális biztonsági kihívásokkal foglalkozzon.²⁵ Ebbe a dikasztériumba került beolvasztásra a Iustitia et Pax pápai tanács, amely ugyancsak a zsinati törekvések megerősítésére született, és eleve a békével, a társadalmi igaz-

ságossággal és az emberi jogokkal foglalkozott. Tanácsnokai között számos világi Krisztus-hívő foglalt helyet.²⁶ Más államokhoz és szervezetekhez képest ez egyedülálló képességeket eredményez a Szentszéknél, hogy a világ különböző pontjáról képes tanácsadókat kinevezni. Ferenc pápa pontifikátusa alatt több kinevezés is történt, amelyek már nemcsak a tanácsnoki és hivatalnoki szinteket érintették. Francesca Di Giovanni személyében titkárhelyettesi minőségben világít nevezett ki a pápa a szentszéki államtitkárság multilaterális részlegének vezetésére. Di Giovanni nemzetközi jogásként foglalkozott a migránsok és a menekültek kérdésével, a nemzetközi humanitárius jog területével. A titkárhelyettes nemcsak mint világi, hanem mint nő is illeszkedik a pápa békepolitikájához. Ahogy 2020-ban a januári békeüzenetben megfogalmazta: „A nő a béke ajándékozója és közvetítője, teljesen be kell vonni a döntési folyamatokba. Amikor ugyanis a nők átadhatják ajándékaikat, a világ egységesebb és békésebb lesz.”²⁷

Az általános teológiai megfogalmazásokon és konkrét kinevezéseken túl a pápa érdemi módosítást hajtott végre a kúriát szabályozó joganyagban. A *Praedicate Evangelium* kezdetű apostoli konstitúció újdonsága, hogy biztosítja a világi Krisztus-hívők számára is a szentszéki hivatalok vezetését. Erre akkor kerülhet sor, ha a dikasztérium természete azt lehetővé teszi. A dikasztériumok titkárhelyettesi hivatalait világi Krisztus-hívők eddig is betölthették. A titkári vagy a dikasztériumok vezetői hivatalokba a kormányzati hatalom gyakorlása kapcsán már megfogalmazott jogi kérdés miatt (129. k.) csak a szent rend papi fokozatában részesült személyeket lehetett kinevezni. Gianfranco Ghirlanda a *Praedicate Evangelium* kezdetű apostoli konstitúcióhoz írt tanulmányában rámutat, hogy a dikasztériumok esetében a kormányzati hatalomban való részesedés nem a szent rendből, hanem a kánoni megbízásból (*missio canonica*) származik. Így ilyen megbízást világiak is kaphatnak.²⁸ Jog- és teológiatörténeti szempontból Ghirlanda véleménye nem tűnik meggyőzőnek. Inkább Juan Ignacio Arrieta álláspontjával lehet egyetérteni, aki szerint lehetnek olyan szentszéki hivatalok, amelyek vezetése „talán” nem igényli a szent hatalom meglétét.²⁹ Ezt támasztja alá a *Praedicate Evangelium* kezdetű apostoli konstitúció is. Az új konstitúció nem általánosságban teszi lehetővé a világi Krisztus-hívők vezetői kinevezését, hanem csak olyan esetekben, amikor, ezt a dikasztérium természete megengedi (PE 5. cikk). A dokumentum nyitva hagyja a mérlegelés lehetőségét. Az más kérdés, hogy a jelenlegi szabályozás bizonytalanságot teremt, hiszen nem kerül tisztázásra, hogy mely hivatalok természete teszi lehetővé laikusok vezetői kinevezését. Feltételezhető, hogy a konstitúció kiadásakor még a jogalkotó sem látta tisztán, hogy a későbbiekben mely vezetői hivatalokat lehet majd világi Krisztus-hívőkkel betölteni.

A kérdést gyakorlati szempontból is megközelíthetjük. A régi pápai tanácsok jelentős része szakismeretet feltételező szakpolitikákkal és nem az egyház belső életét érintő teológiai kérdésekkel foglalkozott. Azonban ilyen irányú ismerettel a klerikusok általában nem rendelkeztek. Amennyiben a Szentszék eredményes alakítója akar lenni a nemzetközi viszonyoknak, akkor logikus, ha él az új jogi szabályozás adta lehetőségekkel, és a biztonsági kérdésekkel foglalkozó szentszéki hivatalok élére megfelelő végzettséggel és tapasztalatokkal rendelkező világi Krisztus-hívőt neveznek ki. A dikasztériumok élére a pápa egyébként is szabadon nevezi ki mindazokat, akik meglátása szerint a legjobban megfelelnek a hivatal betöltéséhez szükséges elvárásoknak.³⁰

Először a médiáért felelős dikasztérium élére nevezett ki Ferenc pápa világi Krisztus-hívót. Elődjeihez hasonlóan tisztában volt azzal, hogy a társadalmi viszonyok és ezáltal a béke előmozdítása szempontjából fontos szerepet tölt be a média. Kommunikációs Dikasztérium névvel új csúcsszervet állított fel, amely összefogja a Szentszék média- és kommunikációs csatornáit (PE 183–188. cikk). A professzionálisabb humán erőforrással rendelkező szervezet új minőségben képes az egyház tanítását és szerepvállalását bemutatni a biztonsági kihívások kapcsán is. Olyan területeket értékel rendszeresen, mint a kiberbiztonság, a globális hatalmi szerepvállalás, a tömegpusztító fegyverek veszélyei, a regionális biztonsági helyzet, a vallási és a kisebbségi jogvédelem, a migráció, a klímaváltozás és az élelmiszer-biztonság.³¹ A katolikus média területén eddig is mind központi, mind regionális szinten többségében világiak dolgoztak. A dikasztérium azonban az első olyan központi szentszéki hivatal, amelynek az élén világi Krisztus-hívó áll Paolo Ruffini személyében.³² De az említett Dikasztérium az Átfogó Emberi Fejlődés Szolgálatában esetében is, amely kifejezetten a biztonsági kérdésekkel, humanitárius intervencióval, nemzetközi viszonyokkal foglalkozik, érdemes megfontolni, hogy vezetését világi Krisztus-hívőre bízzák.

A béke előmozdításában kitüntetett helyet foglal el a szentszéki diplomáciai testület. A zsinat után ezen a területen is szempont volt, hogy növeljék a világiak szerepét.³³ Az is megfogalmazódott, hogy a világiaknak kellene a meghatározó szerepet betölteni a követi rendszerben.³⁴ Úgy vélték, hogy a diplomácia az egyház lelkipásztori természetével szemben inkább a politikai karakterét erősíti. Ezért jobb, ha abban a világiak és nem a klérus vállal szerepet.³⁵ A zsinat végül a laikusok egyházkormányzatban való szerepvállalásának általános szempontjához igazította a világiak szentszéki külképviseletben való szerepvállalását. A zsinati atyák inkább a klérussal való együttműködésre helyezték a hangsúlyt. Az *Apostolicam actuositatem* (20) kezdetű zsinati határozat általánosságban utal arra, hogy számít a laikus Krisztus-hívók szerepvállalására az egyház „nemzetközi” kapcsolatainak vonatkozásában. Ez ugyanis „az apostolkodás mérhetetlen területe”. A *Christus Dominus* kezdetű dekrétum pedig kifejezetten a laikusok szentszéki diplomáciában való szerepvállalása kapcsán kijelenti, hogy „a zsinati Atyák nagyon hasznosnak ítélik, hogy ezek a hivatalok jobban hallgassák meg azokat a világiakat, akiket erényük, szakértelmük vagy tapasztalatuk ajánl, hogy így ők is megkapják az őket megillető szerepet az egyház ügyeinek intézésében” (CD 14). A *Sollicitudo omnium ecclesiarum* kezdetű motu proprio a nemzetközi szervezetek vonatkozásában pedig külön említi, hogy a pápai követek, akiket a nemzetközi szervezetekhez küldenek, laikusok is lehetnek.³⁶ A Kódex már nem említi külön a világiakat a nemzetközi szervezetekhez küldött követek tekintetében. A törvénykönyv csak annyit mond: „akik” (qui) az Apostoli Szentszéket képviselik (363. k 2. §). A világiak szerepvállalása az egyház nemzetközi missziójában így is evidencia. A pápa követküldési joga ugyanis kiterjed a laikusokra is, akiket szabadon jelölhet ki a feladatra. A történelmi példák és a jelenlegi gyakorlat is alátámasztja, hogy a pápa a felkészültség és a hozzáértés alapján szabadon jelölhet ki világi Krisztus-hívókat, hogy képviseljék a Szentszéket.³⁷ Ezt jól tükrözi például, amikor Mary Ann Glendon harvardi jogászprofesszor vezette a Szentszék küldöttségét az ENSZ pekingi női konferenciáján. A részegyházakhoz is kinevezett pápai követek lelkipásztori feladatokat is ellátnak. Ezért érthető, hogy ők püspökök vagy papok. A nemzetközi szervezetekhez delegált állandó missziót is klerikus vezet. Az ENSZ római, bécsi és párizsi székhelyű

szakosított szervénél a szentszéki bizottságokat a szent rend papi fokozatával rendelkező személyek vezetik,³⁸ de a munkatársaik között, különösen külső és biztonságpolitikai kérdések területén számos laikus munkatárs található. A *Regolamento per le Rappresentanze Pontificie* dokumentum is megerősíti, hogy világiak segíthetik a Szentszéket a nemzetközi szervezetekben.³⁹ A dokumentum nem hagy kétséget afelől, hogy a misszió vezetője bevonhatja a laikusokat is a nemzetközi szervezet mellett dolgozó pápai misszió munkájába. Nyilván az ő esetükben is elvárás a katolikus értékek melletti elköteleződés, a hivatástudat, a diszkréció, illetve mindazok az emberi és katolikus erények, amelyek a katolikus koncepció adott etikai és biztonságpolitikai megerősítését szolgálják.

A világi Krisztus-hívők társulási joga és a béke előmozdítása

■ Az egyház békemissziójába a világiak nemcsak személyes apostolkodásukon és az egyházi hivatalokon keresztül kapcsolódhatnak be. A célok megvalósítása közös tevékenységen keresztül is lehetséges. Ez történhet ad hoc, egyszeri alkalommal, illetve rendszeres jelleggel. Az első esetben a Krisztus-hívők önkéntes jelleggel bekapcsolódnak az egyházi segítségnyújtó szervezetek tevékenységébe. A menekültválságok megmutatták, hogy az egyházi szervezetek humanitárius munkáját jelentős mértékben növelhetik a szakértelemmel rendelkező világiak. A tevékenység ez esetben is sokrétű lehet, de ez még alig különbözik a világi Krisztus-hívők keresztségéből és bérmlásból származó egyéni általános tanúságtételétől. Különösebb egyházi jogi kapcsolat sem jön létre a szervezet és a világi hívő között. Itt inkább az erőkoncentráción és a segítségnyújtás szervezett jellegén van a hangsúly.⁴⁰

A világiak közös béke- és humanitárius missziója azonban történhet olyan jogilag szabályozott szervezeteken keresztül, amelyek „közvetlenül felelősek a béke előmozdításáért, „mint a hívők közösségileg rendezett tevékenysége”.⁴¹ A hatályos kánonjog a társulásnak széles lehetőséget biztosít (215. k.). Gyakran jönnek létre olyan társulások, amelyek kifejezetten vagy áttételesen a békét és a társadalmi igazságosságot szolgálják. A zsinat előtt is voltak olyan közösségi kezdeményezések, amelyek egyrészt a béke előmozdítását szorgalmazták, másrészt tagjai között többségében világiak vettek részt.⁴²

A társulási jog széles körű elismerése azonban a zsinat utáni jogalkotás eredménye.⁴³ Az *Apostolicam Actuositatem* kezdetű zsinati dekrétum elvi szinten fontosnak tartotta, hogy a világiak apostolkodásának legyenek intézményes, jogilag szabályozott formái. A társulási jog keretét azonban már az egyházi törvénykönyv adja. Főszabály, hogy a társulásokat az egyház céljainak előmozdítására hozzák létre, a szándék tehát „jótékony, illetve vallásos célú, vagy a keresztség hivatás előmozdítása” (215. k.).⁴⁴ Ez egyben a társulási jog korlátját is jelenti, hiszen az egyházban nem akármire lehet társulásokat alapítani.⁴⁵ Szép számmal akadnak azonban olyan társulások, amelyeknek a béke közvetett vagy közvetlen előmozdítása a célkitűzése. Hogy az egyes társulások milyen módon járulnak hozzá az egyház békeküldetéséhez, inkább a társulások szabályzataiból (304. k. 1. §.) és a tevékenységből derül ki. Sajnos nem ritka, hogy a társulás szabályzatában megfogalmazott cél akár külső okok, akár kapacitás hiánya miatt nem valósul meg. A társulások, illetve a felettes szervek által közétett ismertetőik mellett ma már sokat segítenek a megismerésben az adott szervezet munkájáról szóló és mindenki számára hozzáférhető információk. Esetenként a társulás neve is

jelezheti, (304. k. 2. §), hogy célkitűzése a béke előmozdítása. A társulások szabályzataiból és tevékenységéből látszik, hogy egyesek inkább a terepen dolgoznak, és konkrét humanitárius tevékenységet hajtanak végre. Mások elméleti síkon támogatják a béke teológiáját. De a kettő kombinációjával is találkozunk.

Fontos a hivatalos (312–320. kk.) és a magántársulások (321–326. kk.) megkülönböztetése.⁴⁶ Utóbbiak az egyházi hatósággal inkább lazább ellenőrzési viszonyban állnak. A béke előmozdítását szolgáló társulások a nagyobb eredményesség okán általában hivatalos társulások. Ezek amellett, hogy a létesítő határozattal jogi személlyé válnak, küldetést kapnak, hogy céljaikat az egyház nevében váltsák valóra (313. k.). A társulás felett az egyházi hatóság a későbbiekben is nagyobb felügyeletet gyakorol. Vagyonjogi szempontból jelentős lehet, hogy a békemissziókra összegyűjtött ajándékok és adományok helyes felhasználását az egyházi hatóság ellenőrzi (319. k. 2. §.). A béke előmozdítását szolgáló hivatalos társulások esetén (hacsak nem kifejezetten klerikusi társulásról van szó) a vezetők világiak is lehetnek (317. k. 3. §.). Általában ez utóbbi a tipikus, tekintve a feladat-végrehajtáshoz szükséges tudást. A hatályos szabályozás szerint a társulások tagjai lehetnek kizárólag klerikusok vagy világiak, illetve klerikusok és világiak közösen (298. k. 1. §.). A béke előmozdítását célzó társulásokra jellemző, hogy tagjai között klerikusok és laikusok egyaránt megtalálhatóak. Mivel azonban az egyház tagjainak meghatározó többségét a világaik alkotják, ez a béke előmozdítását szolgáló szervezetekben sincs másképp.

A Krisztus-hívók hivatalos társulásai tekintetében további megkülönböztetés tehető annak függvényében, hogy a létesítő hatóság a Szentszék (312. k. 1. §. 1°), a püspöki konferencia (312. k. 1. §. 2°) vagy az egyházmegye (312. k. 1. §. 3°). A helyi szintű társulások magas száma miatt lehetetlen a teljes körű felsorolás. Elég a kulcsszavakat beírni az internetes keresőoldalakra, és számos egyházmegyei vagy a püspöki konferencia alá tartozó kezdeményezést találunk, amelyek saját feladatukat a világi Krisztus-hívók összefogásában és a béke, illetve a társadalmi igazságosság előmozdításában jelölik meg. Sajnos nem minden esetben derül ki ezeknek a szervezeteknek a pontos jogi karaktere, mint ahogy a pontos tevékenység és az eredmények is nehezen kivehetők. A Krisztus-hívók hivatalos nemzetközi társulásait a Szentszék a Világiak, a Család és az Élet Dikasztériumán keresztül nyilvántartja. Az adatok elérhetőek a Szentszék hivatalos oldalán a társulás küldetésének rövid összefoglalásával együtt.⁴⁷ Ebből már jól látszik, hogy számos társulás kifejezetten vagy közvetve a béke előmozdítása érdekében jött létre (Nemzetközi Katonai Apostolság, Katolikus Mezőgazdasági és Vidéki Fiatalok Nemzetközi Mozgalma, Katolikus Eszperantisták Nemzetközi Szövetsége, Marianista Lélek Közösségek, Sanguis Christi Unió, Szent Egyed közösség). Az ismertetőkből az is kiderül, hogy a társulások eltérő módon értelmezik saját küldetésüket a béke előmozdítása kapcsán. Az erőforrások igazságos elosztásának kiemelésén, a környezet és a jövő nemzedék, valamint a fegyverzetleszerelés támogatásán át és a konkrét akciókon keresztül számos terület megjelenik.

Viszonylag ritka, hogy akár a szabályzatban, akár a szervezet ismertetőjében kivehetően megjelenjen a békeküldetés, és ezt a szervezet tevékenysége visszaigazolja. A Szent Egyed közösség⁴⁸ esetében azonban a szervezet jogi és társadalmi kommunikációjából látszik, hogy részt vesz a tág értelemben vett biztonsági kihívások kezelésében. Az egyes programok ezt vissza is tükrözik.⁴⁹ A napi tevékenységük mellett a nemzetközi békéltetésben is kiemelkedő eredményt értek el például 1990-ben a RENAMO lázadó mozgalom vonatkozásában. Hozzájárultak

az 1992. október 4-én Rómában aláírt megállapodáshoz, amely tartalmazta a tűzszünetet és a békemegállapodásokat.⁵⁰ De emellett humanitárius segílyt nyújtott olyan országoknak, mint Etiópia, Eritrea, Románia, Albánia, San Salvador, Vietnam, Libanon, Örményország és Mozambik, az iráni kurdoknak és a namíbiaiaknak is. Működése jól illusztrálja a kánonjog és a teológiai elvek harmóniáját. A szervezet többségében világiakból áll, akik a Krisztus-hívők hivatalos társulásának jogi keretében végzik a béke előmozdításának művét.

Léteznek ernyőszervezetek is, mint a Pax Christi nemzetközi katolikus béke-mozgalom, amely mintegy százhusz békekezdeményezést fog össze. A hatályos kánonjog ismeri a hivatalos társulások szövetségét, amelyek a hasonló küldetéssel rendelkező szervezeteket összefogják (313. k.). A Pax Christi bizonyítan kánonjogi karaktere ellenére is eklatáns példája az egyházi hatóság által támogatott olyan mozgalmaknak, amelyek a békét, azon belül különösen is az erőszakmentességet, a fegyverzetcsökkentést, az igazságos világrendet, a békére nevelést és egyes emberi jogok előmozdítását tűzték ki célul, és amelyeknek tagjai között többségében szintén világiak vesznek részt.⁵¹

Az egyház céljainak és békeküldetésének előmozdítására létrejött társulások világi jogban is értelmezhető kerete külön kérdés. Általában valamelyik, az állam által is támogatott köz- és humanitárius cél megvalósítására jegyzik be az egyházi társulásokat. Az egyes világi jogrendszerekben emellett jelentősen eltér az egyházi társulások állami bejegyzésének eljárása, illetve az erre hatáskörrel rendelkező állami hatóság.⁵²

Lovagrendek és harmadrendek a béke előmozdításában – a társulások formaszpecifikumai

■ A béke és a társadalmi igazságosság előmozdításának ismert formái a lovagrendek. Ezek a szervezetek, amelyek egyesítik a szerzetesi és a lovagi erényeket, azért jöttek létre, hogy a keresztény zarándokokat megvédjék, és a regionális biztonságot előmozdítsák. A 20. században a Szentszék nem győzte hangsúlyozni a szervezetek szükséges profilváltását.⁵³ A katolikus egyház hatályos jogrendszerében a lovagrendek kategóriája nem található meg. Hagyományos elnevezésük megtartása mellett sokszínű kánonjogi alakzatot öltenek. Ez esetben is kulcskérdés az illetékes egyházi hatóság elismerése. Lehetnek – és ez a legtipikusabb – Krisztus-hívők magán- vagy hivatalos társulásai, de a Szentszék saját kitüntetési lovagrendjei is. Főbb tevékenységük továbbra is a béke és a társadalmi igazságosság előmozdítása, de ezt humanitárius, esetleg diplomáciai tevékenységen keresztül gyakorolják. Tagságukat túlnyomórészt világiak alkotják,⁵⁴ akik a legkülönbözőbb foglalkozásokat végzik.

Ami ezeknek a szervezeteknek a jogi formációját illeti, a Jeruzsálemi Szent Sír Lovagrend, valamint az újjászervezett Templomos Lovagrend Krisztus-hívők hivatalos társulásai. A Szuverén és Katonai Máltai Lovagrend, amely egyszerre alanya a máltai, a nemzetközi és a kánonjogi, azon belül a szerzetesi szabályozásnak, sui generis jogalany. Szerzetesrend, tehát részben vonatkozik rá a megszentelt élet intézményeinek joganyaga. Ugyanakkor – mint „szuverén” – a nemzetközi jog alanya is. A lovagrend kapcsán Miguel Delgado rámutat a jogi szabályozás néhány ellentmondására.⁵⁵ Anélkül, hogy ennek részleteibe elmerülnénk, elég annyi, hogy a tagok között és a vezetés minden szintjén megtalálhatók a világi Krisztus-hívők.⁵⁶ A jogi sajátosságoktól eltekintve lehetővé teszi, hogy a vi-

lági Krisztus-hívők bekapcsolódnak az egyház humanitárius és béketevékenységébe. A lovag- és érdemrendeket (legfőbb Krisztus-rend, Aranysarkantyús Rend, Piusz-rend, Nagy Szent Gergely-rend, Szent Szilveszter pápa rend) gyakran adományozzák kimagasló társadalmi tevékenységért. A legutóbbit pedig főképp világiak kapják.

Érdemes megemlíteni a harmadrendeket mint a Krisztus-hívők társulásainak specifikumát. Ezek olyan társulások, amelyeknek tagjai „a világban valamely szerzetesi intézmény szellemében, ugyanennek az intézménynek a felsőbb irányítása alatt apostoli életet élnek” (303. k.). Amennyiben az alapító életében, mint például Szent Ferenc esetében a béke előmozdítása szempont volt, akkor ez általában lecsapódik, és megmarad a harmadrend esetében is.⁵⁷

Következtetések

■ A katolikus egyház 20. századi történelmében meghatározó szerepet játszott a béke előmozdításának ügye. Az egyház azonban hierarchikus közösség, ezért ez a tevékenység is több szinten valósult meg. A római pápa, az Apostoli Szentszék hivatalai, a szentszéki diplomácia, a püspöki konferenciák és az egyház hivatalos intézményei a maguk módján mind hozzájárultak a regionális és globális biztonság megteremtéséhez. Ők azonban tevékenységüket mindig az egyház nevében hajtják végre. A katolikus egyház nagy részét azonban nem a hierarchikus intézmények teszik ki, hanem a világi Krisztus-hívők. Ők azok, akik a keresztség és a bérálás által arra kaptak küldetést, hogy a katolikus egyház társadalmi tanítását ott valósítsák meg, ahol élnek és dolgoznak. Lehetetlen kimerítő listát adni arról, hogy ez milyen sokszínű tevékenységet jelenthet. A jogalkotó ezért inkább általános erkölcsi buzdítást ad, és csak a társadalomra nagyobb hatást gyakorló területeket emeli ki. Így a pápai buzdításokban megjelennek a politikai, az akadémiai életben, a köz- és államigazgatásban részt vevő Krisztus-hívők. Számukra külön szempontokat fogalmaz meg a jogalkotó a társadalmi igazságosság és a béke előmozdítására. A kánonjog emellett magasabb szinten is pozicionálja a világi Krisztus-hívőket. Lehetővé teszi, hogy egyházi hivatalokat töltsenek be, vagy társulásokat hozzanak létre. A jogi keretek között működő szervezetek és a hatás-, illetve feladatkörrel rendelkező hivatalok komolyabb jogviszonyt hoznak létre a Krisztus-hívő és az egyházi hierarchia között, és ebbe a béke előmozdításának az ügye is integrálódik. Ferenc pápa az élet minden területén igyekszik pozicionálni a világi Krisztus-hívőket. Új kinevezéseket eszközölt, kiadta a *Praedicate Evangelium* kezdetű apostoli konstitúciót, amely már lehetővé teszi, hogy világi Krisztus-hívők akár a dikasztériumok élén álljanak. Még nem világos, hogy miként értelmezik majd a dokumentum szövegét, mint-hogy azoknak a dikasztériumoknak az élére lehet csak világi Krisztus-hívőt kinevezni, amelyeknek a természete azt lehetővé teszi. Az azonban látszik, hogy a biztonsághoz és békéhez kapcsolódó területek épp ilyenek, ráadásul ennek kapcsán a világi Krisztus-hívők rendelkeznek ismerettel és szaktudással.

■ JEGYZETEK

1. Carlo Fantappiè: *Il ruolo della canonistica laica nella Chiesa e nella scienza giuridica*. In: Ilaria Zuanazzi – Maria Chiara Ruscazio – Valerio Gigliotti (eds.): *La sinodalità nell'attività normativa della Chiesa Il contributo della scienza canonistica alla formazione di proposte di legge*. Mucchi Editore, Modena, 2023. 73–101.

2. John Anthony Renken: *Pope Francis and Participative Bodies in the Church: Canonical Reflections*. Studia canonica 2014. 1 (48). 203–233.
3. A téma jog- és eszmetörténeti bemutatáshoz lásd: Kuminetz Géza: *A klerikusi életállapot. Válogatott pasztorálteológiai és kánonjogi tanulmányok*. Szent István Társulat, Bp., 2010.; Luis Navarro: *La condizione giuridica del laico nella canonistica dal Concilio Vaticano II ad oggi*. In: Navarro, Luis – Puig, Fernando (eds.): *Il fedele laico. Realtà e prospettive*. Giuffrè Editore, Milano, 2012. 35–66.
4. Javier Hervada: *Tres estudios sobre el uso del termino laico*. EUNSA, Pamplona, 1973. 163–202.
5. Paul Schroeder: *The Transformation of European Politics 1763-1848*. Oxford University Press, Oxford, 1996. 17.
6. Communicationes 1985. 168–169. Damián Guillermo: *La noción de laico desde el Concilio Vaticano II al CIC del 1983*. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1983.
7. Robert Allen Duston: *Obligations and Rights of the Lay Christian Faithful*. Angelicum 1988. 65. 3. 412–465.
8. Daniel Philpott – Timothy Shah: *Faith, Freedom and Federation: The Role of Religious Ideas and Institutions in European Political Convergence*. In: Timothy A Byrnes – Peter J. Katsenstein, (eds.): *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge University Press, New York, 2006. 34–65.; Lucian Leuștean: *The Ecumenical Movement and the Making of the European Community*. OUP, Oxford, 2014. 165–176.; Petr Kratochvíl – Tomáš Doležal: *The European Union and the Catholic Church*. Palgrave Macmillan, Hampshire, 2015.
9. VI Pál: Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 1975. XII. 8. Acta Apostolicae Sedis 1976. 68 (1). 5–76.
10. Luis Navarro: i. m. 59.
11. Gerard V. Bradley – Brugger E. Christian – Joseph Ratzinger: *Church, Ecumenism and Politics*. Crossroad, New York, 1988. 272.
12. II János Pál: *Béke világnapi üzenet*. Acta Apostolicae Sedis 1991. 83 (3). 414–415.; Hittani Kongregáció: *Világiak részvétele a politikai életben*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_hu.html; Navarro, Luis – Puig, Fernando (eds.): i. m.
13. II János Pál: Ap. *Exhort. Post. Syn. Christifideles laici*. 1988. XII. 30. Acta Apostolicae Sedis 81 (4). 393–521.
14. Josef Clemens: *The vocation and mission of the lay faithful in the light of the Post-Synodal Apostolic Exhortation, Christifideles laici*. <http://www.laici.va/content/dam/laici/documenti/aamm/proclaiming-jesus-christ-in-asia/conferences/the-vocation-and-mission-of-the-lay-faithful-in-the-light-of-the-post-synodal-apostolic-exhortation.pdf>
15. Alessio Sarais: 2012: *L'impegno dei laici in politica: Fondamento giuridico e magistero della chieasa*. In: Luis Navarro – Fernando Puig (szerk.): i. m. 493.; II. János Pál: *Litt. Ap., Mórús Tamásnak a vezetők és politikusok védőszentjévé való kihirdetésére*. Acta Apostolicae Sedis 2001. 93 (1). 76.; II. János Pál: *Enc., Veritatis splendor*. 1993. XII. 9. Acta Apostolicae Sedis 85 (9). 1134–1228. 1212–1213.; II. János Pál: *Beszéd az olasz parlamentben*. L'Osservatore Romano 2002. november 15. 5.
16. XVI. Benedek: *Enc., Spe salvi*. 2007. XI. 30. Acta Apostolicae Sedis 99 (12). 985–1027.
17. John Mangan: *Renewal for Lay People*. The Furrow 2012. 11 (63). 561–568. 568.
18. Luis Navarro: *Il divieto di partecipazione attiva nei partiti politici e di assunzione di uffici pubblici*. Folia Canonica 2007. 1 (10). 221–243.
19. Erdő Péter: *Il senso della capacità dei laici agli uffici nella chiesa*. Fidelium iura 1992. 2. 165–186. 165–166. Lásd még Geraldina Boni: *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione*. In: *I diritti fondamentali del fedele*. A venti anni dalla promulgazione del Codice. Atti del XXXV. Congresso Nazionale di Diritto Canonico. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004. 29–114. 31.
20. James A. Coriden: *Lay Persons and The Power of Governance*. The Jurist 1999. 59 (2). 335–347.
21. Luis Navarro: *Il fedele laico*. In: *Il diritto nel mistero della Chiesa*. Il il popolo di Dio, stati e funzioni nel popolo di Dio, Chiesa particolare e universale, la funzione di insegnare. Apollinaris, Roma, 1990. 165.
22. Georg von May: *Das Kirchenamt*. In: Joseph List – Heribert Schmitz (Hrsg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. Verlag Friederich Pustet, Regensburg, 1999. 175–176.
23. Juan Ignacio Arrieta: *Diritto dell' organizzazione ecclesiastica*. Giuffrè, Milano, 1997. 311–312.
24. Ferenc pápa: *Mp. Sedula Mater*. 2016. VIII. 15. Acta Apaostolicae Sedis 108 (10). 963–967.
25. Ferenc pápa: *Const. Ap. Praedicate evangelium*. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/19/0189/00404.html>

26. II. János Pál: *Const. Ap., Pastor Bonus*. 1988. VI 28. *Acta Apostolicae Sedis* 80 (7): 841–902. 894.
27. Ferenc pápa Messaggio del Santo Padre Francesco per la celebrazione della LIII. Giornata Mondiale della Pace. https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/peace/documents/papa-francesco_20191208_messaggio-53giornatamondiale-pace2020.html
28. Gianfranco Ghirlanda: *La costituzione apostolica Praedicate Evangelium sulla Curia Romana*. *Civiltà cattolica* 2022. (4123) 2: . 41–56. 53.
29. Juan Ignacio Arrieta: *La nuova organizzazione della curia romana*. *Ius Ecclesiae* 2022. 34 (2). 418–434. 428.
30. <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2019-09/michael-czerny-cardinal-election-nomination.html>
31. <https://www.comunicazione.va/it.html>
32. Superiori del Dicastero per la Comunicazione <https://www.comunicazione.va/it/chiamo-struttura/superiori-del-dicastero.html>
33. Giovanni Caprile: *Il Concilio Vaticano II*. Secondo periodo 1963–1964. *La Civiltà Cattolica*. Roma, 1966. 98.; Charles D. Balvo: *Legates of the Roman Pontiff*. In: John P. Beal – James A. Coriden – Thomas Green (eds.): *New Commentary on the Code of Canon Law*. Paulist Press, New York, 2000. 491.
34. Fiorello Cavalli: *Il motu proprio, Sollicitudo omnium ecclesiarum*. *Sull'ufficio dei rappresentanti pontifici*. *La civiltà cattolica* 1969. 120 (3). 34–43.
35. Giovanni Caprile: i. m. 98.
36. VI. Pál: *Motu Proprio, Sollicitudo omnium ecclesiarum*. 1969. VI. 24. *Acta Apostolicae Sedis* 61 (8). 473–484.
37. VI. Pál: *Ex. Apos., Evangelii nuntiandi*. 1975. XII. 08. *Acta Apostolicae Sedis* 68 (1). 5–76. 60.
38. Timothy P. Broglio: *The Pastoral Dimension of the Office of Papal Representatives*. *The Jurist* 2015. 75 (2). 297–311. 303.
39. *Regolamento per le Rappresentanze Pontificie*. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1994. 2003. 42–51.
40. Giuseppe Dalla Torre: *La Caritas: Storia e natura giuridica*. In: Miñambres Jesús (ed.): *Diritto canonico e servizio della carità*. Giuffrè Editore, Milano, 2008. 265–284. 274.
41. XVI. Benedek: *Enc. Deus Caritas est*. 2005. XII. 22. n. 29. *Acta Apostolicae Sedis* 2006. 98 (3). 217–279.
42. Paolo Gherri: *Pie volontà e pie fondazioni: uno sguardo ad una prassi di curia spesso disattesa*. *Periodica* 2016. 105 (1). 593–620.
43. Luis Navarro: *Le forme tipiche di associazioni dei fedeli*. *Ius Ecclesiae* 1999. 11 (3). 771–797.
44. Winfried Aymans – Klaus Mörsdorf: *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*. Ferdinand Schönigh, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1997. 494.
45. Uo. 473.
46. Paolo Giuliani: *La distinzione fra associazioni pubbliche e associazioni private dei fedeli nel nuovo Codice di Diritto Canonico*. Pontificia Università Lateranense, Roma, 1986.; Winfried Schulz: *Le associazioni nel diritto canonico*. Il diritto ecclesiastico 1988. 99 (1). 349–378.; Piero Antonio Bonnet: *Privato e Pubblico nell'identità delle associazioni di fedeli disciplinate dal diritto ecclesiale*. In: Winfried Aymans – Karl-Theodor Geringer – Heribert Schmitz (Hrsg.): *Das konsoziative Element in der Kirche. Internationalen Kongresses für Kanonisches Recht*. EOS Verlag, St. Ottilien, 1989. 525–546.
47. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_20051114_associazioni_it.html#COMUNIT%C3%80%20DI%20SANT%E2%80%99EGIDIO
48. Uo.
49. <https://www.santegidio.org/pageID/30056/langID/hu/B%C3%89KE.html>
50. Raymond L. Flynn: *Letter From the Vatican: Common Objectives for Peace*. *SAIS Review* (1989-2003) 1996. 16 (2). 148.
51. Etienne De Jonghe: *Pax Christi International: The Role and Perspectives of an International Catholic Peace Movement*. *Cross Currents* 1983. 33 (3). 323–329.
52. James H. Provost: *The Realization of Ecclesiastical Purposes through and in Associations of Secular Law*. In: Winfried Aymans – Karl-Theodor Geringer – Heribert Schmitz (Hrsg.): i. m. 751-769. 764.
53. A. Gentili: *Santa Sede e ordini cavallereschi oggi*. *Rivista Nobiliare* 2018. 13 (2). 4–6.
54. Galindo Miguel Delgado: *Ordini equestri e diritto canonico: annotazioni per un inquadramento giuridico*. *Ius Ecclesiae* 2021. 33 (1). 307–332. 307.
55. Uo. 318.
56. C. D'Olivier Farran: *The Sovereign Order of Malta in International Law*. *The International and Comparative Law Quarterly* 1954. 3 (2). 217–234.
57. Brian C. Belanger: *Between the Cloister and the World: The Franciscan Third Order of Colonial Querétaro*. *The Americas* 1992. 49 (2). 157–177.

TAMÁS ETELKA

jóslat

A vízpart gyorsan változik,
a madarak alól cölöpök nőnek ki a vízből,
mint éhes növények.
Hozzászoktak a zajokhoz,
ha rászorulnak, utánózni tudják őket.
Beljebb csökken a vízállás.

Másra számítottunk.

üzenet

Csak a fejüket látjuk,
amikor elmennek a fák alatt.
Azokat küldik ide, akik nem tartanak a merüléstől,
a csónakokra nem mindig számíthatnak.
A rádióban beolvassák a híreket,
ha egymásra nézünk, élesednek a vonásaink.
Lépcsőt vájunk a falba, így gyakorolunk,
azt mondják, feleslegesen.
Figyelmeztetnek, hogy döntéseink
ne legyenek elhamarkodottak,
és felajánlják a segítségüket.
Ahonnan jönnek, ott a biccentés is elég.

ma

éjszaka eszünk, a magokat a földre köpjük.
elengedjük a kutyákat,
ti panaszkodtok, hogy veszélyt érezték.

a kertekben elszaporodnak a csigák,
azt mondjuk, nem mi voltunk.
testes madarak hozták ide,
amikor becsuktuk a szemünk.

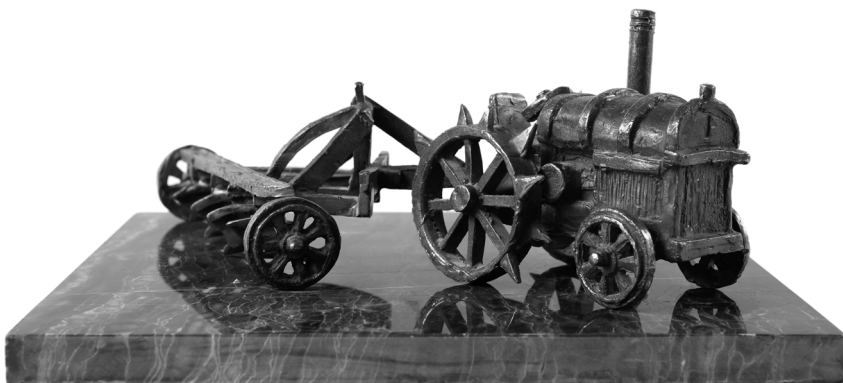
elutazunk városokba,
távoli rokonoktól képeslapot kérünk vizes helyekről.
a hidakat mutogatjuk egymásnak, aztán nekik.

ha nincsenek itt, hassal a holdnak fekszünk.
ilyenkor nem éhezünk, nem fázunk.

kettő

A csónakok közepén, a párnázott
székeken nem ül senki.
Így akarják elterelni a figyelmünket az üvegről,
amivel körbeveszik magukat.
Hidegebb a víz a tengernél,
az édes a sósnál.
Passau, Regensburg, Kelheim,
ott mind jártak.
Mi a térképen keressük a sziklautat,
darabjait másfél éven át takarították.
A folyam felső szakaszán így is egyenlőtlen a vízállás.

Amikor másokat is magukkal hoznak,
vendégeikként emlegetik őket.
Lefényképezik az öregeket,
hiába nem akarnak kijönni a házaikból.
Két fénykép készül:
az egyikén rajta vannak,
a másikon csukva az ajtó.



BALASSA BERNADETT

AUTONÓM ERKÖLCSRE NEVELÉS VAGY BIRKATERMÉSZET?

Az engedelmesség és biztonságvágy összefüggései
Közép- és Kelet-Európában



A szociológiai irodalom szerint az engedelmesség preferálása szorosan kapcsolódik a tekintélyelvű gondolkodáshoz. Aki fogékonyabb az autoriter vezetésre, mondhatni birka, az pártolja az engedelmességet is. Kutatásaim során arra jutottam, hogy bár kimutatható a kapcsolat a tekintélyelvűség és az engedelmesség értékválasztása között, utóbbi sokkal inkább a biztonság utáni vágygal, a túlélési értékekkel kapcsolható össze (Inglehart–Welzel). E tekintetben minden értékutatás térképén jól elkülönül Nyugat-Európától Közép- és Kelet-Európa. A hagyományos – ingleharti értelemben használt – vallási/szekuláris és túlélési/önkifejezési tengelyek mentén történő szóródás sokak számára ismert. Írásom középpontjában most Shalom H. Schwartz értékelmélete áll, mely sokat mond az engedelmesség más értékekhez való viszonyáról, a nemzeti kultúrában való megjelenéséről.

Az engedelmesség mint érték

■ Az engedelmesség olyan érték, mely „készséggé teszi az akaratot a parancsoló akaratának teljesítésére”. Schwartz¹ megfogalmazásában az értékek olyan meggyőződések, amelyek elválaszthatatlanok az érzelmeiktől. Azáltal, hogy az egyénben mélyen gyökereznek, és időben las-

**...az engedelmesség
nem is annyira a tekintély-központúsággal
(hatalmi távolság),
hanem elsődlegesen
a biztonság keresésével
áll összefüggésben.**

A projektet a HUN-REN Magyar Kutatási Hálózat támogatta.
/ This project has received funding from the HUN-REN
Hungarian Research Network.

san változnak, képesek a cselekvéseket befolyásolni. Szemben az attitűdökkel és a normákkal, az értékek túlmutatnak a konkrét szituációkon, egyfajta kritériumként szolgálnak, melyek irányítják a cselekvések, irányelvek, személyek és események kiválasztását és megítélését. Vizsgálatuk szempontjából fontos, hogy az értékek fontosságuk szerint rangsorolhatóak, így együttesen prioritási rendszert alkotnak. Végso soron az irányítja egy adott helyzetben a cselekvésünket, hogy az adott értékek egymáshoz képest mennyire fontosak számunkra.

A szociológiai és vallástudományi irodalom megkülönbözteti az engedelmességet az alábbi értékektől:

- a megfeleléstől, ami viselkedésünk megváltoztatását jelenti egy másik személy valós vagy képzelt elvárása miatt;

- a konformitástól, amikor egy csoporttal való együtt haladás érdekében változtatjuk meg az egyéni viselkedésünket;

- a szolgálalkúségtól, amely a tekintélyként érzékelt személy parancsát feltétlenül és meggondolás nélkül teljesíti még akkor is, ha az elvárt cselekedet önmagában rossz.

Napjainkban számos szociológiai írás már-már kriminalizálja az engedelmességet. „A történelem során az engedelmisség nevében követték el a legtöbb bűntettet” – mondja a modern kori narratíva. A szóban forgó cikkek rendszeresen említik az Eichmann-pert, melynek vádlottja azzal védekezett, hogy a zsidók deportálásának megszervezésével csak parancsot teljesített. Szintén hivatkozási alapot jelent egy szociálpszichológiai kísérlet, mely a tekintély iránti vak engedelmisséget bizonyította az 1960-as évek Amerikájában. Stanley Milgram vizsgálatában a tudományos tekintély kérésére a társadalmat leképező résztvevők 65%-a hajlandó volt halálos kimenetelű, 450 voltos áramütésben részesíteni egy másik kísérleti alanyt. (Az „áldozatot” a valóságban színész játszotta, és az áramütés sem volt valóságos, de a résztvevőknek erről nem volt tudomásuk.)

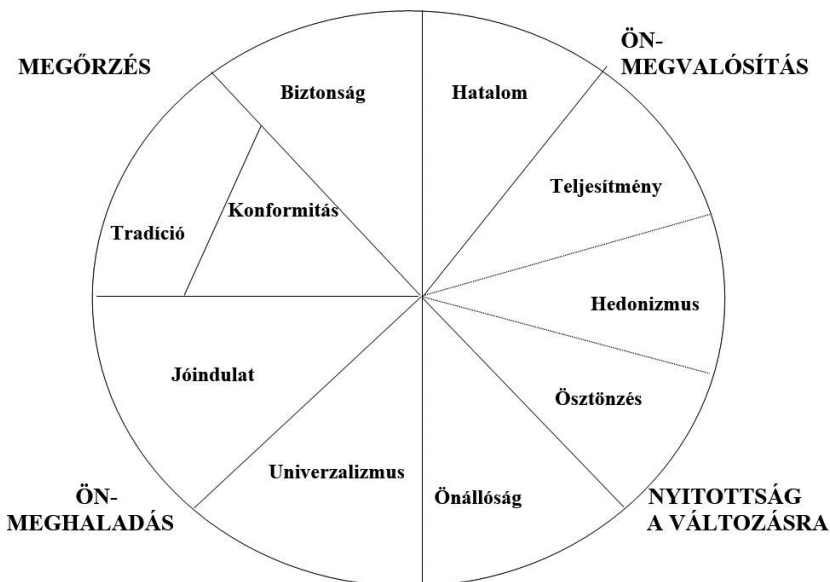
Amennyiben az engedelmisség vak parancsteljesítést jelent, úgy még igazat is adhatnánk a fenti tanulmányoknak, hogy ez az érték destruktív viselkedésre ösztönöz. Csakhogy a szóban forgó írások nem annyira az engedelmisségről, mint a szolgálalkúségről szólnak. Utóbbi képes a hatalom iránti feltétlen és meggondolás nélküli parancsteljesítésre akkor is, ha az elvárt cselekedet önmagában rossz. A szolgálalkúság azonban nem egyenlő az engedelmisséggel, így ennek kriminalizálása téves és kártékony csúsztatás.

Ha nem a kortárs fogalommagyarázatokból indulunk ki, könnyebben megérthetjük, miért tekint a tradicionális értékrend kívánatos erényként az engedelmisségre. Az 1912-ben íródott Révai-nagylexikon szerint az „engedelmisség másvalaki akarátának végrehajtása; parancs vagy tilalom szerint való cselekvésben nyilatkozik”. – Ezzel azonos definíciót találunk *A magyar nyelv értelmező szótárában* is. Révai azonban így folytatja: „Az élet minden viszonylatában szükség van erre valamely alakban. Így például engedelmisséggel tartozunk hivatali feljebbvalónknak, mert a fokozatos felelősség csak fokozatos engedelmisségen alapulhat; az orvosnak, mert a magunk közvetlen érdeke megkívánja, stb. Erre tehát szükséges ránevelődnünk, ezért az engedelmisségnek a rendszeres nevelésben nevezetes szerepe van.” A gyermekkori, kényszerű szabálykövetés alapozza meg az önálló erkölcsi döntéshozatalt is. „Célja mindenkor az, hogy a pusztán kényszerű engedelmisség helyett az engedelmisség belső szükségletté váljék, s így az ember erkölcsiségének egyik alapját megteremtse” – írja a Révai.² Gondolatmenete azonos Immanuel Kant német filozófus érvelésével. Felnőttkor-

ban – ideális esetben – már nem azért cselekszünk helyesen, mert valaki elvárja tőlünk és megbüntet, ha nem vagyunk szabályszerűek, hanem mert ezt tartjuk jónak, és egyénileg/társadalmilag kívánatosnak. Ezt a belülről vezérelt, autonóm, vagyis önálló döntésen alapuló erkölcsiséget a gyermekkori szabálykövetés alapozza meg.

Az engedelmesség kapcsolata más értékekkel

■ Schwartz értékelmélete tíz alapvető értéket különböztet meg, amelyek több érték célját, motivációját is megkülönböztetik, rendszerbe foglalják. A szociológus számos nemzetközi felmérést elemezve arra az eredményre jutott, hogy ezek a motivációs célok minden kultúrában megtalálhatóak, sőt az értékek egymáshoz való viszonya, egymásutánisága is azonos. Az egyének értékkészlete eltérő, amely kifejezi önmagukhoz, más élőlényekhez és tárgyakhoz való viszonyulásukat. Schwartz szerint tehát az egyének értékkészletében az 1. ábrán látható, tíz alapvető érték világszerte megtalálható, a szubjektumok egyedisége pedig az értékek preferálásában és azok egymáshoz való relatív viszonyában rejlik.³



1. ábra. Schwartz értékmódelje. Forrás: Grünhut et al.⁴

Schwartz módeljében a megőrzés értékkategóriájához tartoznak a konformitás, a tradíció és a biztonság értékei. Ezek az értékek a rendet, az önkorlátozást, a múlt megőrzését és a változással szembeni ellenállást hangsúlyozzák. Közéjük tartozik elemzésünk tárgya is, hiszen az engedelmességet a szerző a konformitás értékei közé sorolja. Ezen értékek abból a követelményből származnak, hogy az egyének fogjanak vissza minden olyan hajlamot és cselekedetet, amelyek felzaklatnak vagy ártanak másoknak, sértik egy csoport zavartalan működését. A konformitás motivációs célja az önmérsékletet hangsúlyozza a mindennapi kapcsolatokban, olyan értékeket magában foglalva, mint az engedelmesség, az önfegyelem, az udvariasság, a szülők és az idősebbek tisztelete vagy

a hűség. Igaz, Schwartz a konformitás értékkategóriájába sorolta az engedelmességet, ha viszont azt vallási vagy kulturális elvárásnak tekintjük, úgy könnyen a tradíció értékkategóriájába is sorolhatnánk. A szerző is felhívja a figyelmet a két alapvető érték közeli rokonságára. A hagyomány és konformitás értékek motivációs szempontból nagyon közel állnak egymáshoz: az én alárendelését szorgalmazzák a társadalmilag támasztott elvárásoknak. A megfelelési értékek első sorban a közeli személyeknek (szülő, tanár, főnök) való alárendelésről szólnak, míg a tradíció értékei absztraktabb tárgyra, valamilyen vallási tekintélyre vagy kulturális eszmére irányulnak. Mindenesetre az első ábrából is jól látszik, hogy az engedelmisség értéke szoros kapcsolatban áll a konformitással, a tradícióval, sőt még a biztonsággal (benne a társadalmi rend, nemzetbiztonság és valahová tartozás vágyával) is.

Schwartz dinamikus elmélete az értékek motivációs folytonosságát is kifejezi. Eszerint a konformitás és hagyomány értékek közös motivációja az én alárendelése a társadalmilag támasztott elvárásoknak. A hagyomány és biztonság értékek együttesen a létbiztonságot nyújtó társadalmi berendezkedések megőrzését célozzák. A konformitás és biztonság értékek közös motivációja a kapcsolatokban fennálló rend és harmónia védelme. A fenyegetések elkerülésére vagy leküzdésére a biztonság és hatalom értékek együttesen motiválják az egyént, amit a kapcsolatok és erőforrások ellenőrzésével valósítanak meg.

Függetlenség kontra engedelmisség

■ Negyven különböző kultúrából származó, összesen nyolcvannyolc minta elemzése alapján Schwartz és szerzőtársai három alapvető konfliktust találtak, melyek a kultúrákon is átívelnek.⁵ Egyrészt az önirányítás és stimuláció ellentétben áll a konformitás, tradíció és biztonság értékeivel: az önálló gondolkodás és cselekvés hangsúlyozása, valamint a változás előmozdítása verseng az alázatos önkorlátozással, a hagyományos hiedelmek és gyakorlatok megőrzésével, a stabilitás védelmére irányuló törekvésekkel. Másrészt a teljesítmény és hatalom motivációja ellentétes az univerzalizmus és jóindulat értékeivel – hiszen nehézkes egyszerre önmagunk és mások jólétére is koncentrálnunk. Harmadrészt – ami szintén kapcsolódik jelen kutatáshoz – a hedonizmus konfliktusban áll a tradíció és konformitás értékeivel: vágyaink kielégítése ellentmond az impulzusok visszafogásának és a kívülről szabott korlátok elfogadásának.

Az engedelmisség és függetlenség ütköztetésekor tágabb értelemben a változásra való nyitottság verseng a megőrzés és stabilitás értékeivel (lásd egymással szembeni elhelyezkedés az 1. ábrán). A konzervatív értékebeállítódás és az újra való nyitottság konfliktusát az értékutatások sok esetben az engedelmisség és a függetlenség preferálásának összehasonlításával szemléltetik. Anders Sundell infografikáján⁶ a World Values Survey 2020-as adatfelvétele alapján ábrázolta a világ nemzeteinek értékválasztását e két pólus mentén. A WVS felméréseiben a válaszadóknak tizenegy nevelési érték közül kell kiválasztaniuk az öt legfontosabbat, melyek elsajátítását kívánatosnak tartják gyermekkorban. A listát a felsorolás sorrendjében közöljük: jó modor; önállóság⁷; szorgalom; felelősségérzet; képzelőerő, fantázia; mások tisztelete, tolerancia mások iránt; takarékoság; elszántság, állhatatosság; vallásos hit; önzetlenség; engedelmisség.

A közép- és kelet-európai országok egy független egyenes, az engedelmisség nagyjából 20%-os említése mentén szóródnak. A statisztika szerint az általunk

vizsgált régióban átlagosan minden negyedik-ötödik válaszadó tartja fontosnak az engedelmisségre nevelést. A függetlenség említésénél már jóval nagyobb különbségek adódtak. Általánosságban elmondható, hogy a régió minden országában jobban preferálják a függetlenséget, mint az engedelmisséget, mégis előbbi preferálásának szintjében jól elkülöníthető két országcsoport. A függetlenséget kiugróan nagyra tartó (75% körüli érték) országok csoportjába sorolható Magyarország, Litvánia, Szlovénia, Csehország és Szlovákia. A függetlenséget kevésbé hangsúlyozó országok között Horvátországot, Lengyelországot, Romániát, Bulgáriát és Észtországot találjuk.

Mások erre jutottak az engedelmisség egyéni szintű vizsgálatakor

■ A leíró statisztikák mellett számos tanulmány foglalkozik az engedelmisség vagy a függetlenség preferálására ható tényezőkkel, pontosabban azzal, milyen demográfiai és attitűdjellegű ismérvekkel állnak kapcsolatban a nevelési értékek. A longitudinális kutatásokból kiderül, hogy az elmúlt ötven évben szinte mindenhol felértékelődött a függetlenség értéke, miközben egyre kevesebben tartják fontosnak az engedelmisséget.⁸

Az engedelmisségre nevelést a kutatók a tekintélyelvű, autoriter személyiség-típus egyik markerének tartják. A tekintélyelvű gondolkodás erősebb a tradicionális párkapcsolatban, házasságban élők körében, így közöttük az engedelmisség is fontos nevelési érték.⁹ Berkers és Sieben vizsgálata¹⁰ is megerősíti, hogy az etikai irányultság befolyásolja az értékválasztást. Elemzésük alapján az erkölcsi relativizmus szintje magyarázatot ad a vallásosak és a nem vallásosak gyermeknevelési értékrendjének különbözőségére, viszont nem magyarázza a vallásilag bizonytalanok attitűdjét. A tekintélyelvűség és az erkölcsi szemlélet kétségekívül összefügg az iskolai végzettséggel is, mely fontos háttérváltozó. Egy huszonnégy európai országra terjedő vizsgálat¹¹ alapján kijelenthető, hogy a magasabb iskolai végzettséggel rendelkezők jobban preferálják a függetlenséget és kevésbé az engedelmisséget az alacsonyabb végzettségűekhez képest. A nevelési értékek és az iskolai végzettség vizsgálatában a kutatók más térségekben¹² is hasonló eredményre jutottak.

A vallás is sokféleképpen hat a nevelési attitűdökre. A szülők tisztelete és az irántuk való engedelmisség kiolvasható a Biblia szövegéből. Ellison és Sherkat elméleti kutatása¹³ szerint, akit e mentén neveltek, az felnőttként is fontosnak tartja az engedelmisséget. Alwin¹⁴ ugyanakkor arra is felhívja a figyelmet, hogy vallási felekezeten belül nagyobb átrendeződés fedezhető fel a gyermeknevelési attitűdben, mint felekezetek között. Egy Hollandiára vonatkozó elemzés szerint nem annyira a felekezetiiség, mint a hit tárgya meghatározó. Azok, akik egy személyes Isten létezésében hisznek, kevésbé tartják fontosnak a függetlenséget.¹⁵ A szerzőpáros későbbi tanulmányában arra is felhívja a figyelmet, hogy a vallásos országokban élő nem vallásosak is fontosabbnak tartják az engedelmisséget, szemben a szekularizált országban élő vallástalanokkal. Így tehát nem csupán az egyén vallásossága, hanem a társadalmi közeg, a társadalmi elvárások is hatást gyakorolnak a nevelési attitűdre.¹⁶

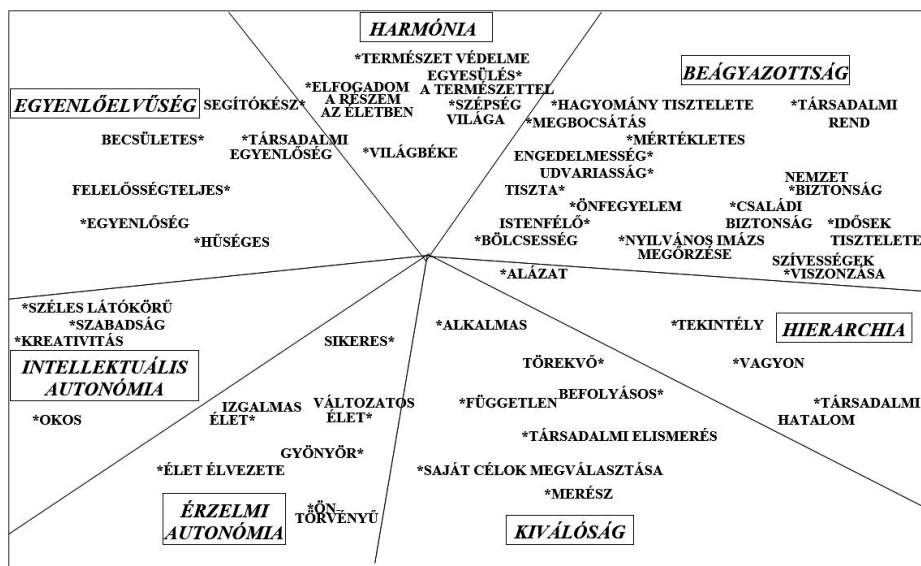
Magyarország vonatkozásában erőteljes tendencia a függetlenség felülértékelése az engedelmisséggel szemben. Még a magukat vallásosnak tartó magyarok értékrendje is modern racionalitást tükröz: többre tartják az önállóságot, mint vallásos hitet vagy az engedelmisséget. Mindemellett hazánkban is igaz, mint

világszerte, hogy a vallásosak a nem vallásosakhoz képest fontosabbnak ítélik meg mind a vallásos hitet, mind az engedelmisséget.¹⁷ Gereben és Nagy¹⁸ egy érdekes regionális eltérésre is felhívja a figyelmet. Elemzésük alapján a kelet-magyarországi régió (Hajdú-Bihar, Szabolcs-Szatmár-Bereg, Békés megye) értékvilágában erőteljesebben megjelenik a fegyelmhez, engedelmisség, a kemény munka elvárása. Ezzel szemben Nyugat-Magyarország (Győr-Moson-Sopron, Vas, Veszprém és Zala megye) értékvilágára jobban jellemző a szabadság és a tolerancia.

Engedelmisség nemzeti léptékben: kulturális sajátosságok

Makroszinten – etnikai közösségre, régióra vagy országra vetítve – általában az egyéni közvélemény-kutatási adatok összesítéséből jutunk. Megnézzük ezer ember választát, hogy az egyes nevelési értékeket miként preferálták, és az adatokat (többszöri) átlag szerint aggregálva megállapítjuk, hogy az engedelmisség csak minden ötödik magyarnak fontos (EVS 2017 tanulsága). Schwartz mégis azt állítja, hogy bár a statisztikai módszer valóban ez a kultúrák értékelemzésére, mégsem állíthatjuk, hogy a kulturális értékek teljesen azonosak az egyéni értékekkel, s hogy csupán annak felnagyított másai volnának. Az izraeli szociálpszichológus a különbségeket felfedezve külön elméletet alkotott a kulturális értékekre nézve.

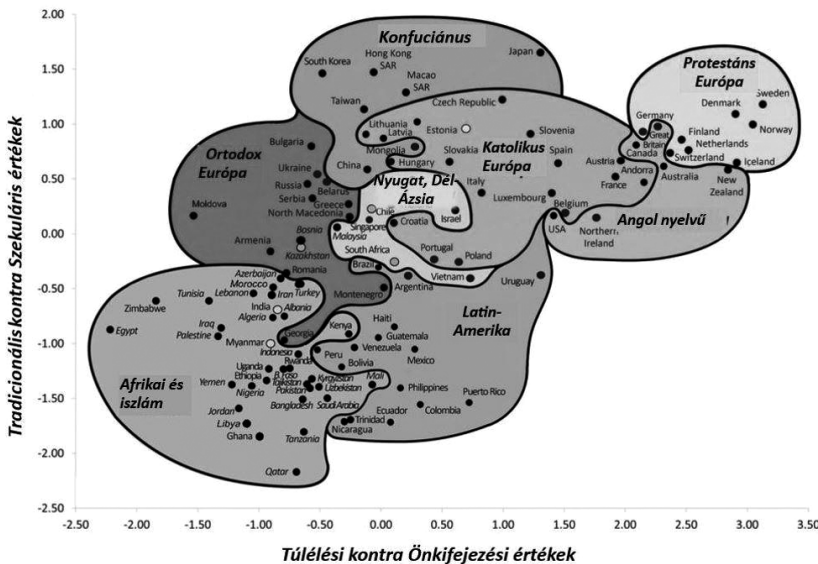
A tíz individuális érték kategóriából (1. ábra) Schwartz és kutatócsoportja hét kulturális érték csoportot vezetett le. A 2. ábrán nem csupán az érték kategóriák, hanem az egyes kategóriákat alkotó értékek is megtalálhatóak. Az ábrán az értékek helye is meghatározó: az egymáshoz közelebbi értékek között erőteljesebb együtt járást fedeztek fel a kutatók. A biztonság, tradíció és konformitás egyéni értékei makroszinten a beágyazottság kulturális értékében összpontosulnak. Ebben a kategóriában találjuk az engedelmisség értékét is.



2. ábra. Kulturális érték kategóriák Schwartz elméletében. Forrás: Schwartz (2011) 4. ábra¹⁹

A kulturális és individuális értékek különbözőségére Schwartz számunkra két kiemelkedően fontos példát hoz. A megbocsátás egyéni szinten a jóindulat értékkategóriájához tartozik, a hozzá közel álló fogalmak a segítőkészség és a becsületesség. Egyénileg ugyanis az motiválja a megbocsátást, hogy inkább elfogadjuk, mintsem hibáztatjuk a körülöttünk élőket. Schwartz szerint azonban kulturális szinten a megbocsátás a beágyazottság értéke, amely legközelebb a hagyománytisztelőthez, az engedelmességhez és a mérsékelt viselkedéshez áll. Kulturális előírásként a megbocsátás hozzájárul a csoportszolidaritás megőrzéséhez és a konfliktusok elkerüléséhez, így más motiváció társítható hozzá, mint egyénileg.

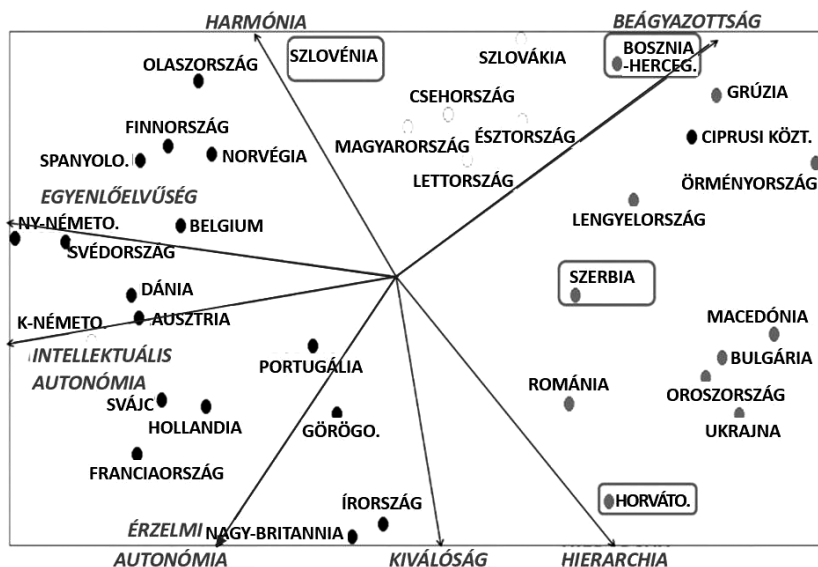
Az alázat értéktérképeken való elhelyezkedése is sokatmondó számunkra. Aki egyénileg alázatos életet él, annak értékei többnyire a szerénységgel, az önfelegeléssel és más konformitáselemekkel, így az engedelmességgel társulnak. Mindez távol áll a hatalom, a gazdagság vagy a tekintély értékeitől. Azonban amikor társadalmi, kulturális előírásként találkozunk az alázattal, akkor az a hierarchikus szerepek fenntartását támogatja. A hatékony hierarchiák ugyanis megkövetelik, hogy az emberek hatalmat gyakoroljanak az alattuk lévők felett, ugyanakkor alázatot is tanúsítsanak a felettük állókkal szemben. Ha tehát az engedelmesség nem egyénileg választott érték, hanem a hatalomtól származó társadalmi elvárás, melyhez ráadásul a tekintélyben levők despotikus viselkedése társul, úgy ténylegesen felmerülhet, hogy egyfajta birkatermészettel azonosítsuk az engedelmességet. Visszakanyarodva a Révai meghatározásához, ebben az esetben továbbra is szerencsésebbnek tartom a „szolgalelkű” kifejezés használatát.



3. ábra. Inglehart és Welzel kulturális térképe.

Forrás: <https://www.worldvaluessurvey.org/images/Map2023NEW.png>

Hogy mely európai országok mely kulturális értékeket preferálják leginkább, azt a 3. ábráról olvashatjuk le. Láthatjuk, hogy hasonlóan Inglehart és Welzel értéktérképéhez (3. ábra), Schwartz térképén (4. ábra) is megjelennek a tipikusan



4. ábra. Schwartz európai értéktérképe. Forrás: Schwartz (2013)²⁰

elkülönülő országcsoportok. A „protestáns Európa” halmazába tartozók jórészt az egyenlőelvűséget és az intellektuális autonómiát preferálják. Az „ortodox Európa” kultúrái az előzőektől szinte legtávolabb eső értékeként a hierarchiát és beágyazottságot hangsúlyozzák. Szintén mindkét térképen jól elkülöníthetőek az angol nyelvterületű országok, melyek a kiválóságra való törekvésben mutatják meg függetlenségüket. Inglehart és Welzel ábráján azonban egy nagy masszába tagozódik számos európai ország, melyek domináns vallási felekezetük révén a „katolikus Európa” megnevezést kapták. Schwartz térképéről azonban jól látható, mennyire eltér egymástól például a mediterrán kultúrák és a közép-európai országok értékválasztása. Amíg Portugália és Franciaország, az ortodox kultúrák kakukktojásaként Görögországgal karöltve, inkább az érzelmi autonómiát hangsúlyozzák, addig a visegrádi országok és a balti államok főként a harmónia és a beágyazottság értékei mellett elkötelezettek.

Közép- és Kelet-Európára fókuszálva érdekes módon a vallásosabb, felekezeti-leg homogén országok szinte egytől egyig a beágyazottság és hierarchia értéken-gyelyén helyezkednek el. Eközben a régió kevésbé vallásos, felekezeti-heterogé-nebb országai a beágyazottság és harmónia érték kategóriájában jelennek meg.

Engedelmesség Közép- és Kelet-Európában

■ Láhattuk, hogy a kontinens más országaihoz képest Közép- és Kelet-Európában erőteljesebb a konformitás és biztonság iránti igény, melyhez Schwartz elmélete alapján az engedelmesség értéke is szorosan kapcsolódik. Statisztikai elemzésemben azt vizsgáltam, hogy a régiókban mely értékekhez kapcsolódik leginkább az engedelmesség preferálása. Az elemzés adatbázisát a European Values Study legfrissebb adatbázisából nyertem, melynek adatfelvételére 2017 júniusa és 2021 októbere között került sor. A vizsgált országok kiválasztásánál egy széles Közép- és Kelet-Európa felfogást alkalmaztam, valamennyi posztso-

cialista ország bekerült a mintába, Kelet-Németországot leszámítva. Ausztria viszont kontrollként szerepel a mintában, így összesen tizennyolc ország közvélemény-kutatási adatait elemeztem: Albánia, Ausztria, Bosznia és Hercegovina, Bulgária, Csehország, Észtország, Fehéroroszország, Horvátország, Lengyelország, Lettország, Litvánia, Magyarország, Montenegró, Románia, Szerbia, Szlovákia, Szlovénia, Ukrajna.

Elsőként az egyes nemzetek lakossági mintáját országszinten aggregáltam, így egy tizennyolc soros táblázatot kaptam. A nemzeti kultúra jellegzetességeit Geert Hofstede hatdimenziós modelljével²¹ ragadtam meg, ezt vettem össze az engedelmesség és ellenpólusaként a függetlenség preferálásával. A vizsgált régióban a függetlenség nevelési értéke Hofstede dimenziói közül kettővel, a hatalmi távolsággal és az individualizmussal szignifikánsan korrelál. A hatalmi távolság mutató a nemzeten belül érzékelt hierarchizáltságot jeleníti meg, azt, hogy a társadalom miként kezeli az egyenlőtlenségeket. A magasabb pontszámmal leírt országokban nagyobb a hatalmi távolság, nehezebb az alsóbb rétegek társadalmi érvényesülése. Közép- és Kelet-Európában a kevésbé hierarchizált társadalmakban jobban érvényesül a függetlenség nevelési értéke, mint a magas indexű országokban (Pearson: -0,509, szig.: 0,031). A vizsgálat ezen része a szakirodalomból is ismert összefüggéseket megerősítette.

Az individualista-kollektivisták társadalmi berendezkedés mind az engedelmesség, mind a függetlenség preferálására hatást gyakorol, utóbbira szignifikáns mértékben (Pearson: 0,582, szig.: 0,011). Az individualistább országok jellemzően az átlagnál többre tartják a függetlenséget, és kevésbé értékelik az engedelmisséget. Érdekes módon Berkers és Sieben (2020) a European Values Study eggyel korábbi, 2010-es adathullámán, szélesebb európai adatbázison vizsgált kutatásában nem talált szignifikáns összefüggést az individualizmus-kollektívizmus és a függetlenség preferálása között, jelen elemzésben Közép- és Kelet-Európára nézve mégis bizonyítható a kapcsolat.

Még érdekesebb, hogy az engedelmességre nevelés fontossága egyedül a bizonytalanságkerülés nemzeti dimenziójával mutat szignifikáns korrelációt (Pearson: 0,511, szig.: 0,030). Az összefüggés szerint minél inkább jellemző egy országra a biztonságvágy, annál inkább felértékelődik az engedelmesség. A nagyon magas bizonytalanságkerülési indexszel leírt országok, így például Szerbia (92) és Fehéroroszország (95) jóval átlagon felül értékelték az engedelmisség fontosságát. Nemzeti szinten tehát az engedelmisség nem is annyira a tekintélyközpontúsággal (hatalmi távolság), hanem elsődlegesen a biztonság keresésével áll összefüggésben. Ez az eredmény összhangban van Schwartz értéktérképével, ahol közeli szomszédságban áll a nemzeti biztonság és az engedelmisség, míg a tekintélytiszteltet értéke távolabbi régióban található.

A makroszintű, országsoros adatok vizsgálatát követően a teljes régió individuális válaszait is elemeztem, aminek során kitértem a korábban ismertetett tanulmányok eredményeinek ellenőrzésére is.

A vallási mutatók meglepő módon gyengén vagy egyáltalán nem befolyásolják régiókban az engedelmisség említését. A legerősebb, de még mindig gyenge (Phi: 0,069, sig.:0,00) összefüggést a vallásosság típusa mutatta az engedelmisséggel. Míg az önmagukat nem hívóként meghatározóknál nem látható szignifikáns kapcsolat, addig a személyes Isten létezésében hívók az átlagnál nagyobb mértékben, míg a spirituális erő létezésében hívók átlag alatt említették az engedelmisséget. Ez az eredmény a vizsgált régióban is igazolja Berkers és Sieben²² megállapítását,

miszerint a személyes Isten létezésében hívők fontosabbnak tartják az engedelmisséget, mint a nem vallásosak vagy a bizonytalanok.

Az iskolázottság Közép- és Kelet-Európában is hatást gyakorol a nevelési értékek választására. Az alacsonyabb végzettségűek átlag felett, míg a magasabb végzettségűek átlag alatt értékelték az engedelmisség fontosságát (Phi: 0,092, sig.: 0,00). A függetlenség választásánál még markánsabban megjelenik az iskolázottság hatása: minél tanultabb valaki, annál fontosabbnak tartja a függetlenségre nevelést (Phi: 0,146, sig.: 0,00). Nagyon gyenge kapcsolatot találtam a párkapcsolati státusz és az engedelmisség említése között. Az elváltak és a regisztrált élettársi viszonyban élők kevesebben, az özvegyek átlagnál többen tartották fontosnak ezt az értéket. Az életkor emelkedése és az engedelmisség priorizálása között nem találtam szignifikáns összefüggést. A válaszadók területi hovatartozása (ország) befolyásolja a nevelési érték kiválasztását (Phi: 0,197, sig.: 0,00), ahogy az előző, makroösszefüggéseket bemutató fejezetben is jól látszott. Összességében tehát az adott ország kultúráján múlik nagyban az engedelmisség preferálása, kevésbé az egyén demográfiai vagy egyéb jellemzőin.

Az engedelmisség választása és a posztmaterialista index között gyenge, szignifikáns kapcsolat fedezhető fel (Phi: 0,100, sig.: 0,00). Csehország vonatkozásában ez az összefüggés erőteljesebb (Phi: 0,232, sig.: 0,00), míg Bulgáriában, Fehéroroszországban, Lettországbán, Szlovákiában nincs szignifikáns hatással az értékrend. Az index itemjeivel való kapcsolatot vizsgálva, egyértelműen a materialistának nevezett állításoknál dominál az engedelmisséget említők részaránya. Azok közül, akiknek fontos az engedelmisség, többen említették ugyanis a rendfenntartás és az infláció elleni törekvést a nemzet legfontosabb céljai között, mint akik a függetlenséget preferálják az engedelmisséggel szemben. A rendfenntartás és a gazdasági stabilitás igénye ugyanakkor azt jelzi számomra, hogy az engedelmisséget választók valójában a biztonságot keresik. Ezt láthattuk makroszinten is, ahol egyedül a bizonytalanságkerülés hofstede-i dimenziójával állt szignifikáns kapcsolatban az engedelmisség.

Fontos kérdés, hogy Közép- és Kelet-Európában valóban tekintélyelvű gondolkodást fejez-e ki az engedelmisség fontosnak tartása, mint ahogy az a nemzetközi szociológiai irodalomban gyakran megjelenik. Az autoriter beállítódást az EVS kérdőívekben direkt módon az alábbi kérdés méri: „Itt van két olyan változás, amelyek talán a közeljövőben bekövetkezhetnek életvitelünkben. Kérem, mondja meg mindegyikről, hogyha bekövetkezne, akkor az jó vagy rossz, vagy mindegy lenne az Ön számára! – A tekintélytisztelet erősödése”. Ennek kapcsolatát az engedelmisség preferálásával kereszt tábla-elemzéssel vizsgáltam. Az engedelmisséget fontosnak tartók ugyan egy hajszálnnyival (4,5 százalékponttal) többen válaszolták, hogy jó lenne ez a fajta társadalmi változás, de a két változó statisztikai kapcsolata nagyon gyenge (Phi: 0,039, szig.: 0,00). A politikai vezetőkhöz fűződő viszony már egy lehetőséggel erősebb kapcsolatot mutat az engedelmisség preferálásával. Akik említették az engedelmisséget, azok fontosabbnak tartják a demokráciák működésében a politikai vezetőknek való engedelmisséget is, mint akik nem említették ezt az értéket (Eta: 0,084, szig.: 0,00). Az autoriter politikai kormányzás és a gyermeknevelési értékek között is találunk kapcsolatot. Azt az állítást, hogy „Van egy erőskezű vezető, akinek nem kell törődnie az országgyűléssel és a választásokkal” jobbnak tartják azok, akik az engedelmisséget is említették, mint azok, akik nem (Eta: 0,093, szig.: 0,00). Sta-

tisztikailag kimutatható kapcsolat van tehát az engedelmesség preferálása és az autoriter gondolkodás között, de nem ez az összefüggés a legerőteljesebb.

Összességében az látszik, hogy régióinkban az Inglehart–Welzel-kultúraanalízis alapján inkább a tradicionális értékrendű (szemben a szekuláris-racionálissal) és a túlélési értékeket (szemben az önkifejezési értékekkel) preferáló egyének tartják fontosnak az engedelmességet. Az Inglehart–Welzel-változószt minden változó-jával kapcsolatot mutatott az engedelmesség említése. A legerősebb, de még mindig gyenge kapcsolatot a homoszexualitás igazolhatósága mutatja: akik számára fontos érték az engedelmesség, ők kevésbé (soha nem) tartják elfogadhatónak a homoszexuális kapcsolatokat (Eta: 0,112, szig.: 0,00). Azonos irányú, valamivel gyengébb kapcsolat látható az abortusz elutasításával is (Eta: 0,093, szig.: 0,00). Individuális szinten tehát inkább a tradicionális és materialista gondolkodáshoz kapcsolódik az engedelmesség fontosnak tartása.

Összegzés

■ A fenti elemzés alapján az engedelmesség fontosnak tartása erőteljesebben függ a nemzeti kultúrától, az azzal való azonosulástól, mintsem egyéni demográfiai vagy egyéb tényezőktől. Szorosabb statisztikai kapcsolat igazolható ugyanis makroszinten az értékek és az engedelmesség kapcsolatában, mint mikroszinten. Ez alátámasztja a nemzeti kultúra egyénileg is meghatározó voltát. Közép- és Kelet-Európában az engedelmesség mint kulturális érték nem a hierarchizáltsággal (hatalmi távolság), hanem a bizonytalanság kerülésével hozható összefüggésbe.

Az individuális értékelemzést tekintve azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az engedelmesség mint gyereknevelési érték preferálása ugyan gyenge, de szignifikáns kapcsolatot mutat az ingleharti értelemben vett tradicionalista és túlélés dimenzió értékeivel, míg negatív összefüggésbe hozható a szekuláris és önkifejezési értékekkel. Egyéni szinten látható kapcsolat a gyermekkori engedelmesség igénye és a felnőttkori tekintélytisztelet között, azonban erőteljesebb az adott társadalom biztonság iránti igénye (országhoz való tartozás, posztmaterialista index) és az engedelmesség preferálásának viszonya. Mindezek fényében azt a tanulságot szűrhetjük le, hogy Közép- és Kelet-Európában nem annyira az autoriter beállítottsággal, hanem elsősorban a bizonytalanságkerüléssel, a nemzetsbiztonság vágyával és a nemzeti értékek megőrzésének igényével áll kapcsolatban az engedelmesség értékválasztása.

■ JEGYZETEK

1. S. H. Schwartz: *Basic human values: Their content and structure across countries*. In: A. Tamayo – J. B. Porto (eds.): *Valores e Comportamento nas Organizações*. Vozes, Petrópolis, Brazil, 2005. 21–55.
2. Révai Nagy Lexikona, 1912-es kiadás. VI. 502–503.
3. S. H. Schwartz: *An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values*. Online Readings in Psychology and Culture 2012. 2 (1). DOI: <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1116>
4. Grünhut Zoltán – Bodor Ákos – Pirmajer Attila: *A bizalom és az alapvető emberi értékek összefüggése*. Replika 2019. 113. 45–60. 49. DOI: 10.32564/113.4
5. S. H. Schwartz – Lilach Sagiv: *Identifying Culture Specifics in the Content and Structure of Values*. Journal of Cross-Cultural Psychology 1995. 26. 92–116.
6. A. Sundell: *Which Values Children Should Be Encouraged to Learn, By Country*. <https://www.visualcapitalist.com/cp/which-values-children-should-learn-by-country>

7. Az angol eredetiben használt „independence” kifejezés elsődlegesen függetlenséget, szabadságot jelöl, a magyar kérdőívbe mégis az önállóság kifejezés került. Jelen dolgozatban szerencsésebbnek tartom a függetlenség kifejezés használatát az engedelmességgel szembeállítva, hiszen az engedelmisség lehet autonóm, önálló magatartás (így nem ellentét az önállósággal), mégis van benne egy függő viszony.
8. D. F. Alwin: *Trends in parents' socialisation values: Detroit, 1958–1983*. American Journal of Sociology 1984. 90 (2). 359–382.
9. P. Zulehner: *Verbundung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus, Religion im Leben der Menschen 1970–2010*. Schwabenverlag, Ostfildern, 2011.
10. E. Berkens – I. Sieben: The atheistic factor? Explaining the link between atheistic beliefs and child-rearing values in 30 countries in Europe. *European Societies* 2020. 22 (1). 4–25.
11. M. Kalmijn – G. Kraaykamp: *Social stratification and attitudes: A comparative analysis of the effects of class and education in Europe*. The British Journal of Sociology 2007. 58 (4). 547–576.
12. M. Deković – J. R. M. Gerris: *Parental reasoning complexity, social class and child-rearing behaviors*. Journal of Marriage and Family 1992. 54 (3). 675–685.; M. K. Kohn: *Class and Conformity. A Study in Values*. The Dorsey Press, Homewood, IL, 1969.; F. W. P. van der Slik – N. D. de Graaf – J. R. M. Gerris: *Conformity to parental rules: Asymmetric influences of father's and mother's levels of education*. European Sociological Review 2002. 18(4). 489–502.
13. C. G. Ellison – D. E. Sherkat: *Obedience and autonomy: Religion and parental values Reconsidered*. Journal for the Scientific Study of Religion 1993. 32 (4). 313–329.
14. D. F. Alwin: i. m.
15. L. Halman – I. Sieben: *Religion and parental values in a secularized country: Evidence from the Netherlands*. Social Compass 2014. 61 (1). 121–140.
16. L. Halman – I. Sieben: *Child-rearing values: The impact of intergenerational class mobility*. International Sociology 2017. 32 (3). 360–390.
17. Bognár Bulcsu: *Vezérkultusz és szekularizált hitek. Vallásosság, értékválasztás és politikai preferenciák Magyarországon*. Valóság 2022. 65 (9). 55–75.
18. F. Gereben – A. Nagy: *Korábbi és újabb adalékok Magyarország olvasás- és értéktérképéhez*. Jel-Kép 1991. 12 (3-4). 21–34.
19. S. H. Schwartz: *Values: Cultural and Individual*. In: F. J. R. van de Vijver – A. Chasiotis – S. M. Breugelmans (eds.): *Fundamental questions in cross-cultural psychology*. Cambridge University Press, Cambridge, 2011, 463–493.
20. S. H. Schwartz: *Cultural Values as Constraints and Facilitators of Socio-economic Change*. Powerpoint presentation for the lecture at the Higher School of Economics, Moscow. <https://www.hse.ru/en/ma/socpsy/news/100399092.html>
21. Hofstede nemzeti kulturális modellje az alábbi hat dimenziót számolja országszinten: hatalmi távolság, individualizmus és kollektívizmus, maszkulinitás és femininitás, bizonytalanságkezelés, hosszú vagy rövid távú orientáció, engedelkeny vagy korlátozó szemlélet. Forrás: <https://www.hofstede-insights.com/country-comparison>.
22. Berkens, E. – Sieben, I.: i. m.

BAUER BÉLA – DÉRI ANDRÁS

SZABÁLYKÖVETÉS ÉS KÖZLEKEDÉSBIZTONSÁGI KULTÚRA

elméletek és empíria tükrében



Bevezető gondolatok, értelmezési keretek

■ Tanulmányunk célja, hogy bemutassuk és – részben – értelmezzük, hogy milyen folyamaton, változásokon ment át az elmúlt évtizedben, évtizedekben a közlekedési kultúra, illetve annak szakmai és társadalmi megítélése Európában, illetve Magyarországon. Elemzésünkben először az általános fogalmi kereteket ismertetjük, majd a közlekedésbiztonság néhány elméleti aspektusát mutatjuk be, elsősorban nemzetközi szakirodalom és kutatási eredmények alapján. Tanulmányunk második felében a Közlekedéstudományi Intézet 2019 és 2021 közötti kutatási eredményeinek releváns elemeit ismertetjük, elsősorban a szabálykövetéssel és közlekedésbiztonsággal kapcsolatos attitűdökre vonatkozóan, de a Covid-pandémia idején felvett kutatások néhány vonatkozó eredményével azt is felvillantjuk, hogy milyen specifikus értelmezési kereteket adhat a közlekedés biztonságához egy váratlan külsődleges sokk.

Tanulmányunkkal igyekszünk azt az űrt át-
hidalni, amely a közlekedésbiztonsággal (és tá-
gabb értelemben normakövetéssel) kapcsolatos
elméleti megközelítések és a közlekedési szoká-
sokra és attitűdökre vonatkozó kutatási eredmé-
nyek között fennállhat, és erős elméleti értel-
mezési kereteket kínálunk a közlekedésre vo-
natkozó adatok kontextusba helyezésére, vala-
mint a tanulmány elméleti részében különös
hangsúlyt fektetünk a közlekedésbiztonságra

**„...a magyarok kéthar-
mada úgy gondolja,
hogy ő ugyan tisztessé-
ges, de a többiek nem.”**

való szocializáció kérdésének, ami kulcsszerepet játszik a biztonságos közlekedés előmozdításában. Ebből következően a közlekedés biztonsága és kultúrájának jelentősége véleményünk szerint abban rejlik, hogy a létező szabályok milyen mértékben tükrözik az adott társadalom elvárásait a törvények, szabályok ismerete és annak betartásának tekintetében.

A közlekedésbiztonsági kultúra fogalma és szemlélete

■ Tanulmányunk első részében szakirodalmi áttekintéssel a közlekedési szabályok, szabálykövetéssel kapcsolatos kontextuális ismeretek felvázolását célozzuk meg. Ehhez a legjobb keretet a közlekedésbiztonsági kultúra fogalma adhatja meg, amelyről Holló Péter írt.¹ Holló a közlekedési kultúra fogalmával (amely elsősorban interperszonális jellegű udvariassági és biztonsági jelentéssel bír) állítja szembe a közlekedésbiztonsági kultúrát, amely „már kifejezetten a közlekedésbiztonságot tekinti a legfontosabb szempontnak”.² A közlekedésbiztonsági kultúra fogalmának nincsen általánosan elfogadott definíciója, azonban a legtöbb megközelítés magában foglalja az értékek és attitűdök kérdését,³ amelyekről fontos látni, hogy nem általános jellegűek, éppen ellenkezőleg: mélyen gyökereznek az emberi közösségek hagyományaiban és normarendszerében, így a fogalom tartalmának megértéséhez figyelembe kell venni a kulturális sokféleséget és a technológiai változásokat is. A keretrendszer relevanciáját és fontosságát a változó társadalmi környezet, a társadalmak monokulturális jellegének oldódása adja, amely (s ezt már mi tesszük hozzá) a globális médiakultúrával, az internet elterjedésével és a hálózatosodással is összefügg. Fontos azonban jelezni, hogy a környezet, amiben a legtöbb közlekedési szabály született, nem pusztán a technológiai fejlődés miatt változott (fontos kérdéseket vetnek fel az újonnan elterjedő közlekedési eszközök, pl. az e-roller, illetve az e-kerékpár, valamint az önvezető autók is), hanem az ebből fakadó társadalmi reakciók és az erre reflektáló társadalmi változások is hatással lehetnek a folyamatra. Holló Péter így írja le a fogalom jelentését: „Ward és társai (2015) szerint a következőképp [definiálható a fogalom]: »a közlekedőkre és döntéshozókra jellemző, olyan értékek és hiedelmek összessége, amely úgy befolyásolja döntéseiket, hogy ennek eredményeképp javul a közúti közlekedés biztonsága«. Nagyon fontos szerepet játszik a közlekedési magatartás alakulásában az érzékelés. [...] A többi közlekedő általunk érzékelt magatartása hatást gyakorol saját magatartásunkra.”⁴

Nævestad és mtsai ehhez képest elsősorban a közlekedők normáit és viselkedésformáit emeli ki, amikor a fogalmat egy-egy közösség tagjai által osztott értékeként és attitűdökként definiálják, „amelyek jelzik, hogy mi a fontos (pl. biztonság, mobilitás, tisztelet, udvariasság)”, és olyan közös normákként, „amelyek bizonyos közlekedésbiztonsági magatartásformákat írnak elő”, s így a közlekedésbiztonsági kultúra részei a közösen osztott viselkedésminták és a mások viselkedésével kapcsolatos elvárások.⁵ Véleményünk szerint érdemes a megközelítéseket együttesen értelmezni, és fontos kiemelni a (szak)politikai aktorok szerepét és a közlekedési infrastruktúrával és szereplőkkel kapcsolatos percepciót, emellett azonban hangsúlyozni érdemes a normák közösség által osztott jellegét is.

A közlekedésbiztonság kultúrafüggő jellegét egy 2022-es tanulmány is problematizálta. Ven der Berghe⁶ egyebek mellett azt állapította meg, hogy a magasabb fokú individualizmussal jellemezhető országok általában jobb közúti biztonsági teljesítményt nyújtanak, mint a kollektivistábbak. Az elemzés szerint

emellett a nemek közötti egyenlőség magasabb szintjével rendelkező országok általában jobb közúti biztonsági eredményekkel rendelkeznek. A közúti közlekedésbiztonsági intézkedések támogatottsága szintén kultúránként változó, például a sebességmérő kamerák általában elfogadottabbak a magasabb individualizmussal jellemezhető országokban. A különböző kultúrák tehát eltérő módon viszonyulhatnak a közlekedésbiztonság javítását célzó bizonyos típusú intézkedésekhez, ami hatással lehet ezen intézkedések hatékonyságára.

Összességében látható, hogy egyre nagyobb hangsúly helyeződik az értékek és attitűdök szerepére a közlekedésben, s ezen attitűdök alakulása (és befolyásolása) nem magától értetődő, ehhez az eltérő társadalmi normák jellegzetességeit is ismerni kell.

A közúti közlekedés szabályai, valamint a felelős és tudatos, jogkövető közlekedés közötti kapcsolat vizsgálata

A szocializáció szerepe a közlekedésbiztonsági kultúra javításában

■ A közlekedési szabályok betartásának kérdését érdemes tágabb szociológiai keretek között értelmezni. Ehhez kiindulópontként a szabályok, normák elsajátításának aspektusát szükséges megérteni, amely a szocializáció keretei között értelmezhető.⁷

A szocializáció egy még aszociális ember egyéniségének „szociálissá alakítását” jelenti oly módon, hogy megtaníttuk neki 1. az érzékelés, 2. a gondolkodás és 3. a cselekvés módjait azzal a szándékkal, hogy az így elsajátított viselkedési készségek, a kultúra által determinált viselkedési szabályok (pl. az írott vagy akár íratlan közlekedési szabályok), azaz a normák és értékek megszilárduljanak, végül pedig a gondolkodása részévé váljanak, tehát internalizálja/interiorizálja, belsővé, magáévá tegye azokat.

Az internalizáció révén elsajátított társadalmi szabályok a társadalom összetartását, együttműködését segítik. Minél sikeresebb ez a fajta „bensővé tétel”, az egyén várhatóan annál kevésbé fogja megszegni az őt körülvevő társadalom által felállított szabályokat, így a szankció eszközéhez is ritkábban kell folyamodni vele szemben,⁸ illetve a közlekedés során is ritkábban kell balesetekkel számolni.

A normakövetésre ható motivációk többfélék lehetnek. Az egyik a *külső kényszer*: az egyén tart/fél a normaszegést követő társadalmi vagy törvényi szankcióktól (a fiatalok esetében a szülői, nevelői, tanári megrovástól), ezért elkerüli a deviáns viselkedést. Ennél jóval hatékonyabb, ha a társadalom tagjai külső nyomás nélkül, maguk is *értéknek* tekintik, azaz internalizálják, belső meggyőződésből is követésre érdemesnek ítélik a normákat, így kényszer nélkül is betartják a hozzájuk kapcsolódó viselkedési szabályokat. A társadalmakban az így internalizált meggyőzések rajzolhatják fel az *értékek* térképét, melyek „olyan kulturális alapelvek, amelyek kifejezik azt, hogy az adott társadalomban mit tartanak kívánatosnak és fontosnak, jónak vagy rossznak”.⁹

A közlekedési szocializáció izgalmas megközelítését tárja elénk Baslington,¹⁰ aki a gyerekek közlekedéssel kapcsolatos társas tanulási folyamatait vizsgálja. A közlekedési szocializáció (travel socialization) kiindulópontja egybeesik azazal, amit fent is jeleztünk: az utazás módjairól és szabályairól éppolyan folyamatok révén tanulunk, mint a kultúra egyéb elemeiről. Éppen ezért a társas kontextusra, a mindennapi élet közlekedési szokásokra gyakorolt hatásaira érdemes fókuszálni. A szocializációs ágensek háromféleképpen játszhatnak össze:

1. Szinergikusan: „az utazási módozatok és viselkedés otthon tanult ismereteit megerősítve”.

2. Ellentétesen: „az utazási módozatok és viselkedés otthon tanult ismereteinek ellentmondva”.

3. Megismertető jelleggel: „a tudás megismertetése vagy bővítése, amely megváltoztathatja az otthon elsajátított utazási szokásokat”.¹¹

A fentiek kapcsán fontos kiemelni, hogy miközben a szocializációs elméleteket igen gyakran a gyerekek és fiatalok vonatkozásában említjük, természetesen a társas tanulás aspektusa minden életszakaszban megjelenik, és egy-egy változó (vagy akár csak kevésbé ismert) közlekedési szabály az internalizálás révén válik szokásszerűen alkalmazhatóvá.

Baslington kutatásának egy nagyon érdekes tanulsága az időrezsimek¹² szempontjával függ össze. Az elfoglaltság, a sietség folyamatos tapasztalása minden bizonnyal jelentős hatással van a közlekedési szokásokra is, illetve annak tervezhetőségére.

A közlekedésbiztonság kontextusát vizsgálva tehát fontos a tágabb társadalmi környezetet is figyelembe venni. Baslington mindezt már a gyerekkori közlekedési szocializációra is rávetíti (azaz gyakran tapasztalat lehet a gyerekek a szülők nem teljes mértékű szabálykövetése, ha mindezt a sietség racionalizálja), azonban természetesen a felnőttek közlekedési szokásait is magyarázhatja.

Baslington ezek után az attitűdátvitel kérdéseire tér ki. Nem túl meglepő módon azt találta, hogy az autóval rendelkező háztartásokban élő gyermekek nagyobb valószínűséggel élvezik az autózást, mi azonban ezen szempont mentén ragadjuk meg az alkalmat, hogy a társadalmi nemek aspektusát is említsük, ugyanis a kockázatvállalási attitűdök jelentősen összefüggnek a maszkulinitások társadalmi strukturálódásával. Tudható, és az EU 2017-es tanulmánya is alátámasztja, hogy a gyorsajtás a férfiaknál elterjedtebb oka a baleseteknek, míg a túl korai cselekvés és a követési távolsággal kapcsolatos okok inkább a nőkre jellemző okok.¹³

A közlekedésbiztonság és a társadalmi nemek kapcsolatának megértésére tett egyik legjelentősebb kísérlet a genderszociológia kiemelkedő alakjához kapcsolódik. R. Connell és szerzőtársai¹⁴ egy Ausztráliában, Sydney-ben 1991 és 1994 között végzett kutatás eredményeit helyezik elméleti keretek közé. A szerzők felhívják a figyelmet, hogy „a paradox helyzetet, hogy a közúti balesetek statisztikáiban felismerték a nemek közötti jelentős különbségeket, de a politika és az oktatás nagy része figyelmen kívül hagyta ezeket, egyre komolyabb problémaként jelenik meg a közlekedésbiztonsági stratégiákkal kapcsolatban. [...] Nagyon gyakori, hogy a társadalmi nemi kategóriákat férfiak és nők rögzült, »természetes« különbségeiként maguktól értetődőnek tekintették, vagy pedig a társadalmi nemek szerinti viselkedést viszonylag felszínes okoknak tulajdonították (pl. az »attitűdök« biológiai nemektől függő különbségeihez).”¹⁵ Egy másik gyakori magyarázatípus a társadalmi nemi eltérések összekapcsolása a deviáns társadalmi csoportokkal, szubkulturákkal. A szerzők szerint még ezen megközelítések is csak akkor alkalmasak a baleseti statisztikák férfiféltete tényleges okainak megértésére, hogyha a férfiassággal kapcsolatos elvárások kialakulásának sajátos közösségi-társadalmi körülményeit is figyelembe vesszük. „A jelenlegi közlekedésbiztonsággal kapcsolatos párbeszédben az az elképzelés tűnik a gender szerepének legkorszerűbb kezelésére, hogy a társadalmi nemekről alkotott definíciók a kulturális kódokba ágyazottak, és a közlekedésben bomlanak

ki.”¹⁶ A szerzők a közlekedésbiztonsági oktatással kapcsolatban megjegyzik, hogy a fiúk és lányok külön célcsoportként kezelése jó eséllyel vezethet a társadalmi nem kategoriális megközelítéséhez. „A fiúk *ilyenek*, a lányok *olyanok*, és a tanterv ezek után az egyik vagy a másik feltételezett karaktere köré kerül kialakításra”,¹⁷ és így a gender szerinti különbségek látszólagos felismerése valójában csak rontaná a helyzetet, mert a férfiasság meglévő sztereotípiáit kényszerítené a gyermekekre a közlekedési szituációkkal kapcsolatban is. A közlekedéshez való, társadalmi nemektől függő viszonyulás megértéséhez kvalitatív jellegű vizsgálódásaik értelmezése során leírják, hogy már a gyerekkorú fiúk alkotta kortárscsoportok biciklizési szokásokkal kapcsolatos elképzelései is felvonultatják az „autókultúra” fő elemeit, „a versengést, szabadságot, férfiak közti bajtársiasságot, erőfitogtatást, technikai ügyességet és agilitást, sebességet és teljesítményt”.¹⁸ A gyorsajtás (noha számos specifikus oka lehet) alapvetően a maszkulinitásról alkotott domináns elképzelések által meghatározott szerepminták egyike. Az „autókultúra” fent idézett leírásának mindez nagymértékben megfeleltethető (gondoljunk csak a versengésre, az erőfitogtatásra és a sebesség szerepére vagy éppen a tipikus autóreklámokra), éppen ezért valószínűsíthető, hogy amit Walker, Connell és Butland a tanulmányukban elsősorban az ausztrál kontextussal kapcsolatban leírnak, az a hazai körülményekre is adaptálható. Fontos jelezni, hogy sok esetben a jelentésben a balesetek befolyásoló tényezői között említett alkoholos, illetve tágabb értelemben a különböző tudatmódosító szerek általi befolyásoltság állapotában bekövetkezett balesetek okainak is egyértelmű genderdimenziói vannak, a kortárscsoportok szerepét kiegészítve-erősítve. Beatrix Campbell a maszkulin autókultúra egyik általa jellegzetesnek vélt jelenségét kéjutazásnak (joyride) nevezi, amely során a vezetés kifejezetten élvezeti célú, és „a kéjutazó osztja azon mainstream fantáziákat, amelyek a tipikus gyorsajtót motiválják az autópályán, és a vezetést mint a veszéllyel való szembenézést határozzák meg”.¹⁹ „Természetesen ezek a fantáziák az autóhirdetéseken keresztül kapnak megerősítést, amelyek a veszélyt, a felelőtlenséget, az izgalmat és a tér feletti nemiesített (gendered) kontrollt ünneplik.”²⁰

Fontos megjegyezni, hogy a társadalmi nem különbségei nemcsak a fiatal sofőrökre hatnak. A maszkulinitással összekapcsolódó értékek az idős sofőrök vezetési magatartásában is eltérésekhez vezetnek. Husband²¹ megállapítja, hogy a nők szükségtelenül korai életkorban hagyják abba az autóvezetést, míg a férfiak hajlamosak később felhagyni a vezetéssel. Az autós, illetve a nemi szerepeket felépítő kultúrára való reflektálás esetükben feltehetőleg kevesebb rövid távú eredményhez vezetne, azonban érdemes az autóvezetéshez szükséges képességek korral összefüggő változásait a magas életkorban is vezetni kívánókkal tudatni.

A közlekedésbiztonsági kultúra, a közlekedési szocializáció szempontjából természetesen a szocializációs intézmények szerepe is kiemelhető. Baslington az iskolák szerepét vizsgálva azt találta, hogy nagyon is jelentős tényező a közlekedési kultúra elsajátításában az iskolai infrastruktúra, ahol a gyerekek mások (akár a tanárok) autóval való érkezését is tapasztalhatják. Ezt később a szerző is továbbgondolja a státuszmegjelenítések kérdésköre kapcsán, amelyek természetesen szintén fontos elemei a mainstream kultúrának. Ebből az az alapvető fontosságú következtetés adódik, hogy az egyének cselekedeteit „nem kellene a közlekedési móddal kapcsolatos »döntések« meghozatalának kifejeződéseként vagy racionális »választás« termékeként tekinteni”.²²

A fiatalok közlekedésbiztonságát illetően a hozzáférhető, Magyarországra vonatkozó statisztikák a 18–24 éves korosztály részletesebb vizsgálatát teszik lehetővé. Az EU-ban 2019-ben az összes halálozás 76%-a férfi volt. A 18–24 évesek körében azonban nincs jelentős különbség a halálesetek megoszlásában, sem az EU-ban, sem Magyarországon a fő átlaghoz képest. A EU-ban a 18–24 éves áldozatok 81% volt fiú, Magyarországon ez az arány valamivel alacsonyabb, 74%-os. A Magyarországon elhunyt 18–24 évesek többsége (66%) autóban ült, 15%-uk volt gyalogos. A gyalogos halálesetek aránya csak Lettországból volt magasabb a magyar helyzetnél, ami fontos kérdéseket vet fel a fiatalok gyalogos közlekedésbiztonsága szempontjából.²³

Normakövetés és jogkövetés a közlekedésbiztonság optikájában

Normakövetés, jogkövetés

■ A szabálykövető magatartás másik lehetséges általános szociológiai megközelítése a társadalmi értékek szempontja, a normakövetés és jogkövetés vizsgálata.

A normakövetési, jogkövetési attitűd mérésére irányuló általános kutatások eredményei vegyes képet mutatnak. Egyrészt az egyének jelentős része elítéli a normaszegést, európai összehasonlításban viszont megengedőbbek a más országokban mértékhez képest. A hazai kutatások eredményei egy másik fajta kettősségre is rámutatnak. Ezt Tóth István György egyszerűen így fogalmazta meg: „a magyarok kétharmada (joggal vagy jogtalanul, nem tudjuk pontosan) úgy gondolja, hogy ő ugyan tisztességes, de a többiek nem”.²⁴ Arról is említést tesz tanulmányában, hogy ez a magas fokú bizalmatlanság feszültségekhez vezethet a társadalomban. „Azt feltételezhetjük, hogy amikor egy adott norma mint viselkedési előírás széles körben elfogadott, de a társadalom tagjai úgy tartják, hogy magának a normának a betartása nem általános, az nagymérvű frusztrációhoz vezethet.”²⁵

A bizalomhiány, a normaszegés és a jogkövetés szorosan kapcsolódik egymáshoz. Boda Zsolt az alacsony jogkövetési hajlandóságról a következőt írja: „vannak, akik a magyar jog vonatkozásában is legitimitáshiányról, bizalmi problémákról beszélnek, amelyek fő okát – a történelmi hagyományok és politikai kulturális adottságok mellett – a normatív is kifogásolható és hatékonysági problémákat egyaránt felvető állami működésben látják”.²⁶ Az idézett szöveg Sajó András 1980-ban írott munkájára is hivatkozik. Az intézményi bizalom alacsony szintje mellett a Kádár-korszakban kimutatható kettős tudatról ír, ami a magyar társadalmat jellemezte, és ami azt a jelenséget takarja, miszerint az egyén a normaszegést ugyan elítéli, de vállalja a normák megszegését mint elkerülhetlent. Ezekből a következőt vonja le, Sajó András szavaival is élve: „Mindennek a jogkövetésre is van hatása: »a magyar társadalomban egyre inkább a büntetéstől való félelmet tartják a normakövetés alapjának«, ami egyébként a hazai helyzettel függetlenül is érthető, hiszen »az erkölcsi megfontolások tartalmuk miatt hiányoznak a modern jogszabályok többségéből. Az állami előírások döntő többségének koordinatív és technikai, illetve kockázatsökkentő feladata van.«”²⁷

A közlekedésbiztonság szempontjából kapcsolódó kérdéseket jár körül egy 2017-es ausztrál tanulmány.²⁸ A szerzők ebben azt vizsgálják, miként lehet, hogy az amúgy jogkövető utazók is igen gyakran engednek a gyorsajtás csábításának (megjegyzendő, hogy fentebb láthattuk: a szokásaikról való beszámolás alapján

a magyarok nem állnak rosszul a gyorsajtás tekintetében európai összehasonlításban, ezzel együtt ez azonban minden bizonnyal inkább a normatív felé hajló válaszadás miatt lehet így). A tanulmány több tipikus racionalizációt is felvontat a nem túl nagymértékű gyorsajtással kapcsolatban. Ezek az ausztrál vizsgálatok alapján az alábbiak:

- a gyorsajtás általánosan elterjedt volta;
- a gyorsajtás egyszerűsége (összefüggésben a modern autók dizájnjával, reklámkampányaival és a maszkulin autókultúrával is);
- a gyorsajtás észlelt következményei (a nem sokkal sebességhatár felett vezetők gyakran a látványosan kockázatos eseteket, pl. a befolyásoltság alatti vezetést tekintik veszélyesnek és problematikusnak). A rendszeres gyorsajtók arról számoltak be, hogy a negatív következmények őket nem érintik, másokat hibáztattak a veszélyes helyzetekért, és számos (gyakran ellentmondó) kifogással éltek a gyorsajtást racionalizálандó.

Összességében a tapasztalat, hogy a nem túl nagyfokú gyorsajtást kevesen vélték a közlekedésbiztonságot jelentősen rontó tényezőnek, ami azért is szerencsétlen a közlekedésbiztonsági kultúra szempontjából, mert széles körű közönység vélekedhet így, ezért nehéz jól megcélozni, meghatározni a megközelítésüket. A tanulmány szerzőinek javaslata szerint az alacsony mértékű gyorsajtást újra kellene pozicionálni (egy ausztrál kísérletet ismertettek is erre, ahol egy új szót hoztak be az ilyen sofőrök megnevezésére, s ez működőképes megoldásnak tűnt, de a szerencsétlen médiakampány a bevezetett „creepers” szót is a jelentősen a megengedett sebesség felett hajtókkal kapcsolta végül össze, így hosszabb távon nem vizsgálhatók ennek a hatásai). Az ausztrál vizsgálatok a gyorsajtók három csoportját különböztették meg az üzenetek szegmentálásához:

- A következmények tagadói, akik nem hiszik, hogy a gyorsajtás jelentős tényező. Az ő csoportjuk vélekedését a legnehezebb megváltoztatni, a szerzők véleménye szerint a büntetések és a kontroll növelése vezethet esetükben viselkedésváltozáshoz.

- A következményeket figyelmen kívül hagyók, akik tudják, hogy a büntetést kockáztatják, és egyetértenek abban, hogy kisebb sebességcsökkentés is növelheti a biztonságot. Blackwell és szerzőtársai szerint az ő viselkedésüket a többségi környezet megváltozása befolyásolhatja, azaz, ha a gyorsajtás nem lesz általános elterjedtsége révén normalizálva.

- A következményeket kikerülő, akik igyekeznek elkerülni a gyorsajtást, de a körülmények, más közlekedők hatására maguk is túllépik a megengedett sebességhatárokat. Az ő esetükben a szerzők a gyorsajtás következményeinek hangsúlyozását vélik jó üzenetnek, annak a bátorítását, hogy a környezet ellenére ne váljanak gyorsajtókká.

A szükségszerűen mozaikos szakirodalmi áttekintés tanulságaként érdemes jelezni, hogy a közlekedésbiztonsági kultúra vizsgálata komplex szemléletet igényel, és magában foglalja az értékek, normák és ezek elsajátításának folyamatát is. Különösen fontos szociológiai tényezőkként az életkor és a nem szerepét vizsgáltuk részletesebben, azonban természetesen számos egyéb szempont (különösen a társadalmi egyenlőtlenségek dimenziói) figyelembevételével is kulcsfontosságú lehet a közlekedésbiztonság értelmezésében.

■ Tanulmányunk második részében a közlekedésbiztonsági kultúrával összefüggő kérdések magyarországi jelenlétét vizsgáljuk elsődleges – eddig részben még nem publikált – adatfelvételek tükrében. A bemutatott adatok mindegyike a KTI kutatásainak eredménye, melyek fókuszcsoportos, illetve kérdőíves adatfelvétel keretében valósultak meg. A fókuszcsoportok kialakítása során a módszertani irányelveket figyelembe véve³⁰ alkottunk meg csoportokat, a résztvevők létszámát 6 főre maximalizáltuk. A kvantitatív adatfelvételek keretében a magyarországi felnőtt lakosságra reprezentatív mintavételek valósultak meg. Az adatelemzésünk során arra a kérdésre kerestük a választ, hogy milyen módon írható le a magyar közlekedésbiztonsági kultúra az átlagos közlekedők nézőpontjából, és milyen, a közlekedésbiztonságra vonatkozó attitűdök és szokások azonosíthatók a közlekedők körében.

A következőkben röviden bemutatjuk, hogy az elemzésben hivatkozott adatok milyen adatfelvételek eredményei:

2019-es fókuszcsoportos felvétel: 12 csoportos beszélgetést vettünk fel – személyes, offline módon – 2019 júniusában. A beszélgetésekben csoportonként 6 fő vett részt, kiválasztásuk során ügyeltünk arra, hogy nemek, végzettség és életkor szerint is változatosak legyenek a csoportok (ezen szempontok a további elemzett fókuszcsoportos kutatásokban is érvényesültek), illetve szinte minden csoportban egy fő jogosítvánnyal nem rendelkező alany is részt vett. Az adatfelvétel a tanulmány szempontjából több releváns kérdést is lefed: közlekedési attitűdök, KRESZ-szabályok megítélése, valamint a közlekedésbiztonsági kultúra diskurzusai.

2019-es kérdőíves kutatás: 2019 novemberében egy reprezentatív, tehát általánosítható eredményekkel bíró kérdőíves kutatást végeztünk, 2500 felnőtt életkorú magyarországi lakcímmel rendelkező alany személyes lekérdezésével. A minta nagysága lehetővé teszi, hogy a kutatás életkorcsoportra, nemre, településtípusra és régióra is reprezentatív legyen. A vonatkozó kutatási kérdések közé a közlekedési szokások vizsgálata és a szabálykövetés tartozott.

2020. januári fókuszcsoportos felvétel: 8 csoportos beszélgetést vettünk fel 2020 januárjában, szintén offline módon, 6-6 fő részvételével, a tanulmányhoz kapcsolódó kutatási kérdés ebben az esetben a szabálykövetéssel függött össze.

2020 őszi kérdőíves kutatás: 2020 őszén 3025 fő személyes megkérdezésén alapuló reprezentatív kutatást végeztünk. Tanulmányunk témáihoz ezen kutatásunkban a vírushelyzet közlekedési szokásokra gyakorolt hatásai kapcsolódtak.

2021-es fókuszcsoportos felvétel: 6 online csoportos beszélgetés lefolytatására került sor, 2021 tavaszán csoportonként 6 fővel az ország különböző régióinak bevonásával, az online mód lehetőségeinek kihasználásával. A beszélgetések vezérfonalát a közlekedési szokások és a Covid-19 hatásai keretezték.

Közlekedésbiztonsági kultúra: attitűdök és diskurzusok

■ A közlekedésbiztonsági kultúrával kapcsolatos legátfogóbb kutatásaink során a szabálykövető attitűd vizsgálata az egyik központi kérdésünk volt. 2020-as fókuszcsoportos adatfelvételünk eredményei (lásd 1. táblázat) többnyire összhangban voltak a nemzetközi szakirodalommal, és azt mutatták, hogy az egyéni

kompetenciák magasnak értékelése a szabályok rugalmasabb kezelésére való feljogosítottságérzéssel jár együtt.

Témakör	Főbb tanulságok	Kapcsolódó idézetek
Büntetések megítélése	Sokat vezető alanyaink a túl alacsonynak vélt sebességhatárok ellen szóltak fel gyakran, és erős diskurzus volt a büntetések igazságtalanságáé, azaz a jelentéktelenebbnek vélt szabályszegések keménynek ítélt büntetését többen is ellentétbe állították a komolyabbnak gondolt jelenségek figyelmen kívül hagyásával.	„Adjanak egy rohadt trafipaxot, annyi pénzt beszédnek, egyszer majd megunnák, érted. Mert ezek, akiknek milliók nem számítanak, mert 20-30 millás autókkal döngetik itt, és veszélyeztetik itt az embereket vagy a közlekedőket, és mindenkit lezúznak az útról.” (Kecskemét)
Szabálykövetés és önértékelés	A KRESZ mély és alapos ismeretéről kevesen számoltak be, leginkább a hivatásszerűen vezetők (ezzel együtt alanyaink jellemzően megfelelőnek ítélték vezetési kompetenciáikat). Közhely, hogy mindenki jó sofőrnek tartja magát, ez érdekes módon csak részben volt jellemző a 2020. januári beszélgetéseknél. Inkább női és fiatal alanyaink értékelték magukat alacsonyabban, feltételezhető, hogy a rutin növeli a saját vezetési képességekbe vetett hitet – ezt megerősítő megszólalással több helyen is találkoztunk.	„....még csak 2 éve van jogsim, úgyhogy szeretnék még sokat... szerintem elég jól vezetek, de a rutin kell, nem vagyok még jó sofőr, még nem.” (Nyíregyháza)
Önértékelést befolyásoló tényezők	A pozitív önértékelésnél a balesetek elkerülésének képessége jelent meg tipikus érvként, és gyakori indok volt a jó vezetési képességek mellett a szabályszegés magabiztos, nem veszélyesnek vélt rutinja, illetve az, ha a szabályszegéssel mást nem veszélyeztet a sofőr.	„Annyi van, hogy ha tudom, hogy tilosban járok, tehát egyirányú utcán megyek be, akkor ott sokkal figyelmesebb vagyok.” (Győr)

1. táblázat. Szabálykövető közlekedési magatartással kapcsolatos diskurzusok (fókuszcsoportos beszélgetések alapján)

A 2019-es kérdőíves kutatás alapján ezzel szemben az volt látható, hogy a lakosság zömében szabálykövető magatartást tanúsít járművezetés közben (illetve legalábbis erről számoltak be a megkérdezettek). A jogosítvánnyal rendelkezők nagy többsége (a teljes minta 90%-a) arról számolt be, hogy jellemzően beköti a biztonsági övet, azonban 41%-uk számára elfogadható mentség némely szabá-

lyok áthágására egyes helyzetekben (pl. sietség). Kiemelendő azonban, hogy a válaszadók 71%-a társaságban nagyobb figyelmet fordít a közlekedési szabályok betartására. A válaszadók harmada (32%) azzal is (inkább) egyetértett, hogy bizonyos szabályokat azok vélt feleslegessége miatt nem tart be.



1. ábra. Szabálykövetéssel kapcsolatos attitűdök, szokások a lakosság körében (n = 2500)

Az eredmények azt mutatják, hogy a biztonságos közlekedés normatív fontos, azonban annak pontos tartalma feltehetően egyénileg változó, és a közlekedésbiztonság érzetét az egyéni kompetenciákba vetett hit is befolyásolhatja, így a biztonságos közlekedés érzete elválhat a szabálykövetéstől.

Közlekedésbiztonság a járványhelyzet idején

■ A 2021. áprilisi fókuszcsoportos beszélgetések vonatkozó tanulságai azt mutatták, hogy a közlekedésbiztonság percepciója ideiglenesen átalakult, és a fertőzésveszély keretezte ezt. A közlekedési szokások átalakulása így elsősorban az észlelt veszélyhelyzet és annak elkerülése mentén értelmezhető, amint azt a 3. táblázat mutatja.

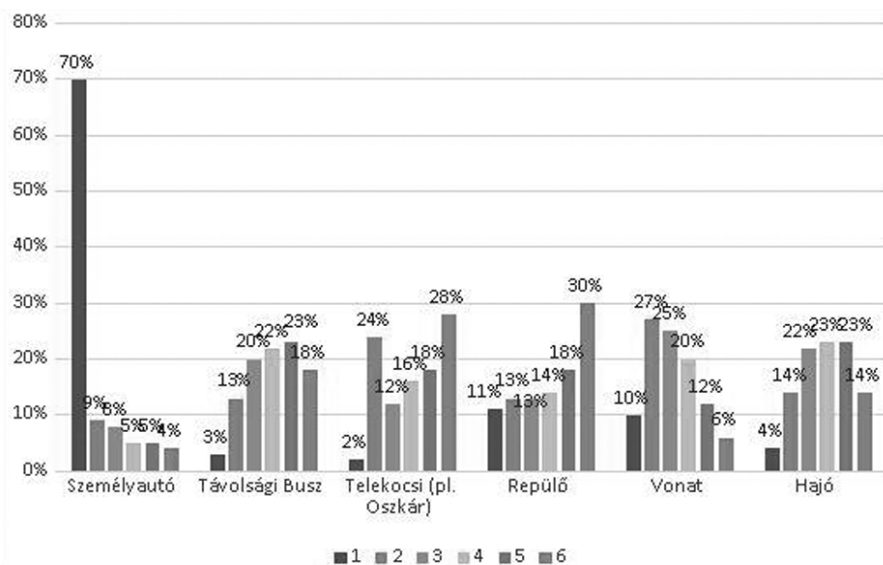
Témakör	Magyarázat	Kapcsolódó idézet
Közlekedési eszközhasználat átalakulása	A korábban elsődlegesen személygépkocsit használók körében történt a legkevésbé változás, azonban az egyéb közlekedési módokról való áttérés jellemzővé vált. Elsősorban a közösségi közlekedési eszközhasználat csökkenése látható, melynek oka, hogy az alanyok igyekeznek a járványügyi kockázatot minimalizálni, a fizikai távolságtartás feltételeit betartani.	„Én általában munkába tömegközlekedéssel jártam, de amint elindult ez a pandémia, akkor inkább autóval.” (36, Budapest)

Közlekedési eszközhasználat átalakulása	Leggyakrabban a személygépkocsi-használatra való átállás jellemző a fiatalabb (18–35 éves) korcsoport körében azonban jellemzőbbé vált a kerékpár, robogó vagy roller használata is. A kerékpáros és gyalogos közlekedés szerepe a járványhelyzet következtében átalakult élethelyzetből (pl. kijárási korlátozás, távmunka stb.) eredő mozgásszegény életmód ellensúlyozása miatt is erősödött.	„Egyszerűbbnek tartom [a roller használatát], mivel ugye összecsukszhat, így kevesebb helyet foglal. És ugye, így tudok azzal menni a munkahelyre, csak hát nyilván amiatt is jobb, mert a vírushelyzet miatt, hogy kevesebbet tudom használni a buszt, vagy kevesebbet kell használnom az autóbust.” (27, város, Nyugat-Magyarország)
Gyalogos közlekedés erősödése	Az idősebb (65+) korcsoportba tartozó több alany kerül a nagyobb távolságokat, a kisebb távolságokat pedig gyalogosan teszi meg (pl. piacra járás vagy 1-2 megállónyi távolság gyalogos megtétele egyéb ügyek intézése céljából).	„De amúgy meg hetente kétszer elmentem a városba sétálni egyet. De maszk és távolságtartás volt, azt mindig betartottam. Viszont annyi kikapcsolódás azért kell... így éreztem jól [magam], hogy ne legyen ez a bezártság.” (70, város, Kelet-Magyarország)
Szokások átrendeződésének tartóssága	A beszélgetések során kiderült, hogy több válaszadó számára is vonzóbbá vált a személygépkocsival történő közlekedés, azonban a szokások átrendeződését csak rövid távon tartják valószínűnek.	„Hosszú távon szerintem egy-két éven belül nem lesz hatása [a járványnak]. Az ember, ha eddig autóval járt, autóval fog járni, ha el akar menni, nyaralni repülővel, hajóval, akármmivel, el fog menni. Hosszú távon szerintem egyáltalán nem lesz változás.” (45, város, Nyugat-Magyarország)

2. táblázat. Covid–19-pandémia közlekedési szokásokra gyakorolt hatása (fókuszcsoportos beszélgetések alapján)

Az eredményeket alátámasztja a 2020. őszi kérdőíves adatfelvételünk is. Ennek eredményei szerint a személyautóval történő közlekedés a válaszadók túlnyomó többsége (70%) szerint a legbiztonságosabb közlekedési mód a pandémia időszakában (4. ábra). Az álláspont nagyobb arányban jellemző a felsőfokú végzettséggel rendelkezők (72%), valamint a magukat a felső középosztályba soroló alanyok (75%) körében. Ezzel szemben a személygépkocsi-használatra épülő megosztott mobilitási formák (pl. telekocsi-szolgáltatás) a legkockázatosabb utazási forma a válaszadók értékelése alapján.

Az utazásmegosztásban rejlő kockázat értékelése a 18–29 éves korcsoport körében a legenyhébb, azonban e társadalmi csoport csaknem negyede – az adatfelvétel idején jellemző körülmények között³¹ – ugyancsak elutasító a szolgáltatással szemben.



2. ábra. Különböző közlekedési módok sorrendbe állítása a járványügyi kockázatok szempontjából (1: legbiztonságosabb, 6: legkevésbé biztonságos) (n = 3025)

Az adatokból látható, hogy a pandémia alatt az (egyéni) közúti közlekedés fölérendeltsége tovább erősödött, és alapvetően átalakult a biztonságos közlekedésről alkotott elképzelések értelmezési kerete. Kiemelten kockázatosnak ítélték meg a válaszadók a távolsági autóbuszos közlekedést.

Összefoglalás

■ Összességében egyértelműnek látszik, hogy a közlekedési szokások és a szabálykövetés kérdéseinek vizsgálatához nemcsak a baleseti és szabályszegési adatok vizsgálata fontos (noha az sem elkerülhető), hanem a közlekedésbiztonsági kultúra szempontjait is figyelembe kell venni, ami egy szélesebb, szociológiai perspektívát is igényel. Fontos tanulság ugyanis, hogy a szabálykövetési attitűdök és szokások függhetnek a kulturális és szocializációs jelenségektől, amelyek nemek, korosztályok és régiók közötti különbségeket is kódolhatnak.

A közlekedési szokások az elmúlt években drasztikus változáson mentek keresztül, és egyelőre nehezen megjósolható, milyen tartósabb hatásai lesznek mindennek. Noha a személygépkocsi-használat dominanciája továbbra is egyértelmű, a kutatások rávilágítottak arra, hogy a személyközlekedésben erősödő szerepe van a gyalogos és a kerékpáros közlekedésnek is.

A kérdőíves adatfelvétel alapján az utazástervezés során a legfontosabb szempont a biztonság, melyet a közlekedésbiztonsági kultúrával kapcsolatos beszélgetések is alátámasztottak. Optimizmusra adhat okot az is, hogy az alapvető közlekedésbiztonsági szokások közé tartozó biztonságiöv-használat nagyon elterjedt.

A fókuszcsoportos beszélgetések a Covid-19-pandémia személyközlekedési szokásokat átalakító hatásai (személygépkocsi- és kerékpárhasználat, közösségi közlekedés) mellett az alternatív közlekedési módok (mikromobilitási eszközök – roller, elektromos rollerek, kerékpárok) növekvő szerepére is rámutattak. Eze-

ket azért is különösen fontos vizsgálni, mert az e-rollerek térnyerése növekvő társadalmi feszültségeket is magával hozhat.

A járványhelyzetből adódóan az egyes közlekedési eszközök megítélése is megváltozott. A vasúti közlekedés járványügyi kockázata elmarad a többi közforgalmú eszközzel szemben, vagyis a személygépkocsival történő közlekedés mellett a legbiztonságosabb motorizált módnak a vonat igénybevételét tekintik a válaszadók. A jelenlegi körülmények mellett még bizonytalan a feltárt változások tartóssága, ebből adódóan a személyközlekedési tendenciák értelmezéséhez mindenképpen szükséges a társadalmi attitűdök további vizsgálata.

■ JEGYZETEK

1. Holló Péter: *Közlekedésbiztonsági kultúra – új fogalom a szakmában*. A Közlekedéstudományi Intézet közlekedésbiztonsági hírlevele, 2018. január. http://www.kti.hu/uploads/szolgáltatások/KBK/H%C3%ADrlev%C3%A9l/2018_08-janu%C3%A1r/1801-030-Zebra-Hírlevel-08-Melleklet-Web-3.pdf
2. Uo. 1.
3. Tor-Olav Nævestad – Alexandra Laiou – George Yannis: *The role of values in road safety culture: Examining the relationship between valuation of freedom to take risk and accident risk among motorcycle riders and car drivers*. Traffic Safety Research 2022. 3. 000010. <https://doi.org/10.55329/ggnj7534>
4. Holló Péter: i. m. 2.
5. Tor-Olav Nævestad – Alexandra Laiou – George Yannis: i. m. 2.
6. Wouter van den Berghe: *Intercultural Differences in Road Safety Performance and Support for Road Safety Policy Measures*. In: M. Mohiuddin – T. Aziz – S. Jayashree (eds.): *Multiculturalism and Interculturalism (Working Title)*. 379–392. IntechOpen. <http://dx.doi.org/10.5772/intechopen.109305>
7. A szocializáció fogalmának körüljárásához részben korábbi tanulmányunkra támaszkodunk: Bauer Béla – Déri András – Gyorgyovich Miklós: *Fiatalok és fiatal felnőttek közlekedésbiztonságának szociológiai megközelítése*. Kutatási jelentés a KTI számára, 2014.
8. Mohamed Cherkaoui: *Szocializáció*. In: Boudon et al. (szerk.): *Szociológiai lexikon*. Corvina Kiadó, Bp., 1998.
9. Andorka Rudolf: *Bevezetés a szociológiába*. Osiris Kiadó, Bp., 2006. 569.
10. Hazel Baslington: *Travel Socialization: A Social Theory of Travel Mode Behavior*. International Journal of Sustainable Transportation 2008. 2.
11. Uo. 93.
12. Lásd erről: Johan Goudsblom: *Időrekszimek*. Typotex, Bp., 2005.
13. European Road Safety Observatory: *Traffic Safety Basic Facts on Gender*. European Commission, Directorate General for Transport, 2017.
14. Linley Walker – Dianne Butland – Robert W. Connell: *Boys on the Road: Masculinities, Car Culture, and Road Safety Education*. The Journal of Men's Studies, 2000. 8 (2). 153–169. <https://doi.org/10.3149/jms.0802.153>
15. Uo. 154.
16. Uo. 156.
17. Uo. 157–158.
18. Uo. 161.
19. Campbellt idézi Eamonn Carrabine – Brian Longhurst: *Consuming the car: anticipation, use and meaning in contemporary youth culture*. The Sociological Review 2002. 2. 181–196.
20. Eamonn Carrabine – Brian Longhurst: i. m. 183.
21. Poppy A. Husband: *A literature review of older driver training interventions: implications for the delivery programmes by Devon County Council and Devon Road Casualty Reduction Partnership*. 2010. <http://www.devon.gov.uk/fullreport.pdf>
22. Hazel Baslington: i. m. 110.
23. European Road Safety Observatory. *Facts and Figures – Young people*. 2021. https://road-safety.transport.ec.europa.eu/system/files/2021-07/facts_figures_p2w_final_20210323.pdf
24. Tóth István György: *Bizalomhiány, normazavarok, igazságtalanságérzet és paternalizmus a magyar társadalom értékstruktúrájában. A gazdasági felemelkedés társadalmi-kulturális feltételei című kutatás zárójelentése*. TÁRKI, Bp., 2009. 29.
25. Uo. 30.

26. Boda Zsolt: *Bizalom, legitimitás és jogkövetés*. In: Jakab András – Gajduscheck György (szerk.): *A magyar jogrendszer állapota*. MTA TK, Bp., 2016. 813.
27. Sajó András: *Jogkövetés és társadalmi magatartás*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1980, 703. Idézi: Boda Zsolt: i. m.
28. Richard Blackwell – Sarah Zanker– Joanne Davidson: *Road Safety Policy & Practice: Understanding low-level speeders to increase speed compliance via road safety campaigns*. Journal of the Australian College of Road Safety, 2017. 2.
29. A fejezet az alábbi tanulmány rövidített, átdolgozott változata: Miskolczi Márk – Bauer Béla – Déri András – Kovács Tamás: *Utazói magatartás és szabálykövetés a hazai közlekedők körében*. Kézirat, KTI SKK, Bp., 2021.
30. Earl Babbie: *A társadalomtudományi kutatás gyakorlata*. Balassi Kiadó, Bp., 2017.
31. Az adatfelvétellel a pandémia időszakában került sor.



CSAPODY MIKLÓS

JANCSÓ BÉLA ÉS A *BRASSÓI LAPOK* (1928–1939)

■ Az irodalmár ideológus és a nevezetes napilap évtizedes kapcsolata végigkísérte az erdélyi magyar kultúra és társadalmi önszerveződés folyamatait, a kisebbség szellemi és politikai életét. Jancsó Béla (1903–1967), az *Erdélyi Fiatalok* megteremtője és Kacsó Sándor (1901–1984), a *Brassói Lapok* karakterét meghatározó közíró alakító részesei voltak az eseményeknek. A *Tizenegyek* (1923) készülődése idején kötöttek majd fél évszázados, Jancsó haláláig tartó barátságot, ez alapozta meg Jancsónak és a *Brassói Lapok*kal való termékeny együttműködését: írásainak közlését, az *Erdélyi Fiatalok* és az ÁGISZ (Általános Gazdasági és Ipari Szövetkezet, 1933–40) Hasznos Könyvtárát (1935–39). Ez a kapcsolat egyszerre volt több és kevesebb ifjúkori ismeretségnél: több, mert általa az *Erdélyi Fiatalok* egy országos lap segítségével jutott nagyobb nyilvánossághoz, és kevesebb, mert az unitárius kollégium diákszobájában kötött barátság semmivel sem volt összevethető.

Kacsó 1920 őszén kezdte egyetemi tanulmányait, tagja volt az első magyar ifjúsági bizottságnak. Jancsó ismertette meg Ady költészetével, Balázs Ferencsel ő ajánlotta be a *Keleti Újság* szerkesztőségébe, ő méltatta első novelláskönyvét (*Utoljára még megkapaszkodunk*),¹ majd szegedi medikusként népszerűsítette.² Amikor Németh László rádió-előadásra kérte fel, vizsgái miatt társait, köztük Kacsót ajánlotta,³ aki, miután 1927 végén hazatért Párizsból, a *Brassói Lapok* belső munkatársa lett. A konzervatív Magyar Pártot támogató, nagy múltú napilap hamarosan az erdélyi magyarság polgári demokrata, liberális humanista orgánumává fejlődött. A tőkeerős, nagy példányszámú, a harmincas évek elejétől radikális antifasiszta, humanista demokrata hangvételű újság Kacsónak köszönhetően vált a magyar nyelvterület egyik legjobb napilapjává (1938. januártól 1940 nyaráig volt főszerkesztője, amikor a Vasgárda fenyegetésére megszűnt az újság). Noha Kacsó Brassóba költözésével napi kapcsolatuk megszakadt,⁴ a változás mindkettőjük számára előnyösnek bizonyult. Ekkor bontakozott ki Kacsó nagy visszhangot keltő publicisztikája, Jancsó pedig, aki a diploma megszerzésére, az *Erdélyi Fiatalok* előkészítésére hazatért Szegedről, tekintélyes fórumhoz jutott. Szerkesztő és szerző együttműködése a Hasznos Könyvtár szerkesztése során vált még szorosabbá.

Jancsó és a *Brassói Lapok*

■ 1928 decembere és 1939 májusa között Jancsónak 15, a transzilvanizmus eszmekörében fogant bírálatát, esszéjét, irodalom- és művelődéspolitikai írását, vitacikkét közölte az újság.⁵ Szabó Dezső Ady-beszédének ismertetésére hívták fel az olvasók figyelmét,⁶ Pálffy-esszéjét idézték.⁷ Első

írása, *A székely irodalom erdélyi problémája* helyzetelemzés, panasz és javaslat: az irodalmi élet elsekélyesedését a könyv- és folyóirat-kiadás anyagi biztonságára és az erdélyi magyar irodalom anyaországi látszatsikerére vezette vissza.⁸ A költő halálakor írott remek Tóth Árpád-esszéjét (*Bús homok szent venyigéje*)⁹ Szabó Dezső és Erdély című írása követte, melyben Tamásit vette védelmébe,¹⁰ amikor Szabó tőle is szokatlan gorombasággal becsmérelte a *Szűzmáriás királyfit*.¹¹ Cikkét „borogatásnak szánt a tüzes daganatra”,¹² miközben „megható igyekezettel próbálta önmaga előtt is mentesíteni »bálványát« s békét közvetíteni a tőle annyira szeretett emberek között”. Jancsó cikke „nem keltett nagyobb feltűnést. Igaz, annyi tárgyilagosság, egyeztetési szándék és józan önmérséklet volt benne, hogy az szinte már nem is talált írója fiatalságához. S elűtött a napilapokban »kívánatos« vitacikkek hangjától is...”¹³ Nemsokára Makkai regényét, az *Ágnes* és Tompa László *Ne félj!* című verseskönyvét méltatta.¹⁴ A *Levél két költőről* a Helikon-nagydíjjal jutalmazott Tompa magatartását a Magyarországra távozó Áprilyéval állította szembe, aki „itt hagyja Erdélyt. [...] ki méltóbb? A csillogó költő, aki elmegy, vagy a másik költő, aki marad? [...] A Helikon ítél. Igazságosan és méltón. Erdély magyarságának érzése szerint.”¹⁵ A távozót *Áprily elmegy* című erkölcsi vádiratában is kérdőre vonta: „Óh, Áprily Lajos, ki a sorsot idézed, nem érzed, hogy végzetes bűnt követsz el, mikor lelked szava ellen teszel?”¹⁶ 1929 végén közölték *Benedek Elek hagyatéka* című írását, melyben a székely írók nesztorának örökségére emlékeztetett,¹⁷ továbbá Debreczeni László *Erdélyi református templomok és tornyok* című könyvének ismertetését.¹⁸ Makkaihoz Szekfű Bethlen-könyvét bírálva tért vissza,¹⁹ majd a szerző alaposágát dicsérve üdvözölte Ion Chinezu *Aspecte din literatura maghiară ardeleană* című munkáját,²⁰ Kibédi Sándorban a proletársors megszólaltatóját köszöntötte *Megjött a reggel* című verseskönyve nyomán.²¹ Balázs Ferenc könyvének (*Bejárom a kerek világot*) ismertetésével is közös eszményt szolgált,²² *A rög alatt* előfizetésére az *Erdélyi Fiatalok*ban és Kacsó lapjában tett közzé felhívást.²³

Miután 1931-től kevés kivétellel az *Erdélyi Fiatalok*ban adta közre közel száz írását,²⁴ a Brassói Lapokban ötévnyi megszakítással jelent meg legfontosabb, *Levél Tamási Áronhoz a cselekvő erdélyi ifjúságról* című vitairata.²⁵ Az *Erdélyi Fiatalok* elszigetelődése idején született nyílt levél Tamási *Cselekvő erdélyi ifjúság* című cikksorozatára válaszolt.²⁶ A három nemzedéki vonulat egyensúlyra törekvő áttekintése a *Tizenegyek* után az *Erdélyi Fiatalok* „népi humanizmusát”, a baloldal „szociális szemléletét” és a *Hitel* „belső revízióját” tette mérlegre, egységre és összefogása épített közös munkát sürgetve. Voltak, akik széles látószögű, okosan megírt körképét elfogultnak, mások lelkesítőnek, vagy egyszerűen csak szépnek találták. A jobb- és baloldal inkább üdvözölte, csak az *Erdélyi Fiatalok* vitatta. Jancsó a régi barátság jogán közvetlen hangú, tényszerű, mégsem minden indulat nélküli válaszában, azt hánynya Tamási szemére, hogy egy súlyban méri a *Hitel* egyetlen számát és az *Erdélyi Fiatalok* hat évfolyamának ezer oldalát, nyolc kiadványát, több mint száz előadását.²⁷ Kijelentette, hogy lapjuk demokráciaértelmezése korántsem azonos a *Hitel* felfogásával, mert az úgymond alkotómunkára alkalmatlan népet vezető új osztály elgondolása „még innen van a magunk szükséges revízióján. Még ott valahol a régi úri mentalitás leszakadó partján, ahol kevés fű nőtt az igazi

demokrácia számára.” Az *Erdélyi Fiatalok* alapgondolata ezzel szemben kezdettől az volt, hogy kasztszerű középosztály helyett a szellemi feladatokat a „legkiválóbbaknak kell juttatni, a társadalmi származás tekintetbevétele nélkül,” mert a kisebbségi helyzetben voltaképpen egy osztállyá tömörült magyarság fejlődési lehetőségét „csak a népi erő teljes kifejtését biztosító demokrata önkormányzati szellem tudja megadni”. Mivel az értelmiségnek nem az efféle új, rendi elit kialakítása a feladata, hanem a közösséggel való azonosulás, nagy a különbség az *Erdélyi Fiatalok* és a *Hitel* demokráciája között, „melynek jelszavai mögül parancsuralmi rendszerek sunyi vigyorgása kandikál elő.”²⁸ A nemzedék reális kisebbségi öntudatának kifejezését, főként pedig az elvégzett munkát tekintve Tamásival szemben hiába volt igaza Jancsónak, mozgalma a felívelést követő szakadás után védekezésre kényszerült, ami támogató rokonszenv helyett sokakban keltett lekicsinylő, sajnálattal vegyes ellenérzést. A lap fenntartásának gondjai, a romló társadalmi közeg, a belpolitikai jobbratolódás és az „új európai eszméáramlatok” következtében, ha nem is légüres térbe, de két malomkő közé kerültek. Nem törekvéseiken haladt túl az idő, a megváltozott világban eszméik következetes képviselője váltotta ki a merevség, maradiság vádját. Jancsónak a *Brassói Lapok*ban 1939 tavaszán megjelent utolsó írása (*Mit is tanít Szabó Dezső?*) az író apológiája,²⁹ válaszként Szentimrei *Ki a magyar most?* című cikkére, melyben az anyaországi törzsköcs magyarok mozgalmát és Szabónak asszimilációs nézeteit támadta.³⁰

Az Erdélyi Fiatalok és a Brassói Lapok

■ Kacsó és lapja folyamatos figyelemmel kísérte az *Erdélyi Fiatalok* egyes számain, kiadványait, rendezvényeit. Híradásai az elismerő beszámolók mellett apró, ám részletes lapszemlék voltak, később a *Beküldött hírek* rovatában közölt tájékoztatások, 1935 után a Hasznos Könyvtárat népszerűsítő kisebb cikkek, hirdetések. Jancsó már folyóiratuk 1930. januári megjelenése előtt előfizetési íveket küldött Kacsónak, tudatva, „Már mindennel készen vannak, csak az anyagi helyzetük bizonytalan. A lap a magyar egyetemi hallgatók orgánuma lesz.”

Kacsó bátorította, lapja üdvözölte a nemzedék saját orgánumát.³¹ A lapszemlék sorában elsőként Jancsó *Oroszok: Mereskovszkij – Reymont* című esszéjére hívták fel a figyelmet,³² Kacsó pedig az 1930-as karácsonyi számba kért tőle írást.³³ A cikk nem készült el, a lap mégis lelkesen számolt be az ifjúsági önszerveződésről,³⁴ az *Erdélyi Fiatalok* kolozsvári fellépéséről.³⁵ 1931 tavaszán Jancsó *Magunk revíziója*-esszéjét,³⁶ majd *Az erdélyi magyar ifjúság problémáiról* írott tanulmányát idézték,³⁷ a *Vasárnap este táncban* című vers körül 1932 tavaszán kerekedett viharban pedig maga Kacsó állt ki Méliusz mellett, közölte az *Új Arcvonal*ban (1931) jelentkező fiatal írók *Nyilatkozatát*, amely védelmébe vette a költeményt,³⁸ visszaverve azokat a becsületsértő támadásokat, amelyek a Méliusz védelmében fellépő Tamásit érték.³⁹

Az élesedő nemzedéki küzdelmek, az *Erdélyi Fiatalok* egységének megbomlása és a *Hittel* való konfliktusa idején Kacsó és lapja nem kommentálta az eseményeket, 1932 tavaszától két éven át nem jelent meg hír a mozgalomról. Az egység megőrzéséért hiába fáradó Jancsó és a székelyföldi riportútjait járó Kacsó ebben az időben egyetlen levelet sem váltott, amikor azonban az *Erdélyi Fiatalokat* atrocitás érte, a *Brassói Lapok* ismét

kiállt mellettük.⁴⁰ 1934 tavaszán Jancsónak az *Tizenegyek* estjén elhangzott előadásáról⁴¹ és az *Erdélyi Fiatalok* falupályázatáról,⁴² Kós Az országépítő című regényének méltatásáról,⁴³ az ÁGISZ kiadói vállalkozását dicsérő közleményéről tudósítottak.⁴⁴ 1937 végén a román ifjúsági falumunkáról megjelent cikkét ismertették,⁴⁵ 1938 nyarán Kölcsey-esszéjét,⁴⁶ később Balázs Ferenc- emlékezését, Bözödi György *Székely bánja* című szociográfiájának ismertetését idézték.⁴⁷ Felhívták a figyelmet az újabb pályaválasztási tanácsokra,⁴⁸ 1938 végén pedig Jancsónak tíz év felekezettfeletti ifjúsági mozgalmairól adott körképére.⁴⁹ A hosszabb-rövidebb időre betiltott *Brassói Lapok* utoljára az Észak-Erdély visszacsatolása után megszűnő *Erdélyi Fiatalokból* Jancsó „úttörő tanulmányát” idézte az 1939-es Szabó Dezső-számból.⁵⁰

Az Erdélyi Fiatalok, Kacsó és a Hasznos Könyvtár

■ A szépíró és a politikus Kacsó amellelt, hogy gyakran leírták a nevét, méltatták törekvéseit, idézték a lapját, mindössze kétszer volt jelen az *Erdélyi Fiatalokban*, egy róla készült és egy saját írással. *Vakvágányon* című regényéről Gyarmathy Árpád cikkét közölték,⁵¹ a *Tizenegyek*-évfordulón elhangzott előadása (*A falu társadalmi kérdései*) *Új székely társadalmi elrendeződés* címmel jelent meg a folyóiratban.⁵² Jancsó és Kacsó a szövetkezeti rendszer kiépítését tartotta a kisebbség önvédelmét biztosító gazdasági talpra állás első feltételének. A falusi magyar tömegek felemelésnek Balázs Ferenc eszméit is magában foglaló elgondolását egyszerre szolgáltatta az *Erdélyi Fiatalok*, a *Brassói Lapok* és a *Hasznos Könyvtár*.⁵³ Az ÁGISZ „harcos szövetséges társa” Jancsóék folyóirata lett,⁵⁴ Kacsó azonban támogatást remélt a marosvécsi *Helikontól* is: mivel „A közműveltségi színvonalat a tömegek műveltsége jelenti”, az ÁGISZ olyan munkatervet készített, amely „elméletileg tekintettel van a népnevelés szükséges szempontjaira, gyakorlatilag pedig kellő jószándékkal és kitartó munkával aránylag szűkre vont költségvetési keretek között is megvalósítható lenne”.⁵⁵ Az ÁGISZ a füzet sorozat szerkesztésével 1935 októberében Szentimrei vezetése alatt az *Erdélyi Fiatalok* közül Bíró Sándort, Jancsót, Debreczeni Lászlót, László Dezsőt, és mint kiadót, Kacsót bízta meg.⁵⁶

1935 októbere és 1939 márciusa között három sorozatban, 25 füzetben 22 kiadványuk látott napvilágot, köztük Kacsó Lászlónak (Kacsó Amerikába kivándorolt orvos bátyjának) és Jancsónak *A szoptató anya és gyermeke*, valamint Jancsónak *Az emberiség jótevői* című füzete.⁵⁷ A terjesztésbe az *Erdélyi Fiatalok* is bekapcsolódott,⁵⁸ a munkát vidéken lelkészek, tanítók, falugazdák, egykori jegyzők végezték, és bár elháríthatatlan akadályokba ütköztek. Kacsó 1936 nyarán sorozatonként három, 6–8 ezres példányszámú kis könyv megjelenéséről számolt be.⁵⁹ Ez a munka Jancsónak is „hosszú évekre jelentett gondot, bajt és lélekölő töprengést, mert melléje nyűgözte egész tevékenységét, lelkiismereti szinte emelve azt a maga elé tűzött feladatot, hogy török-szakad felismerteti a népnevelés kifejlesztésének nagy fontosságát éppen azokban a társadalmi és politikai körökben, amelyek már az ÁGISZ kezdeményezését is sanda gyanúval fogadták.”⁶⁰ A vádak fő célpontja Kacsó volt, akinek „kommunistagyanús” ateista hírért költötték. Kacsó nem volt kommunista, ám csakúgy, mint az Erdélyben, az anyaországban és az utódállamokban élő szellemi emberek tekin-

télyes része, a szabadkőművesek közé tartozott, akit mások, köztük Ruffy Péter, aki munkatársa volt, „hitvalló székely katolikusnak” ismertek.⁶¹ Erdemesnek látta a füzetek folytatását,⁶² noha 1938 nyarán ismét visszaveszésről adott hírt,⁶³ 1939-ben pedig már nem beszélt a Hasznos Könyvtárról. A támadások és az érdektelenség következtében a korszak egyik legfontosabb erdélyi magyar közművelődési vállalkozása a bukás küszöbére jutott, 1939-es kettős füzetével meg is szűnt. Kudarcát a magyar politikai vezetés belső konfliktusai, a vidéki értelmiség szétagoltsága, a szervezők illúziói és a hathatós támogatás hiánya okozta azzal együtt, hogy kevés népszerű szépirodalmat közölt.

Parlament vagy trójai faló?

■ Tamásinak címzett nyílt levele után Jancsónak a *Brassói Lapok*ban többé nem jelent meg közéleti tárgyú írása. Saját neve alatt azokban a heves sajtóvitákban sem nyilvánított véleményt, amelyek a kommunista kezdeményezésű Vásárhelyi Találkozó előkészítése és lefolyása körül zajlottak. Álláspontját az *Erdélyi Fiatalok*ban és napilapokban közzétett tényszerű, mégis a védekezés benyomását keltő nyilatkozatai tükrözték, megfontolt érvekkel alátámasztott véleményének magánlevelekben adott kifejezést. Kacsóval soha nem váltott olyan sűrűn levelet, mint 1937. február és október között. Miután a vásárhelyi összejövetelt (1937. október 2–4.) nem az ifjúság demokratikusan választott parlamentjének, hanem a baloldal jobboldali asszisztenciával végbe vitt politikai akciójának tartotta, már augusztusban közölte Kacsóval, hogy mozgalma távol marad a tanácskozástól.⁶⁴ Később Kacsó „jó barátira nem, inkább tán önhittségre valló kíméletlenséggel” megírta azt a Tamásival közös gyanúját, amivel „vonakodása okát olyan könnyen megmagyaráztuk. Fájdalmas sebet ejtettem vele, amit nem is titkolt. De súlyosan ártottam vele az ügynek is, mert az igaztalan váddal még csak jobban megszilárdítottam tartózkodó álláspontja erkölcsi hitelében.”⁶⁵ Lebeszélni igyekezve őt is, Jancsó azzal felelt, „Úgy látom, hogy nemcsak Áron, hanem Te is tökéletesen félreértetted álláspontunkat, mikor azt hittétek, hogy a *Hitel* elleni furcsa »ellenszenv« vezetett. [...] mi komoly és tervszerű, állandó gyakorlati munkára gondolunk, nem egy szép, egyszeri görögtűzre. Kérlek, vedd újra fontolóra elmeneteledet, és ha nem az indítványozott új módon velünk lesz meg a megbeszélés, úgy ne menj el.”⁶⁶ Jancsó hajthatatlan maradt, és bár Kacsót konzervatív oldalról hevesen támadták, ez ügyben nem azonosult vele.⁶⁷ A részvétel kérdése ugyanis nemcsak az *Erdélyi Fiatalok*nak a *Hittel* és a „túlzó marxistákkal” (a kommunistákkal) való ádáz konfliktusát élezte ki végleg, hanem miatta átmenetileg azzal a demokratikus „reformpárti vonallal” is kénytelenek voltak szembehelyezkedni, amelyet Kacsó neve fémjelzett. A régi szövetségesek közti nézeteltérés mégsem volt több ellentétes felfogások karakteres kifejtésénél, nem vezetett nyílt sajtóvitához, nem terhelte meg kettejük barátságát sem, az *Erdélyi Fiatalok* azonban végleg magára maradt, holott a találkozó sikertelensége és a következmények „a vesébe látó” Jancsót igazolták.⁶⁸

Miért nem vettek részt a tanácskozáson? Mert ellenezték a „parlamentarista játékot”, attól is tartva, hogy Kacsót és Tamásit a baloldal úgymond csőbe húzza.⁶⁹ Kacsó sem vállalta tiltakozó nyilatkozatuk közlését, amely-

ben az őket ért vádakat utasították el, hosszan (és hiába) érvelve igazuk mellett.⁷⁰ Tamásival „a felületen kerestük és találtuk meg [Jancsó] vonakodása okát. Féltékeny a Hitelre – mondtuk –, mert az hirtelen tekintélyre tett szert, külsőleg és tartalomban egyaránt felnőttek folyóirata lett, az *Erdélyi Fiatalok* pedig évtizedes kínlódás után is vékony füzetecske csak, tartalmában pedig inkább a főiskolások »diákközlönye« maradt. Pedig szemünk előtt szenvedte át Béla azt az ezekre az időkre annyira jellemző folyamatot, amely jobbra és balra lökte el tőle a leghűségesebbnek vélt barátokat.”⁷¹ Jancsóék azzal bírálták a tanácskozás határozatait, hogy a rendezvény „nem volt illetékes az egész erdélyi magyar fiatalság nevében beszélni, mert arra az ifjúság szervezeteitől se nem kért, se nem kapott megbízást.” A sajtóban lelkesen üdvözölt egység „érzelmi és látszategység csupán. Nemzeti szempontból nem jelenti az erők tervszerűbb együttműködését, de viszont a túlzó marxizmus híveinek az elfogadott keresztyén erkölcs és nemzeti demokrácia alapján megadta az erkölcsi jogcímet és a korlátlan gyakorlati lehetőséget a soraink közötti szervezkedésre. A határozatokba tehát nem kerültek be a szélsőségek megállapításai, ellenben a szélsőségek katonái soraink közé keveredtek. A trójai faló bevontatása sikerült.”⁷² Kacsó a vitát lezárva elismerte Jancsóék igazát: mivel nem választással nyerték megbízatásukat, az egybegyűltek nem beszélhetnek az egész ifjúság nevében, „bár ezt akkor se tehette volna senki, ha »az *Erdélyi Fiatalok* is részt kért volna a munkából, s nem sietett volna, mint kívül maradó, ennek az igazságnak a megállapításával«.”⁷³

Amikor a kormány 1938. tavaszi bukása után (Gogát nemsokára horogkeresztes zászlóval takart koporsóban temették) a liberális párti Călinescu belügyminiszter (akit másfél év múlva meggyilkolt a Vasgárda) némi jóindulattal szólt a kisebbségekről. Ennek nyomán egy bukaresti lap a Magyar Párt vezetőit a közeledés elmulasztásával vádolta, a magyar fiatalságról ellenben úgy vélte, a Vásárhelyi Találkozóval „politikai érettségének” adta tanúbizonyságát, itt van hát az alkalmas pillanat „megérteni és megkeresni az uralkodó nemzet nagylelkűségét és jószándékát”. Kacsó úgy felelt a lapnak, Goga bukása után „gyökeres rendszerváltozást” vár a kisebbségi politikában,⁷⁴ mire az *Erdélyi Fiatalok* azt írta, „A felelősség szempontjából volna pár szavunk” Kacsó vezércikkéhez.” Jancsóék remélték, Kacsó nem „arra akart volna gondolni, hogy a magyar tárgyaló fél az a Találkozó legyen, mely nemcsak az egész magyar kisebbséget, de még a magyar ifjúságot sem képviselheti”.⁷⁵

■ JEGYZETEK

1. Kacsó Sándor novellái. Vasárnapi Újság 1927. júl. 3. 311–312. és Kacsó Sándor novellái. Újság 1927. aug. 14. 7.

2. Buday György levele Jancsó Bélához. Szeged, 1929. márc. 31. – ápr. 1. Jancsó Béla levelezése I. 1913–1930 [a továbbiakban *JBlev.1.*] Gond. Cseke Péter. Kriterion, Kvár, 2015. 162–163.

3. Jancsó Béla levele Németh Lászlóhoz. Kolozsvár, 1934. dec. 31. *Erdélyi Fiatalok*. Dokumentumok, viták (1930–1940) [a továbbiakban *EFdok*]. Közzéteszi Dr. László Ferenc és Cseke Péter. Bev. tan., jegyz. Cseke Péter. Kriterion, Buk., 1986 [1990]. 264.

4. 1928–39 között 46 levelet váltottak. Jancsóknak 20, Kacsóknak 26 levele ismert, 1928-ból 3, 1929-ből 4, 1930-ból 1, 1933-ból 4, 1934-ből 3, 1936-ból 2, 1937-ből, a Vásárhelyi Találkozó időszakából 22 (!), 1938-ból 2, 1939-ből 5.

5. A Tamási Áron: *Erdélyi csillagok* című, Jancsóknak tulajdonított szöveget is magában foglaló *Új erdélyi könyvek* (Tabéry Géza: *Vértorony*, Tamási Áron: *Erdélyi csillagok*, Ke-

- mény János: *Kákoc Kis Mihály*) nem Jancsó, hanem Kacsó írása, aki a két első teljes névvel, a harmadikat (k. s.)-ként jegyzi (Brassói Lapok [a továbbiakban BL] 1929. szept. 8. 11.). Miután Jancsó Tamási-kritikája elveszett, „megtörtént a felelősségre vonás. Mentegetőzés minden oldalon [...]: a cikk elkallódott a szerkesztőség rumlijában. *Légy szíves, írd meg újra, röviden és velősen, s küldd be gyorsan.*” *Kacsó Sándor levele Jancsó Bélához*. Brassó, 1929. aug. 27. *JBlev.1.* 196–197. Jancsó nem teljesítette a kérést, a pótlás így maradt Kacsóra. Verset nem közölt a lapban, Imecs Béla *Fohászat* (BL 1927. okt. 9. 15.) Kacsó nyilvánvaló tévedésből tulajdonítja Jancsónak (*A Cenk alatt*. A Hét 1972. jún. 23. 12.).
6. BL 1928. szept. 29. 7. Jancsó cikke: *Szabó Dezső beszéde a magyar ifjúság Ady-ünnepén*. Erdélyi Helikon [a továbbiakban EH], 1928. 2. 155–156.
7. BL 1928. jún. 27. 8. Jancsó írása: *Pálffy János feljegyzései kortársairól*. EH 1928. 9. 385–389. Másik Pálffy-esszéje: *Pálffy János Kemény Zsigmondja és a Kemény Zsigmond-probléma*. Uo. 1930. 2. 115–120.
8. BL 1928. dec. 16. 9. Cikkét egy 1928. nov. 24-i kolozsvári székely irodalmi estről hírt adó beszámolóinak szánta, a szász irodalom kapcsán „megróván némi különbséget az ő lendületük és a mi poshadásunk között.” Ugyanitt ígérte *Szabó Dezső és Erdély* c. írását. *Jancsó Béla levele Kacsó Sándorhoz*. Kolozsvár, 1928. nov. 19. *JBlev.1.* 153–154.
9. BL 1928. dec. 23. 12–13.
10. BL 1929. jan. 27. 9. Benedek Elek írása: *Mi ez? Mi ennek a neve?* Uo. 1928. szept. 17. 1. Szentimrei cikkei: *Erdélyi barátaitól szeretném megvédeni Szabó Dezsőt*. Uo. 1928. szept. 23. és *Magyar tragédia*. Uo. 1928. nov. 5. 4.
11. Szabó Dezső: *Tavaszi Levelek*. Tizenkettedik levél: *Sületlenség: Tamási Áron könyve* (Szűzmáriás királyfi). Előőrs 1928. szept. 2. 7–9.
12. Kacsó Sándor: *Fogy a virág, gyűl az iszap* [önéletrajzi visszaemlékezések 2.]. Magvető. Bp., 1985. 238.
13. Uo. 230–231.
14. BL 1929. márc. 2. 10. és uo. 1929. máj. 26. 13.
15. Uo. 1929. aug. 26. 1.
16. Uo. 1929. szept. 1. 11.
17. Uo. 1929. szept. 22. 11.
18. *Új erdélyi magyar kultúra felé*. Uo. 1929. szept. 22. 11.
19. *Makkai Sándor könyve Bethlen Gáborról*. Uo. 1930. márc. 30. 8.
20. *Az erdélyi magyar irodalom első történetéhez, melyet erdélyi román tudós írt meg!* Uo. 1930. szept. 21. 10.
21. Uo. 1931. ápr. 5. 9.
22. *A fiatal erdélyi magyar*. Uo. 1935. máj. 11. 13.
23. Erdélyi Fiatalok [a továbbiakban EF] 1935. 4. III. borító és *A rög alatt*. Egy új könyv és egy megrázó felhívás. BL 1936. márc. 1. 10.
24. Tucatnyi írása ebben az időben az Ellenzék, az Erdélyi Szemle, Ifjú Erdély, Erdélyi Helikon, Kiáltó Szó, Pásztortűz és a Református Szemle hasábjain látott napvilágot.
25. BL 1936. máj. 17. 11–12. [1], máj. 18. 7–8. [2], 1936. máj. 20. 7. [3].
26. Uo. 1936. ápr. 4. 4. Az I. rész (*Visszapillantás a Tizenegyekre*) uo. ápr. 5. 3., II. (*Az „Erdélyi Fiatalok”*) uo. ápr. 6. 7., III. (*„A népválóság” hirdetői*) uo. ápr. 10. 7., IV. (*A „Hitel” új magyarjai*) uo. ápr. 11. 7. és V. (*Közös a munka és a cél*) uo. 1936. ápr. 12. 2.
27. Jancsó Béla: *Magunk revíziója*. Makkai Sándor új könyvéhez. EF 1931. 3. 45–50.
28. *Levél Tamási Áronhoz...* [1]. BL 1936. máj. 17. 11–12.
29. Uo. 1939. máj. 21. 15.
30. Uo. 1939. ápr. 16. 6.
31. Kacsó Sándor: *Fogy a virág...* 404. Jancsó idézett levele nem ismeretes.
32. Brassói Lapok 1930. jan. 25. 8. Jancsó írása: *Ifjú Erdély* 1930. 5. 104–105.
33. *Kacsó Sándor levele Jancsó Bélához*. Brassó, 1930. okt. 27. *JBlev.1.* 354.
34. Bányai Ernő: *A magyar egyetemi hallgatók élete a kolozsvári egyetemen*. BL 1930. nov. 15. 4.
35. *Nagy sikerrel zajlott le a kolozsvári magyar egyetemi hallgatók kultúrestélya*. Uo. 1930. dec. 17. 8. és Bányai Ernő: *Erdélyi fiatalok*. Uo. 1930. dec. 24. 6.
36. Uo. 1931. márc. 13. 5.
37. Uo. 1931. máj. 9. 7. Jancsó írása: EF 1931. 4. 80–82. Az Erdélyi Helikon ankétját (EH 1931. 1., 2., 3.) Jancsó az Erdélyi Fiatalokban is ismertetette (1931. 4. 80–82.).
38. ([kacsó]. s[ándor].): *„Az új irodalom nevében...”* BL 1932. ápr. 15. 7.
39. ([Kacsó]s[ándor].): *Két író a vádlottak padján*. Uo. 1932. márc. 21. 7.

40. Kacsó Sándor levele Jancsó Bélához. Brassó, 1934. márc. 5. *Jancsó Béla levelezése II. 1931–1934* [a továbbiakban *JBlev.2.*] Gond. Cseke Péter. Kriterion. Kvár, 2016. 456–457.
41. BL 1934. márc. 31. 5. Jancsó előadása: *A Tizenegyek*. EH 1934. 3. 192–197.
42. *Az Erdélyi Fiatalok főiskolás versenye*. BL 1934. máj. 16. 5.
43. Uo. 1934. máj. 17. 5. Jancsó írása: „*Az országépítő*”. Kós Károly regénye. EF 1931. 1. 16–19.
44. BL 1934. júl. 29. 15. Jancsó írása: „*Falu-monográfiák*”. EF 1934. 2. 68–71.
45. BL 1937. dec. 5. 6. Jancsó írása: *A Gusti-féle falu-munka rendszere*. EF 1937. 3. 22–23.
46. BL 1938. máj. 5. 10. Jancsó írása: *Az elfelejtett Kölcsey*. EF 1938. 2. 3–6.
47. BL 1938. júl. 8. 10. Jancsó írásai: „*Jövőnek magját hordozom...*” EF 1938. 2. 1. és Uő: *Az első tudományos vidék-monográfiánkhoz*. Uo. 1932. 2. 7–10.
48. BL 1938. aug. 4. 8.
49. Uo. 1938. dec. 16. 10. Jancsó írása: *Tíz év*. EF 1938. 3–4. 3–5.
50. BL 1939. júl. 9. 10. Jancsó írása: *Szabó Dezső gondolatrendszere*. EF 1939. 2. 17–21.
51. *Vak-vágányon*. Kacsó Sándor regénye. EF 1930. 6. 94.
52. *Beszámoló az Erdélyi Fiatalok szellemi ügyeiről (1933. okt. 30.–1934. márc. 13-ig)*. EFdok 252. és EF 1933. 4. 95.
53. *Hasznos Könyvtár*. EF 1935. 3. 103–104.
54. Nagy János: *A brassói „Ágisz”*. Uo. 1934. 3. 92–93.
55. *A tizedik helikoni találkozó jegyzőkönyve*. Marosvécs, 1935. jún. 28–30. *A Helikon és az Erdélyi Szépmíves Céh levelesládája (1924–1944) II.* Közzéteszi Marosi Ildikó. Kriterion. Buk., 1979. 51–54.
56. *Megállapodás*. EFdok 271. és Kacsó Sándor: *Fogy a virág...* 636.
57. *Ism. Farkas Sándor*. EF 1935. 4. 123. és BL 1935. dec. 15. 12.
58. Kacsó Sándor: *Fogy a virág...* 633., 629.
59. *A Helikon és a Szépmíves Céh... II.* 95–96.
60. Kacsó Sándor: *Fogy a virág...* 638–639.
61. *Brassói Lapok – Bukaresti Lapok – Népszerűség*. Jel-Kép 1984. 1. 96.
62. *A tizenkettedik helikoni találkozó jegyzőkönyve*. Marosvécs, 1937. szept. 10–12. *A Helikon és az Erdélyi Szépmíves Céh... II.* 187–188.
63. *A tizenharmadik helikoni találkozó jegyzőkönyve*. Marosvécs, 1938. júl. 1–3. Uo. 199–201.
64. *Jancsó Béla levele Kacsó Sándorhoz*. Kolozsvár, 1937. aug. 3. Uo. 391–392. és *Az Erdélyi Fiatalok nem vesznek részt a „Vásárhelyi Találkozón”*. Ellenzék 1937. okt. 1. 8.
65. Kacsó Sándor: *Fogy a virág...* 715–716. Ez után született Kacsó *A kisebbségi „aurea mediocritas”* c. vezércikke (BL 1937. febr. 1. 1.).
66. *Jancsó Béla levele Kacsó Sándorhoz*. Kolozsvár, 1937. szept. 23. *Jancsó Béla levelezése III. 1935–1940* [a továbbiakban *JBlev.3.*]. Gond. Cseke Péter. Kriterion. Kvár, 2019. 414–415.
67. *Gaál Gábor levele Méliusz Józsefhez*. Kolozsvár, 1936. szept. 3. *Gaál Gábor: Levelek (1921–1945)*. Sajtó alá r., jegyz., utószó Sugár Erzsébet. Kriterion. Buk., 1975. 692.
68. Dr. László Ferenc: *Mi is történt Vásárhelyen 1937-ben?* Adalékok a Vásárhelyi Találkozó újraértékeléséhez. Korunk 1991. 3. 377.
69. Kacsó Sándor: *Nehéz szagú iszap fölött* [önéletrajzi visszaemlékezések 3. k.]. Magvető. Bp., 1985. 52.
70. *Kacsó Sándor levele Jancsó Bélához*. Brassó, 1937. szept. 25. *JBlev.3.* 416–418.
71. Kacsó Sándor: *Fogy a virág...* 715.
72. *A Vásárhelyi Találkozó*. EF 1937. 3. 14–15.
73. Kacsó Sándor: *Fogy a virág...* 715–717. és Uő: *A Vásárhelyi Találkozó*. BL 1937. okt. 3. 1.
74. *A „kedvező pillanat”*. Uo. 1938. márc. 6. 1–2.
75. *Még egyszer a tg.-muresi Találkozó* EF 1938. 1. 24–25.

NAGY ANDRÁS

KIERKEGAARD MASZKJAI (I.)

A maszk és a kétely

■ Ha csakugyan „színház az egész világ”, mint ez remekművektől kezdődően mindennapi tapasztalatainkig visszhangzik, akkor nyilvánvalóan és szükségképpen szerepet játszik benne „minden férfi és nő”.¹ Így pedig ennek a szerepnek a jelmeze, pontosabban maszkja maga a személyiség, eredeti latin nevén a „persona,” a színpadi maszk, aminek szerepe nemcsak a karakter vonásainak megerősítése volt, de technikai funkciót is betöltött: a benne rejlő hangtölcser felerősítette a színész hangját, hogy az az amfiteátrum legtávolabbi sarkába is eljuthasson. Vagyis a személyiség eredete is a szerepjátékra, a valódi vonások elfedésére, a másnak mutatkozás eszközére, végső soron a megtévesztésre, az álarcra utal.

Kierkegaard ennek nemcsak tudatában volt, de Gavius Bassus latin nyelvtanából az eredet etimológiáját is ismerte,² és akár magyarázhatta is rövid latintanári pályafutása idején a diákoknak. Alkalmazására pedig saját életművében került sor, mint erre egy naplóbegyegyzése is utal: „az antik persona – per sonare – felerősítette az egyedi ember hangját, míg az mégiscsak megmaradt az egyedi ember hangjának”.³ A maszk tehát a megszólalás eszköze, ami mögött ott van az „en enkelte”, a Kierkegaard számára oly fontos, egyszerűségében meghatározott individuum, aki ezen és csak ezen a módon képes megnyilatkozni.

Mert a maszkok nemcsak elrejtenek vagy félrevezetnek, de megerősítenek, megmutatnak, nyilvánvalóvá tesznek valamit,⁴ mégpedig olyasmit, ami másként talán nem volna látható. Ez nemcsak alapélménye volt Kierkegaard-nak, de írói stratégiájának részévé vált: „a maszkok feltárják a személyiség komplexitását”⁵ – írta, vagyis megmutatják az egyféle élet mögött sejthető sokféleséget. A szerző ugyanis – fogalmazott az autoritásról szóló művében Kierkegaard – „éppúgy mondhat egy dolgot, mint egy másikat”, ha pedig egy gondolkodó alkalmaz költői eszközöket, a megsokszorozódás esélye még nagyobb. És a kétféle beszédmód nincs is olyan messze egymástól, hiszen a maszk efféle filozófiai értelmezése ismert volt a korban: „Schlegel erőteljesen hangsúlyozta a persona koncepcióját, amelyet visszavezetett az archaikus görög komédia parabasisára, amelyben a kórus közvetlenül szólította meg a közönséget, a költő nevében” – írta erről William McDonald.⁶ Ennyiben tehát az archaikus funkció bölcséleti újraértelmezése kapott olyan jelentést, amely Kierkegaard számára nemcsak ismert volt, hanem alkalmazható is, mert álarcra mögül érezte hitesebbnek mind a költői megnyilatkozást, mind a bölcséletit, mert ez a kettő nála nem vált el egymástól, hanem kiegészítette egymást, sőt: olykor szinte feltételezte egyik a másikat.

A tanulmány folytatását februári lapszámunkban közöljük.

A szerep és a szereplő önmagában is megkettőződésre utal, ami Kierkegaard maszkjainak alkalmazásával a megsokszorozódás előzménye, alkalma, illetve előfeltétele volt. Nemcsak a különféle költői eszközök révén, mint amilyen az árnyékkal való játék vagy a visszhangnak való felelgetés, netán a hasonmás, a Doppelgänger – a korszakban népszerű – jelenségének megidézése, de gondolatilag is döntő volt, mégpedig Kierkegaard egyik legfontosabb vonása és egyik könyvének címszereplője révén: a kételkedés bevonásával a gondolkodás, így az alkotás folyamatába.⁷

Kierkegaard *De omnibus dubitandum est* című művében, amit Johannes Climacus jegyez, a kétely etimológiájából indul ki a szerző, kiemelve a kettes számot, amelyre a „kételkedés legtöbb nyelvben épül”, és amely azonnal egy harmadikat is feltételez, aki a kettőt egymással kapcsolatba állítja. „Ha én mint elme kettéválok, *eo ipso* három vagyok”⁸ – írta, s ennek analógiáját találta meg magát a gondolkodást inspiráló, azt motiváló érdeklődés, az *interesse* etimológiájában is: ami ugyanis eleve a közbevetettségre – *inter* – és a létezésre – *esse* – utal.⁹ A görög szkeptikusokról szólva emelte ki Johannes Climacus, hogy „ők tudatában voltak annak, hogy a kétely az érdeklődésen alapul, és tökéletes konzisztenciával úgy vélték, hogy a kételyt azzal szüntethetik meg, ha az érdeklődést apátiává változtatják”.¹⁰ Ezt sokkal mélyebbnek és átgondoltabbnak tekintette, mint a modern szakítást a kételkedéssel, megítélése szerint ugyanis minden szisztematikus tudás, mint a matematika, az esztétika vagy a metafizika, amennyiben híján van a kételynek, úgy híján van az érdeklődésnek is, márpedig a tudás nem alapulhat máson.¹¹ Ez a paradoxia tárul fel legpon-tosabban a Kierkegaard számára alapvető jelentőségű Faust-történetben, ahol a kétely éppenséggel a mindentudás elégtelenségének felismeréséből fakadt, és aminek színházi eredete éppolyan fontos, mint mágikus gyöke-rei. De Szókratész „tudatlansága” sincs messze az érdeklődés teremtette kételytől vagy a „daimón” evilágon túli szerepétől.

És hogy mindez a maszkokon túl is foglalkoztatta Kierkegaard-t, annak bizonyítéka, hogy a *Keresztény beszédek* sem mentesek a kételkedéstől, és a szerző éppen azzal határozta meg a beszéd különbségét a prédikációtól, hogy az előbbi a kételyre épül, az utóbbi nem.¹² Hiszen a prédikáció kételymentességét az autoritás garantálja, amire abszolút módon és egyes-egyedül épít – de a diskurzusban más is jelen van, és talán azért több a prédikációnál, mert hiányzik belőle a feltétlen, a megkérdőjelezhetetlen tekintély.

Színház

■ A színház azonban nemcsak a megidézett tradíció filológiai mozzanataiban jelenik meg a kierkegaard-i életműben mint parabasis, mint maszk, mint bábjáték; de a szerző élményei nyomán is. Hiszen ebben sejthető az az alkotói stratégia, amelyik nem elégszik meg a bölcselet és a teológia hagyományos beszéd- és gondolkodásmódjával, és ez az elégedetlenség mélyen összefügg mindazzal, ami Kierkegaard szemléleti újítása volt. Hogy az álnevek nem a megtévesztés alkalmát jelentik, hanem ellenkezőleg, a lényeg megközelítésének gondolati „dramaturgiáját”, az az életmű empátiikusabb analízisei során éppúgy megjelenik, mint annak felismerése, hogy „Kierkegaard szándékosan alkalmazta a művészetet mint egy dest-

ruktív és anti-teoretikus misztifikációt, ha egyszer így juthatott közelebb az igazsághoz¹³ – mint Anthony Rudd megfogalmazta. És talán semmiféle más művészet nem alkalmazza hasonló poétikai törvényszerűséggel az identitásváltást, a hangnemek sokféleségét, a közönség bevonását az alkotófolyamatba, mint maga a színház.

„A színház varázsa egyszer minden élénk fantáziájú fiatalembert lenyűgöz” – írta Constantin Constantius *Az ismétlés* egyik pontján erről a sajátosságról –, „művi valósága magával ragadja, hogy hasonmásként lássa és hallja önmagát, és lénye különböző részére essen szét, miközben minden különbözőségében önmagát találja.”¹⁴ Az ifjú elragadtatás éppolyan primer élménye lehetett a szerzőnek, mint a felbukkanó Doppelgänger-motívum, és a sokféleségben megmutatkozó azonosság ismét csak a szerepalkotás, voltaképpen a színműírás evidenciája, ami Kierkegaard gondolkodói életművét alapvetően meghatározta. És ezek között a szerepek között tudott megszabadulni saját múltjától, alkata nehézkességétől, némiképpen önmagától is, vagyis mindattól a tehertől, amit saját személyiségében egyébként cipelnie kellett: „levettem magam, mint fürdőzők a ruhájukat” – tette hozzá *Az ismétlés* szerzője, aki számára még az olcsó komédia is képes volt arra, hogy előidézze ezt az identitásváltást: „és elterpeszkedtem a nevetés, a bolondozás, az ujjongás viharában”.¹⁵

A saját éntől való megszabadulás egyfelől a színház archaikus funkcióját idézi fel, a dionüsiának azt az eksztatikus intenzitását, ami kialakulásának fontos összetevője volt, és hatáselemként fel-felbukkant a színháztörténet későbbi pillanataiban is, s amire majd Nietzsche utal egyszerre teoretikus és poétikus érvennyel a *Tragédia születésében*.¹⁶ Másfelől pedig az individuum olyan oldala mutatkozik meg ebben a folyamatban, ami egyébként nem látható: „Azért tehát, hogy valós énjéről ne szerezzen tudomást, a rejtett individuum könnyű és mulandó környezetet kíván, homályos alakokat, nagy szavak tajtékzó morajlását, mely visszhang nélkül zsong. Ilyen a színpadi környezet, mely alkalmas a rejtett individuum árnyjátékára.”¹⁷ Az elrejtett feltárulása tehát – a Heidegger által újraértelmezett *aletheia*¹⁸ – itt a személyiségen belül játszódik le, éppen a „színpadi környezet” hatására, s az árnykép megidézése éppolyan fontos ennek során, mint a visszhang hiánya; mindkettő jelentős szerepben tér vissza még az életműben, és eredetében mindkettő színházi ihletésű.

A meg sokszorozódáson és a szereplehetőségeken túl tehát a megmutatkozás olyan teljességének lehet alkalma a színház és az ennek kompozíciós logikájára épülő életmű, ami kategorikus szakítást jelent a konvencionális bölcselkedés beszéd- és gondolkodásmódjával. Ennek során Kierkegaard visszanyúlt a hagyományokon „túlra”, s ezzel a tradíció olyan mozzanatait tárta fel és értelmezte újra, amelyeket elfedett az iskolamesteri bölcselkedés évszázados kötelezettsége. És így jutott el Kierkegaard a szerepjátszó, az ironikus, a kérdező és kételkedő gondolkodóhoz, a párbeszédek virtuózához, Szókratészhez.

Szókratész

■ Egyetemi disszertációjának tárgya, első jelentős művének főhőse a korszak Koppenhágájában éppolyan népszerű volt, mint az iróniáról való gondolkodás, ebben tehát Kierkegaard nem tért el attól a „fősodortól”,

aminek egyébként és átgondoltan ellenállt. Csakhogy kortársainak ezt az archaikus hősét – akárcsak az ironia jelentését – írásában a saját hasonlóságára formálta, így őbenne látta és láttatta, hogy a filozófia nem annyira egy rendszer, mint inkább szemléletmód, attitűd, végső soron életforma.¹⁹ Aminek része a szerepjátszás, hiszen a középpontban álló „radikális ironikus” folyamatosan másnak láttatja magát, mint aki,²⁰ vagyis egyvégtében szerepet játszik. Ennek nyomán Szókratész viszonya a kommunikációhoz éppolyan sokrétű volt, mint amilyen jelentésteli, legyen szó elmélyült dialógusokról, a daimón instrukcióiról, a kérdésekkel „világra segített” felismerésekről, oratori virtuozitásról²¹ a bíróság előtti védőbeszédben; és az sem lényegtelen, hogy mindezeket a szerepeket egy abortált drámaíró²² formálta meg poszthumusz, mert maga a kommunikáció virtuóza – bizonynyal jó okkal – csak az „itt és most” érvényességében bízott, a szituáció dramaturgiai erejében, a jelenlét kontextusteremtő plaszticitásában, és talán ezért is került az írásos megnyilatkozást.

Magát az iróniát „minden drámai művészet igazi fókuszának tekintem” – írta a fiatal Kierkegaard –, „ami a filozófiai dialógusnak is feltétele, amennyiben az kellőképpen dramatikus”²³ – folytatta, mégpedig a Schegelről író Solgert idézve, vagyis a távolságtartás, távolságteremtés szemléleti fontosságának mintegy műfajelméleti jelentést tulajdonított. Szókratész dialógusainak ugyanis volt drámai kompozíciója, rejtett vagy olykor meglehetősen nyílt dinamikája, dialektikusan megformálódó kibontakozása, fordulópontja és fináléja, bár értelemszerűen nem az akcióé, hanem a dikcióé volt a főszerep: a cselekvés helyett a reflexióé, ahogy olykor a reflexió maga vált cselekvéssé. Amiből azután tettek következtek, de a „cselekvés művészete”²⁴ itt a kérdezés és válaszolás művészetén belül, illetve annak következményeként formálódott meg.²⁵ Még a *Lakoma* összefüggése is színházi esemény megünnepléséhez kötődik,²⁶ ami azonban pusztán alkalma lehetett annak, hogy csakugyan mélyen és sokoldalúan közelítsenek meg egy olyan kérdést, ami egyébként a színpadon is rendre felbukkan, nemegyszer főszerepben, a szerelemét. Esztétikai és filozófiai itt éppúgy nem vált ketté, mint a bölcselkedés eredettörténetében, vagyis Hérakleitosznál és Parmenidésznél sem; ahogy Szókratész életének drámája is ugyanígy formálódott meg: megvádolásával, védőbeszédével, elítélésével és a halálával; voltaképpen tragédiájával. Miközben a mártír filozófus archetípusa ideális komédiahős is volt, különnc, rút, furcsán öltözködő, aki minden vonásában öntudatosan tért el az athéni szellemi elitől és annak szokásrendjéről, ahogy működésével, kíváncsiságába burkolt szellemi fölnyélvel viszolygást kelthetett a közemberek között is. Joggal érezhették úgy, kérdéseivel Szókratész csapdát állít nekik – nem véletlen, hogy többségi szavazással ítélték halálra. Ugyanakkor a bölcselő megannyi, szinte teátrális attribútuma éppen nem jelentette a korszak színházi életével való összhangot, hiszen életében csakis a *Felhők* ködévő hőseként mutatkozott meg a színpadon, s ez a nyilvános persziflázs is közrejátszhatott későbbi elítélésében. Talán ebből is adódott, hogy Platón „teatrokrácianak” nevezte a demokratikus tömeguralmat,²⁷ igencsak pejoratív hangszínnel.

Diogenész Laertiosz jegyezte fel azt a legendát, hogy Platón dialógusainak ihletforrása Szophrón mímusaiból eredt, és ennek hasonlóságaira

még Arisztotelész is kitért *Poétikájában*.²⁸ A drámai dialógus műfajára, mint öntörvényű alkotásformára Platón annál is inkább fogékony lehetett, mert drámaíró lehetett volna, ha nem találkozik Szókratésszel, és nem szegődik el az ő cselekedeteinek és szavainak krónikásává. És míg a színházattól kezdődően jelentős szkepszissel szemlélte, így például az *Állam* című művében mind a nézőtérben jelen levő tömegeket, mind a színészeket bírálattal illette, ez inkább a kortárs gyakorlatnak szólhatott, semmint magának a műfajnak. Hiszen a drámaíró Euripidésszel Platón is, Szókratész is jó viszonyt ápolt, és nemcsak etimológiailag volt közel egymáshoz a theórein: az elméleti kontempláció, és a theatron: a nézőtér, a szemlélődés és reflektálás helyszíne, de szemléletükben is, mint ezt az antik szerző színházi utalásai egyértelművé tették.²⁹ Mindezzel együtt Platón nem hűséges krónikása volt mesterének, hanem elfogult apologetája, a Szókratészről fennmaradt másik két forrás kontrasztjaként ez igencsak szembevetendő: Xenophon prózaibb Szókratész-képéhez viszonyítva is, aki a filozófust kortársaként ismerte, de csak halála után írta meg művét; és kiváltképp Arisztophanészéhez képest, akinek komédiája az egyetlen olyan dokumentumnak tekinthető, amely a filozófus életében született.³⁰

Arisztophanész támadása frontális volt, és a nevetségessé tétel révén szinte kivédhetetlen: az űs-szofista, az ifjak megrontója, az ateista vádja először színpadon fogalmazódott meg, mielőtt az athéni bíróság elé került volna,³¹ és az az ismert pillanat, amikor Szókratész felállt a közönség sorában, hogy megmutassa magát, nem utalt feltétlenül egyetértésére. Filológiai kutatások szerint Arisztophanész többször átdolgozta művét, amelynek létrehozásával akár megbízást is teljesíthetett – eszerint a későbbi vádlók kérték volna fel a komédia megalkotására³² –, de személyes elégtétel is motiválhatta, hiszen a *Lakoma* tanúsága szerint Szókratész a polémia során legyőzte a komédiaíró, aki egyébként is meglehetősen közönségesen viselkedett az ünnepi együttlét idején.³³ Természetesen maga Szókratész sem lehetett makulátlan kortársai számára, nemcsak Xanthippével kötött házassága vetett rá rossz fényt – amelyre Kierkegaard is többször utalt –, hiszen a hárpíának fogadott örök hűség nevetségessé vagy éppen visszatetszővé tette, akárcsak kiszolgáltatottsága az asszony szeszélyeinek; de Aszpásziához fűződő viszonya is felemás volt, aki maga prostituáltként tett szert kétes hírnévre, komédiaírók gyakori céltáblájává vált, és akitől a legenda szerint a görög bölcs retorikát tanult, és szerelmet.³⁴ Kierkegaard *A szorongás fogalmában* idézte fel ennek az asszonynak az alakját, Szókratészt pedig egyéb Arisztophanész-komédiák utalásaiban is megpróbálta megragadni, hiszen minden elragadtatása ellenére mégiscsak fogékony volt a gúnyra, a kritikára, az árnyoldalak megmutatására.

Hogy Arisztophanésznek minden sérelme, esetleges megbízatása és elfogultsága ellenére Szókratész-bírálatában részben igaza lehetett, az a romantika Arisztophanész-kultuszával nemcsak összefüggött, de fontos összetevője is volt, forrása pedig nem kisebb gondolkodó lehetett, mint Hegel,³⁵ aki „rehabilitálta” a görög komédiaíró, és vele együtt a bölcselőn ítélkező athéni többséget. Kierkegaard ennek tudatában volt, hiszen a *Filozófiai morzsák* háttérében is felbukkant Hegel és Schelling Arisztophanészt idéző Szókratész-kritikája, a reflexió excesszusával, a személyes

istenség kultuszával – ami a daimónban szinte delphoi autoritásként szegült szembe a város isteneivel³⁶ –, a törvények megkérdőjelezésével, a kétely elültetésével; mindezekkel mintegy kihívta maga ellen az athéniakat, így a halálos ítélet sem volt érthetetlen vagy akár méltánytalan. Schlegel és Tieck vonzalma Arisztophanészhez ugyanezt erősítette meg,³⁷ és míg Hamann méltán hasonlította Szókratész kigúnyolását Jézuséhoz,³⁸ azért erről legalább mélységében és komplexitásában lehetett gondolkodni, Jézuséről pedig nem.³⁹ Kierkegaard egyik legfőbb forrása színházi ismereteinek és szemléletének kialakításában a már többször is idézett Röttscher volt,⁴⁰ aki Hegel nyomán, de meglehetősen autonóm értelmezési horizont előterében érzékeltette annak jelentőségét, amit az archaikus komédia, elsősorban Arisztophanész létrehozott. Ennek egyébként a romantika korszaka számára is döntő jelentősége volt: Heiberg nézetei a komédia magassabbrendűségéről innen is eredtek, de Arisztophanész műveinek közvetett hatása jelen volt már Holberg színműveiben is, míg Oehlenschläger Szókratész-darabjában személyesen is megjelent a komédiaíró.⁴¹ A dán aranykor élő klasszikusa remekműnek tekintette 1835-ben keletkezett Szókratész-darabját – műfaja szerint: tragédiáját –, ahogy többen is tragédiaként dolgozták fel ekkoriban a filozófus történetét.⁴² Színházban mindössze háromszor játszották Oehlenschläger színművét, amelyben a daimón megszemélyesítője maga Fru Heiberg volt, majd egy év elteltével még egyszer.⁴³ A műről Frederik Christian Petersen 37 oldalas kritikát írt,⁴⁴ amit komoly vita követett, ám a tragédia a közönség tetszését aligha nyerte el, amire az alacsony előadásszám is utalt. A színművet Heiberg komoly bírálattal illette, magát a szerzőt inkább költőnek tartotta, semmint drámaírónak, így pedig a közvetlenség mesterének, akinek tehetsége nem színpadi. Heiberg ennél is tovább ment *Lélek a halál után* című művében, ahol kigúnyolta kortársa és riválisa „remekművét”.⁴⁵ A Szókratész iránt szenvedélyesen érdeklődő Kierkegaard is mindössze megemlítette naplójában Oehlenschläger tragédiáját, de – beszédesen – semmit nem tett hozzá, és nem tért vissza rá.⁴⁶

A korszak Goethe-kultuszának ismeretében az is fontos mozzanat, hogy Szókratészről maga a weimari klasszikus is drámát tervezett, amit azonban a Faust-történet kedvéért félretett, majd el is állt a tervtől. Ugyanakkor ez a szándék utalt a kétféle magatartáson belül a bölcsesség és kétely transzparenciáira, az analógiákra és eltérésekre, amelyekre Kierkegaard is fogékony volt.⁴⁷ Mindezek mellett hatottak a fiatal dán bölcselőre Hamann eszmefuttatásai Szókratészről, továbbá Jean Paul reflexiói,⁴⁸ és persze Hegel számos megjegyzése és elemzése, még akkor is, vagy talán akkor a leginkább, amikor ezek ellentmondtak egymásnak. És éppen az ellentmondások színrevitele nyomán született több dráma, tragédia és komédia, amelyek hőse Szókratész volt, akinek eminensen színházi karaktere mutatkozott meg ezekben a feldolgozásokban, amelyek már a 17. századtól fel-felbukkantak Európa különféle színpadain. Némegyszer maguk a dialógusok kínáltak színpadi helyzeteket – elsősorban a legdrámaibbnak tekinthető Phaidón –, s a párbeszédet dúsítani lehetett egyéb forrásokból átvett részletekkel, míg végül a védőbeszéd, a halálos ítélet, majd a méregpohár kihörpintéséhez kapcsolódó jelenetek formálták meg a tragédia fináléját.

Maga Szókratész azonban nem tartotta tragikusnak a halált, hiszen azáltal szabadul ki a lélek a test börtönéből, de a művek szerint nemcsak zokogó tanítványai nem hittek neki, de a későbbi drámaírók sem. Vagy szavait csak vigasztalásnak tekintették, amelyet önmaga és barátai kedvéért hangsúlyozott a bölcs, s talán ezt a hipotézist erősíti meg Arisztotelész részvétfogalma is, amelyet Szókratész halálakor használnak – *eleos* –, és ami a tragédia hatásának leírásakor kerül a *Poétikába*; vagyis ezek szerint mégiscsak tragédia történt.⁴⁹

Ebben is összefüggést sejtet Jézus sorsával, akinek halála szintén nem tekinthető tragédiának. A 17. századból származó színmű, François Charpentier *Szókratész élete* című munkája, akárcsak Georg Adam műve, a filozófust haláláig kíséri,⁵⁰ és hogy ez utóbbi mártírnak nevezi, az felvilágosítja a kultusz egyik fontos éltető elemét s benne a jézusi analógiákat. Henry Montague Grover ebben a szellemben írt „drámai költeményt” Szókratészről, akárcsak Adam Becket, s ennek vizuális reprezentációjaként egy korabeli klasszicista ábrázolás úgy mutatja Szókratészt tanítványai körében, ahogy Jézust festették meg a Getsemánében, s az őt körülvevő tógás fiatalok szinte apostoloknak tűnnek a képen.⁵¹ Szókratész halála a tárgya Jacques Henri Bernardine-nek, míg Francis Foster Barham ötfelvonásos tragédiájának fordulópontján, a cellában álm látogatja meg a halálraítéltet, és felszólítja, hogy írjon verset. A költő Szókratész hagyománya újra és újra felbukkant a korban, s ez ismét csak a poétikus és a teoretikus megközelítés valamiféle „cserebomlását” sejteti abban az időben, amikor ez a két diszciplína – hosszú évszázadok eltérő fejlődési sajátosságai nyomán – ismét közelíteni kezdett egymáshoz.

Ennek az interpretációnak ellenpólusa volt az, amikor Szókratész az értelem, az ész istenítésének alkalmává válik, mint Jean Marie Collot darabjában, amelyben maga a vádbeszéd és a per mintegy az értelem istenének (vagy istennőjének) megvádolását jelenti, és amelynek 1790-es bemutatója teoretikusan is azonosította a forradalom antik hagyományteremtőjét. Ennek előzménye lehetett Voltaire háromfelvonásos tragédiája, amely azonban a korszak konvenciói szerint „talált dráma” volt, amit a francia bölcselő csak fordított, s minden szellemessége és ironikus fegyverzete ellenére ugyanolyan nehezen előadható, klasszikus mintákat követő retorikus kompozícióvá vált tolla alatt, mint a hasonló szellemben született darabok többsége.⁵²

Külön csoportot jelentenek azok a művek, amelyek Szókratész életének színrevitelével kísérleteztek, hogy a bölcs esendőségét vagy éppen életrevalóságát formálják meg. Xanthippé alakja így már Charpentier-nél felbukkan, míg *A bölcs Szókratész háza* címen Louis-Sebastian Mercier írt darabot, amelyben azonban a filozófus már egyértelműen komikus figura, sejtetve annak a határvonalnak az elmosódottságát is, ami a mélység és a nevetségeség között húzódik. Hogy Szókratész azért járta az utcát és filozofált, meg-megszólítva az embereket, hogy ne kelljen házsártos feleségét hallgatnia, az több színmű motívuma, amelyek közül egyikbe-másikba bonyolult szerelmi szálakat is beleszórtak, akár a bölcs saját lánya révén, akár Szókratész két feleségének torzsalkodásával, mivel a férfiakat megtizedelő háborúk miatt ekkoriban több feleséget is vehettek az athéni férfiak. Ezt a különös háromszöget formálta meg darabjában Nicoló

Miniato és Antonio Draghi, s talán feledésbe is merült volna a mű, ha nem Telemann komponál hozzá zenét.⁵³

Szókratész tehát éppúgy volt drámahős, mint üdvtörténeti archetípus, ironikus karakterére pedig azért lett fogékony Kierkegaard, mert az esztétikai viták mentén felismerte annak lehetőségét, hogy aki „azzal győzi le a szofistákat, hogy ő a legszofistább szofista”,⁵⁴ az alkalmas a gondolkodás végső paradoxonainak demonstrálására is. Az iróniaviták egyébként amúgy is a „színházi és irodalomelméleti kontextusból” kerültek át a filozófiába, Sibbern, Tryde és Møller révén, mint Brian Söderquist írja,⁵⁵ majd vált az irónia fogalma Kierkegaard disszertációjának tárgyává, s talán a szemléletmód határait feszegette, amikor rövid vázlatban *A kezdet dialektikája. Jelenet az alvilágban* címmel frappáns párbeszédet írt Szókratész és Hegel poszthumusz találkozása és elképzelt dialógusa alapján. A parodisztikus szóváltás az „előfeltevésnélküliség”⁵⁶ problémáját járja körül, de csak saját használatra, mert Kierkegaard nem kívánta publikálni művét, feltehetően újgyakorlat volt és maradt, semmi több. De itt is az az alkotói logika működött, ami többi írásában Szókratész és Hegel maszkja mögül szólalt meg, vagy amelyekben „különféle fiktív karaktereket kreált eltérő nézőpontok kifejezésére” – mint James Rovira írja –, amelyek egy extenzív, szókratikus dialógust hoznak létre, különféle szereplők párbeszédeivel, akik közül csak az egyik Kierkegaard”.⁵⁷

Álnevek

■ Kierkegaard műveinek, köztük a szókratikus párbeszédeknek a szerzői éppúgy nevet kaptak, mint szereplői, és a kettő gyakorta elválaszthatatlan volt és maradt egymástól. Minden bizonnyal nagyon is átgondoltan adta ezeket a – színházi hagyományokban ismert – „beszélő neveket”, amelyekkel az írókat, szerkesztőket és a dialógusok résztvevőit határozta meg, hiszen ezek különféle hangulatot vagy asszociációs hálót teremtettek maguk körül, ami nyilvánvalóan befolyásolta az egész mű jelentését. Mindezzel együtt „ad hoc” ötletek, parodisztikus szándékok, pontosan dokumentált krízisek, írói megtorpanások, belső polémiák és végletes szenvedélyek tagolták ezt a pályát, új és új jelentéssel látták el a korábbi eszmefuttatásokat, a meghaladott konklúziókat, és így írták tovább a már megkezdett történeteket.

Az álneveket, amelyeket kifogyhatatlan találékonysággal és többnyire összetett jelentéssel adott Kierkegaard – szinte kivétel nélkül latinul⁵⁸ –, Henning Fenger szerepeknek tekintette, Kierkegaard-t pedig olyan szerzőnek, aki egyben színész is, így „eljátssza az álnevek szerepét is, miközben éppen leírja őket”.⁵⁹ De hogy mennyi van saját magából ezekben az alakokban, azt éppúgy nem lehet megállapítani – folytatta Fenger –, mint hogy mennyi van Shakespeare-ből III. Richárdban, Hamletben vagy Learben. „Vajon maga a költő tudta?”⁶⁰ – kérdezi, okkal, hiszen egyfelől a szerepalkotás nyersanyaga nem lehet más, mint a szerző élményvilága, ugyanakkor a felületes azonosítás többnyire félrevezető, hiszen nemcsak a protagonista, de az antagonista is ugyanannak az írónak a teremtménye. De éppen ennek nyomán válik egyértelművé, hogy az álnevek megsokszorozása tette lehetővé, hogy ezek a szerzők és szereplők egymással dialogikus viszonyba kerüljenek, verbális interakcióba vagy éppen konf-

liktusokba, s ezek dinamikája nyomán nemcsak gondolatilag, de a cselekedetek, viszonyok, érzelmek vagy akár szenvedélyek hálóján keresztül formálják meg az adott mű konklúzióját. Ami így nem deskriptív, hanem diszkurzív közelítés a teoretikus felismerésekhez, és ennek során valamilyen gondolati dramaturgia kereteit teremtették meg.

George Pattison szerint azonban ezek az álneves alakok csak és kizárólag szerzők voltak, akik különféle szereplőket teremtettek, s azután ezeket mozgatták, beszéltették, illetve értelmezték az ő cselekedeteiket.⁶¹ Joseph Westfall pedig úgy látja, hogy maga a szerepjáték bír átfogó jelentéssel, hiszen Kierkegaard nemcsak álneveket (pseudonym) használt, majd ezeket életművében megsokszorozta (polynym), de saját neve alatt is jegyzett műveket (veronym). Ezeket azonban el kell különíteni a történeti és valóságos Kierkegaard-tól és saját nevéen jegyzett írásaitól, ha ugyanis összemossuk a jegyzetek, naplók, „papírok” és különféle dokumentumok szerzőjét a Kierkegaard név alatt publikált művekével, nem érzékelhetjük az életmű egészének kompozícióját.⁶²

Ahogy a szerzők és szereplők határozták meg a megszólalás pozícióját, úgy döntöttek ők a beszédmódról is, ami ugyancsak tudatos komponálás eredménye volt, és ezáltal a legkülönbébb műfajok változatai jöttek létre. Nemegyszer igencsak meghökkentő terminust emelt műve alcímébe a fiktív szerző: lélektani kísérlet, dialektikus líra, kísérlet a töredékes törekvéssel⁶³ – a sor folytatható. Az egyes műveken belül pedig tovább tárgultak a lehetőségek: levelek, párbeszédek, naplók, „egy narratíva,”⁶⁴ novellisztikus részletek mellett „expektoráció,”⁶⁵ bevezetés, dicséret, megnyilatkozás, „probelmata,” epilógus és még megannyi archaizáló, kölcsönzött, kitalált irodalmi és retorikai műfaj integrálódott a szövegbe, legyen tradicionális hangulatú vagy remek invencióval rögtönzött, s vált a megnevezett műfaj a mű – és az életmű – éppolyan lényegi komponensévé, mint maguk az álnevek. Az érzékelhető improvizációk dacára semmi nem volt „véletlenszerű,”⁶⁶ még a könyvkötő által összefűzött, ismeretlen eredetű kéziratlapok egymásutánja sem, amelyek a *Stádiumok az élet útján* címen álltak össze egyetlen kötetté.

„Istennek kedvére van az inkognitó” – írta Kierkegaard naplójába⁶⁷ –, de ha nem is nyert volna transzcendens megerősítést, feltehetően akkor sem komponálta volna életművét másként. Részben azért, mert nemcsak életéhez, de műveihez is „költői kapcsolat” fűzte, másrészt pedig költőt éppen az autoritás hiánya teremtett belőle.⁶⁸ Áttekintve korábbi működését, pályája egy szakaszán arra kérte a „jó embereket,” akik érdeklődést mutatnak iránta, hogy „semmit ne tekintsenek az ő művének, ami nem viseli saját nevét”.⁶⁹ Hiszen az alkotások létrejötté „egy költőn keresztül történik, aki azt mondja: ez nem én vagyok”.⁷⁰ Vagyis művei létrehozásával teremtett distanciát önmagától, éppen azáltal a költő által, aki egyfelől záloga volt ennek a távolságnak, és akinek identitása „lényegileg” az övé lehetett, de aki költőnek sem tekinthető maradéktalanul, ha egyszer „szereti azt, ami megsebzí: az eszméket”.⁷¹ Merthogy líra és teória nem illeszkedik egymáshoz harmonikusan, innen a sebek. Így lett az egész kapcsolatrendszer, ami az életmű „kolosszális szerkezete” és ennek létrehozója között kialakult, dialektikus⁷² – a mélyére tekintve pedig ennél is rétegzetebb, komplexebb és összetettebb, amit talán azzal a metaforával lehet

meghatározni, amit nem műveiről, hanem saját sorsáról írt egy helyen Kierkegaard, hogy ő „egész személyes létezésével gesztikulál”.⁷³

Kierkegaard saját egzisztenciájával formálta meg ezeket a gesztusokat, ami természetesen az álnevesség jelentését is kibővítette, túl a műveken, éppen a publikus szerepvállalás, a nyilvánosan zajló játék, az alakoskodás értelmével. Mindez kimondatlan közmegegyezés nyomán bontakozott ki ebben az időben Dániában, míg maga a „pszeudonimitás” nemcsak Koppenhágában volt divatos – Fenger szerint egyenesen kultusza alakult ki⁷⁴ –, de komoly irodalmi hagyományra tekinthetett vissza, amit a német romantika felélesztett és újraértelmezett. Mások mellett Novalis vagy éppen a *Lucinde* szerzője, Friedrich Schlegel élt ezzel a lehetőséggel,⁷⁵ és Schleiermachernek a *Lucinde*-ről szóló reflexiói kapcsán írta naplójába a fiatal Kierkegaard, hogy ennek során „számos személyiséget konstruál, és ezeken keresztül tekint át a művön, de ezzel áttekinti az ő individualitásokat is”. Majd hozzátette: ezek tehát „különbféle személyiségek, amelyek megjelenítik az eltérő nézőpontokat”⁷⁶ – ami az ő alkotói stratégiájának kialakítása szempontjából is meghatározó volt. A tradicionális mintákat további invenciókkal egészítette ki: a „talált kéziratba” illesztett, változatos műfajú szövegektől kezdődően a fikción belüli fikción keresztül⁷⁷ a teológiaiilag képzetlen – héberül sem tudó – vallásbölcseleti értekezőn át a filozófiához nem értő gondolkodót felvillantva⁷⁸ az egyházatya megidézéséig, aki egyenesen Søren Kierkegaard műveit elemzi,⁷⁹ a sor folytatható. És mindebből jól látható, ahogy fikció és valóság felcserélődik, és végül az álnév jelöli ki alkotója helyét a kortárs dán irodalomban – konkrétan és történeti értelemben egyaránt.

Az életmű analitikus olvasói koherenciaproblémákra utaltak, amelyek azonban inkább filológiaiilag értelmezhetők, a korszakban a szerzői pozíció megrendülése nyomán;⁸⁰ ugyanakkor a közvetett kommunikáció létrejötté szempontjából döntő fordulatot jelentett, hogy ekkor és ezzel született meg „a filozófiai irodalom új formája”, amelyben döntő szerepe volt az argumentációnak és a fikciónak is. A fiktív szerzők köteteinek borítóján Kierkegaard neve úgy szerepelt, mint szerkesztő vagy kiadó, aki nincs feltétlenül tisztában a közreadott kéziratok eredetével, az alkotófolyamatban nem vett részt, de adott esetben felelősségre vonható. Egyszersmind a joginál súlyosabb felelősség gátolja meg abban, hogy lemondjon erről a polifonikus, polemikus, dialogikus, sőt: akár polilogikus⁸¹ plaszticitásról, erről az egész szellemi „performanszról”.

És talán ezért volt a kortársak számára nehezen feldolgozható Kierkegaard viszonya az általa teremtett alakokhoz, s ezért is kísérte művei befogadását nemegyszer értetlenség vagy félreértés – amelyek közül többet maga idézett elő. Peder Ludvig Møller már 1846-ban a *Gaea* című folyóiratban erőteljesen bírálta ezt az – akkor még csak alakulóban lévő – szerzői stratégiát és a sokféle hangot, szituációt és a polemikus tónust, aminek nyomán a szereplőket laboratóriumban végzett kísérletek alanyainak látta, ha nem egyenesen pókhálókba csavart, megkínzott áldozatoknak.⁸²

Hogy senki nem látta át az álnév használatának mélyebb és egyeteme-sebb értelmét, voltaképpen lényegét, azt Kierkegaard nem kis keserőséggel jegyezte fel naplójába, pályája késői szakaszában. „Általában az álnév

egyszerűen egy szerző” – kezdte fejtegetését. – „De az én álnevem költői jellegű személyiség volt. És ez zavart keltett a polémiák során.”⁸³ Hiszen minden megszólalásnak összhangban kellett lennie a megköltött személyiséggel,⁸⁴ mert így „lélektanilag” meghatározottan jöhetnek létre a különbségek közöttük, de nem erkölcsileg, hiszen megköltött mivoltukban nem kell különbséget tenniük a jó és rossz között. És ennek megfelelően viselkedésükben sem kell korlátozniuk magukat: lehetnek arrogánsak, kétségbeesettek, szeszélyesek, szenvedők, csábíthatnak és fontolgathatnak öngyilkosságot – bármilyenek lehetnek, amit a lélektani konzisztencia megkövetel.⁸⁵

Mindennek fényében különösen szembeötlő, hogy az álneves írások és a saját néven publikáltak szimultán születtek és formálódtak, akár ugyanazon a napon vagy a következőn vetette papírra Kierkegaard a legkülönbélebb szövegeket, amelyekben sokszor azonos kérdéskörök mutatkoztak meg, más és másféle megközelítésben, eltérő vagy akár ellentétes konklúziókkal.⁸⁶ A *Három keresztény beszéd* írása során például Péter áru-lása, a kánaáni asszony sorsa és Anna prófétanő mellett – akik valamennyien ennek a „beszédnek” szereplői voltak –, szó lett volna a bűnös-ség kérdéséről, de a halállal való szembenézésről is, mindezek azonban szinte túlcsordultak a „beszéd” keretein, és átszivárogtak az álneves opus-ba. Ezek a kérdéskörök tehát éppolyan rejtett utat követtek az életműben, „mint a Guadalquivir folyó”, aminek sodrása – felszínre törése és eltűné-se ellenére – egyenletes és egyirányú maradt. Később pedig, amikor a sa-ját név alatt publikált írások nyomán kívánt ismét álneveihez nyúl-ni Kierkegaard, éppen azzal érvelt a jegyzetekben ennek elutasítása mellett, hogy „ne legyen semmi szó rólam a teljes szerzőség kapcsán, mert egy ilyen szó mindent megváltoztatna, és hamisan reprezentálna engem”.⁸⁷

Hogy ez a dilemma Kierkegaard egész írói pályájának egyik legfonto-sabbika volt, amelyre minduntalan visszatért, azt pontosan jelzi egyebek mellett a *Magamról* című fejezetek időről időre történő felbukkanása a naplókban és az iratokban – mintha folyamatosan fel kellene vetnie az ön-meghatározás kérdését, mert nem tud rá megnyugtató feleletet adni. Mint-ha ugyanaz a törvényszerűség érvényesülne itt is, amelyet pontosan látott korábban: hogy az ember előrefelé éli az életét, de visszafelé értheti csak meg.⁸⁸ És ez alkotói életére is igaz lett.

Kierkegaard több alkalommal is úgy fogalmazott, hogy a maiuetikus módszer miatt volt szüksége az álnevek alkalmazására,⁸⁹ vagyis ez segítet-te világra olvasóiban a felismeréseket – mégpedig közvetett módon. És így hozta létre azokat a személyiségeket, akik megfelelő autoritás birtokában be tudtak lépni „az élet aktuális feltételei közé”.⁹⁰ Mert mindvégig érezte azt az ontológiai különbséget, ami a költői jelenvalóságot elválasztotta a tényszerű jelenvalóságtól, ami azonban ugyancsak a költői realitás tar-tományába került, amint emlékezés vagy felidézés alkalma lehetett. Szók-ratész a legjobb példája annak, hogy egy valóságosan létező ember dráma-költő tárgyává válva lesz az emlékezés alakjává, tehát történelemmé; s ekként ugyanaz a személyiség más és másféle ontológiai státusszal ren-delkezhet. Vagy Shakespeare Júliájának példájával élve: az egykor élt lány veronai jelenvalósága mellett létezett Shakespeare – Júliát életre keltő – je-

lenkorának valódi ideje, ám mindezek csakis a nézőközönség aktuális befogadása pillanatában nyernek érvényességet.⁹¹

A *halálos betegség* előszavában a szerző magasabb rendű és alacsonyabb rendű álneveességről szolt, attól függően, hogy a fiktív szerzők a valóság vagy az esztétika szférájában kapnak-e hangot.⁹² Efféle szerepjátéka szerzői tevékenységének meghatározó részét fogta át, a pszeudonimitás életének és életművének lényegi összetevőjévé vált, mint ezt Kierkegaard maga is érzékelte és megfogalmazta; hangsúlyozva, hogy az álnevek megjelenése mindig szükségszerű volt.⁹³ Hogy ez a „szerzői performansz”⁹⁴ összeforrott egész alkatával és működésével, az egyben azt is jelentette, hogy megerősítette a befogadók aktivitását, akik szembekerültek a személyekként megformált nézőpontokkal. Mindez tovább finomította az értelmzői érzékenységet is, mert a felvetett kérdések a pusztá gondolati konstrukciónál átfogóbban mutatkoztak meg, mintegy „személyre szabottan”. Ez nemcsak a szakirodalom fontos megállapítása, de feltehetően Kierkegaard hatásának, gondolatai érvényességének egyik döntő elemévé vált, ami ismét csak a színház irányából az életműre vetett tekintet jogsultságára utal.

■ JEGYZETEK

1. William Shakespeare: *Ahogy tetszik*. II. felvonás 7. jelenet (Szabó Lőrinc fordítása).
2. Søren Kierkegaard: *Journals and Notebooks*. Vol. 10. Ford. és szerk. Bruce H. Kirmmse – Niels Jørgen Cappelørn – Alastair Hannay – David D. Possen – Joel D. S. Rasmussen – Vanessa Rumble. Princeton, University Press, 2018. 278. és 593.
3. Uő: *Journals and Notebooks, Loose Papers 1843-1855*. Vol. 11. Part 1–2. Ford. és szerk. Niels Jørgen Cappelørn – Alastair Hannay – Bruce H. Kirmmse – Joel Rasmussen – Vanessa Rumble – David D. Possen. Princeton, University Press, 2020. 102. és 502.
4. Lásd Edward F. Mooney: *On Søren Kierkegaard, Dialogue, Polemics, Lost Intimacy and Time*. Aldershot, Ashgate, 2007. 101.
5. Søren Kierkegaard: *Without Authority*. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton University Press, 1997. 88.
6. William McDonald: *Kierkegaard and Romanticism*. In: John Lipitt – George Pattison (szerk.): *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Oxford University Press, 2013. 98.
7. Az árnyék kapcsán lásd utalásait a korban népszerű mesealakra, aki eladta árnyékát, lásd Adelbert von Chamisso: *Peter Schlemils wundersame Geschichte*, illetve az *Árnyképek* című fejezetet a *Vagy-vagy* című művében; Ekhó Kierkegaard korai drámatörredékében játszik fontos szerepet, míg a „hasonmás” több romantikus történet alapja volt (John Donne, Shelley, Goethe és mások műveiben), de még Dosztojevszkijnél is felbukkan, lásd erről Otto Rank: *Der Doppelgänger*. Turia & Kant, Wien, 1993. Kierkegaard halála után jelent meg a *Johannes Climacus, De omnibus dubitandum est* című írása, amely angolul a *Filozófiai morzsákkal* egy kötetben látott napvilágot: Kierkegaard: *Philosophical Fragments, Johannes Climacus*. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton University Press, 1985
8. Uo. 169.
9. Később egy álneves mű szerzőjeként is visszatér *Inter et inter*, lásd Kierkegaard: *Crisis and Crisis in the Life of an Actress*, egy kötetben a *Christian Discourses* című művel, ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong, Princeton, University Press, 1997.
10. Søren Kierkegaard: *Philosophical Fragments, Johannes Climacus or de Omnibus dubitandum est*. 175.
11. Uo. 170. Ennek tudományelméleti folytatása sejthető a falszifikáció tudományos kritériumának teljesülésében Karl Popper és Lakatos Imre gondolkodásában.
12. Lásd a függelék: Kierkegaard: *Christian Discourses*. 359.
13. Anthony Rudd: *The Unity of Aesthetic, Ethical and Religious Virtue*. Kézirat. https://www.academia.edu/10796260/Kierkegaard_The_Unity_of_Aesthetic_Ethical_and_Religious_Virtue. 9. és 10.
14. Søren Kierkegaard: *Az ismétlés. Constantin Constantius próbálkozása a kísérleti pszichológiában*. Ford. Gyenge Zoltán. Ictus, Bp., 1993. 26.

15. Uo. 36.
16. Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*. Fritzsche, Leipzig, 1872.
17. Kierkegaard: *Az ismétlés*. 28.
18. Lásd Martin Heidegger: *Parmenides*. Ford. Richard Rojewitz – Andre Schuwer. Indiana University Press, Bloomington, 1998.
19. Lásd Martin Puchner: *The Drama of Ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*. Oxford University Press, 2010. 22.
20. Daniel Watts: The Problem of Kierkegaard's Socrates. *Res Philosophica* 2017. 4. 555–579.
21. Søren Kierkegaard: *For Self-Examination. Judge for Yourself*. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. University Press Princeton, 1990. 61–63.
22. Diogenész Laertiosz szerint Platón drámaíróként indult, színműveit Szókratesszel való találkozása után égette el. Lásd Puchner: *The Drama of Ideas*. 4.
23. Lásd a függelék: Kierkegaard: *The Concept of Irony, with Continual References to Socrates, Notes of Schelling's Berlin Lectures*. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton University Press, 1990. 243.
24. A dráma etimológiája az ókori görög „drao” szóra utal vissza: annak tesz, cselekszik, bemutat, végrehajt értelmében.
25. Lásd a függelék: Kierkegaard: *Johannes Climacus Or De omnibus dubitandum est*. 231.
26. Azért jönnek össze a lakoma résztvevői, hogy Agathón díjat nyert darabjának sikerét ünnepejék. Lásd Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. Ford. Soós Anita. Jelenkor, Pécs, 2014. 572.
27. Puchner: *The Drama of Ideas*. 28.
28. Howard Pickett: *Kierkegaard's Postscript as Antitheatrical, Anti-Hegelian Drama*. In: Eric Ziolkowski (szerk.): *Kierkegaard, Literature and the Arts*. Northwestern University Press, Evanston, 2018. 113.
29. Uo. 4–6.
30. Eric Ziolkowski: *The Literary Kierkegaard*. Northwestern University Press, Evanston, 2011. 60.
31. Uő: *Aristophanes: Kierkegaard's Understanding of the Socrates of the Clouds*. In: Katalin Nun – Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard and the Greek World*. Vol. 2. Tome I. KRSRR. Routledge, Abingdon, 2009. 167–169.
32. Uo. 169.
33. Uo. 170–171.
34. Lásd Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Ford. Soós Anita. Jelenkor, Pécs, 2014. 344. és 668.
35. Lásd Ziolkowski: *Aristophanes*. 177.
36. Lásd a történeti bevezetés és a függelék: Kierkegaard: *Philosophical Fragments*. 23. és 282.
37. Ziolkowski: *The Literary Kierkegaard*. 12.
38. Lásd: Ziolkowski: *Aristophanes*. 179.
39. Lásd Hamann írását, amelyet Kierkegaard jól ismert: *Fünf Hirtenbriefen das Schuldrama betreffend*, továbbá Hamann *Felhők* című művét, amelyből a dán gondolkodó naplójába is lemásolt egy részletet. Lásd Harald Steffes: *Kierkegaard's Germanophone Socrates Sources*. In: *Kierkegaard and the Greek World*. 300–301.
40. Heinrich Theodor Röttscher (1803–1871) német színházesztéta és dramaturg *Artistophanes und sein Zeitalter* című könyve Kierkegaard könyvtárában is megvolt. Lásd Peter Rohde (szerk.): *Auktionsprotokoll Over Søren Kierkegaards Bogsamling*, Det Kongelige Bibliotek, København, 1967. 81. és 97.
41. Lásd Ziolkowski: *Aristophanes*. 173.
42. Tony Agaard Olesen: *Kierkegaard's Danish Socrates Sources*. In: *Kierkegaard and the Greek World*. 253–262.
43. Uo. 262.
44. Uo. 263. Kierkegaard erről a kritikáról jegyzeteket is készített.
45. Ziolkowski: *The Literary Kierkegaard*. 62.
46. Olesen: *Kierkegaard's Danish Socrates Sources*. 241.
47. Steffes: *Kierkegaard's Germanophone Socrates Sources*. 280–282.
48. Hamann: *Sokratische Denkwürdigkeiten* című műve, Jean Paulról bővebben: uo. 282.
49. Lásd Puchner: *The Drama of Ideas*. 10–16.
50. Uo. 53. A színmű: Georg Adams: *The Heathen Martyr: or the Death of Socrates*.
51. Uo. 53–55. Puchner a képet is közli.
52. Uo. 57–58.

53. Uo. 62–69.
54. Kierkegaard: *Egy még élő ember írásából, Az ironia fogalmáról*. Ford. Soós Anita – Miszoglád Gábor. Jelenkor, Pécs, 2004. 165.
55. Lásd Brian Söderquist: *Kierkegaard's Contribution to the Danish Discussion of Irony*. In: Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard and His Danish Contemporaries*, De Gruyter, Berlin, 2003. 80.
56. Lásd a történeti bevezetést: Kierkegaard: *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Vol. I–II. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton University Press, 1992. I. 14.
57. James Rovira: The Moravian origins of Kierkegaard's and Blake's Socratic Literature. In: *Kierkegaard, Literature and the Arts*. 240.
58. Kivéve, egyebek mellett „A” és „B” a *Vagy-vagy* című műben. Az álnevek elemzése és értelmezése meghaladná az értekezés kereteit, erről bővebben lásd Edward F. Mooney: *Pseudonyms and Style*. In: *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. 191–210.
59. Henning Fenger: *Kierkegaard, the Myths and Their Origins: Studies in the Kierkegaardian Papers and Letters*. Yale University Press, 1980. 21.
60. Uo. 21.
61. George Pattison: *The Aesthetic and the Religious*. London, Macmillan, 1992. 78.
62. Joseph Westfall: *The Kierkegaardian Author. Authorship and Performance in Kierkegaard's Literary and Dramatic Criticism*. Kierkegaard Studies Monograph Series. De Gruyter, Berlin, 2007. 4–13.
63. Lásd a *Félelem és reszketés, Az ismételés, A szorongás fogalma* és további művek alcímét.
64. Ez az álneves Johannes Climacus: *De omnibus dubitandum est* műfaja.
65. Ez a *Félelem és reszketés* egy szakaszának rendkívül összetett jelentésű címe.
66. Lásd Ziolkowski: *The Literary Kierkegaard*. 23. „The pseudonymity or polinimity [...] has not had an accidental basis [...] but an essential basis in the production itself.”
67. Søren Kierkegaard: *Journals and Notebooks*. Vol. 4. Szerk. Niels Jørgen Cappelørn – K. Brian Söderquist – Joel Rasmussen – Bruce H. Kirmmse – George Pattison – Vanessa Rumble. Princeton University Press, 2011. 430.
68. Lásd a függelékét: Søren Kierkegaard: *The Concept of Anxiety*. Ford. Reidar Thomte – Albert B. Anderson. Princeton, University Press, 1981. 222. Továbbá a *Vagy-vagy* angol kiadásának függelékét: Søren Kierkegaard: *Either – Or*. Vols. I–II. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton University Press, 1987. II. 458.
69. Lásd a „Nyilvános gyónást” 1842-ből, in: Søren Kierkegaard: *The Corsair Affair, and Articles Related to the Writings*. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton University Press, 1982. 5.
70. Lásd a történeti bevezetést: Kierkegaard: *The Moment and Late Writings*. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton, University Press, 1998. XVIII.
71. Uo. XIX.
72. Lásd a függelékét: Kierkegaard: *Either – Or*. II 438–440.
73. Kierkegaard: *Journals and Notebooks*, Vol. 4. 322.
74. Fenger: *Kierkegaard, the Myths and Their Origins*. 4.
75. Westfall: *The Kierkegaardian Author*. 12.
76. Søren Kierkegaard: *Journals and Notebooks*. Vol. 3. Szerk. Niels Jørgen Cappelørn – K. Brian Söderquist – Vanessa Rumble – Bruce H. Kirmmse – George Pattison. Princeton University Press, 2010. 95–96. és 517.
77. A *Vagy-vagy* kéziratát találta meg Victor Eremita, benne naplóval, előadással, aforizmákkal és levéllel, mégpedig két szerzőtől származó szövegekkel (amelyekbe mások írásait is beillesztették létrehozói).
78. A *Félelem és reszketés* szerzője, Johannes de silentio nem tud héberül, Nicolaus Notabene, az *Előszavak* írója nem ért a filozófiához.
79. Johannes Climacus a patrisztika egyik jelentős képviselője volt. Az álnévként használt Johannes elemezte Kierkegaard műveit. Erről bővebben: Westfall: *The Kierkegaardian Author*. 8.
80. Uo. 12.
81. A Jacques Derrida által is használt terminusról lásd Marcin Leviński – Mark Aakhus: *Embracing Polylogue*. In: *Argumentation in Complex Communication*. Cambridge University Press, 2023. 89–116.
82. Lásd a történeti bevezetést: Søren Kierkegaard: *Fear and Trembling*. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong, Princeton, University Press, 1983. XXVII. és Søren Kierkegaard:

- The Concept of Irony, with Continual References to Socrates, Notes of Schelling's Berlin Lectures.* Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton, University Press, 1990. VIII
83. Søren Kierkegaard: *Journals and Notebooks*. Vol. 7. Szerk. Bruce H. Kirmmse – Alastair Hannay – Niels Jørgen Cappelørn – George Pattison – Vanessa Rumble. Princeton University Press, 2015. 29.
84. Lásd a függelék: Kierkegaard, *For Self-Examination*. 240. „Az álneves szerzők megköltött személyiségek, poétikusan jelenvalóak, így minden, amit mondanak, megköltött individualitásukat jellemzi.”
85. Erről bővebben a történeti bevezetésben: Kierkegaard: *Fear and Trembling*. X. „[Az álnevek] költőileg hagyják figyelmen kívül a rosszat és jót, a bűnbánatot és a bujaságot, kétségbeesést és arroganciát, szenvedést és szeszélyt stb., amelyeknek legfeljebb lélektani egysége lehet, de aminek senki nem mer engedni a jelenvalóság erkölcsi határai között.”
86. Lásd a történeti bevezetést: Søren Kierkegaard: *Three Discourses on Imagined Occasions*. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton University Press, 1993. VII.
87. Lásd a függelék: Søren Kierkegaard: *Practice in Christianity*. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton University Press, 1992. 284.
88. Kierkegaard: *Journals and Notebooks*. Vol. 6. Szerk. Bruce H. Kirmmse – Alastair Hannay – Niels Jørgen Cappelørn – Joel Rasmussen – George Pattison – Vanessa Rumble. Princeton University Press, 2013. 133.
89. Kierkegaard: *Journals and Notebooks*. Vol. 7. 401.
90. Uo. Vol. 6. 133.
91. Westfall: *The Kierkegaardian Author*. 5.
92. Søren Kierkegaard: *The Sickness Unto Death*. Ford. Bruce H. Kirmmse. New York, Liveright Publishing Corporation, 2023. XXI.
93. Lásd a függelék: Kierkegaard: *Concluding Unscientific Postscript*. I. 625.
94. Westfall: *The Kierkegaardian Author*. 260. Lásd: „authorial performance”.



HANNOS GÁBOR

ALVILÁGI ANZIX

Az Én megteremtése és legitimálása

Siska Finuccsi *Út a pokolba* című

hiphopzeneszámban. Egy metafora (trópus)
esztétikai-antropológiai vizsgálata

A pokolról

■ „A pokol gondolata messze túlnő a keresztény tanítás keretein. Jóval a kereszténység előtt jelent meg, s annak visszaszorulása után is tovább él. Az egész emberiség tulajdona, hívőké és hitetlenké egyaránt. [...] A poklok különféle változatai a társadalmak kollektív szorongásait tükrözik, miközben választ keresnek az erkölcsi rossz alapvető kérdéseire. [...] A pokol szégyeneink, lelkifurdalásaink, a mindenütt jelen lévő rossz tükré”¹ – írja Georges Minois eredetileg 1991-ben megjelent, *A pokol története* című mentalitástörténeti munkájában. E robusztus, többnyire a keresztény civilizációt vizsgáló mű egyik központi tézise – ahogy az a fentebbi idézetből is kitűnik –, hogy a pokol nem csupán egy transzcendens-teológiai jelentésmezőben értelmezhető entitás homályosan megragadható térbeli kivetülése, hanem egy absztrakt kép, amely összefogja azokat a félelmeket, frusztrációkat vagy gyötrelmeket, amelyek a mindenkori embert zaklatják. A poklot jelen dolgozat keretei közt metaforaként kezelem, mely segíti az egyént a félelmek átvitt értelmű kommunikálásában. Abban, hogy a pokol a világ immanens nyelvi részévé válhatott, Minois jelentős szerepet tulajdonít a 14–16. századnak, amikor az euroatlanti világot sújtó politikai és természeti válságoknak vallási színezetet adott a megújulásra kényszerült keresztény teológia; azaz a „pokol feltolult a földre”.² Ettől kezdve a pokol fogalmi alakzata aktuális társadalmi viszonyokat (is) jelöl. Mindez Minois vizsgálódásai szerint már odáig jutott – Jean Guittontra hivatkozva –, hogy az ateisták harsányabban emlegetik, és írják körül a poklot, mint a hithű keresztények;³ de előszeretettel idézi Camus poklát is, mely az esetlegességek abszurdításában tobzódó ember kínjainak banalitását hivatott megjeleníteni.⁴ Camus esetében már a „pokol” kifejezés szó szerinti leiratozása sem szükséges, hiszen e kínokból az ember magára és a pokolra, a pokolból pedig magára és e kínokra ismer; azaz a pokol konvencionalizálódott,⁵ mélyen beleépült az emberi tudat megismerési struktúráiba, magától értetődővé vált. Ez annyit jelent, hogyha valaki például pokoliként azonosít egy helyzetet, nem kell spekulálnunk azon, hogy a „pokol” mit jelöl az adott kontextusban, ugyanis az napjainkra a kollektív szótár része lett. Éppen ezért adott a kérdés: miért szükséges foglalkoznunk ma, a 21. században a pokollal mint metaforával.

Egyfelől a pokolmetafora, ahogy imént is említettem, ernyő alá vonja mindazokat a fonák jelenségeket, melyekhez az adott kor embere negatívan, leginkább félelemmel vagy aggodalommal viszonyul. Amikor tehát a pokolról állít valamit az ember, akkor egyúttal önmagát is elbeszéli, narratívája ívét ilyenkor rendszerint azok a frusztrációk és félelmek rajzolják meg, melyek saját vágyainak elérését potenciálisan akadályozzák. Véleményem szerint ezért kell vizsgálat tárgyává tennünk korunk pokollal foglalkozó műalkotásait, hogy ráébredjünk, ezek a félelmek *hogyan*⁶ találják formát a pokolmetaforában. Jelen tanulmány is ezt a célt tűzi maga elé, és az önteremtés konstitutív folyamatán keresztül vizsgálja a poklot. A pokol nyelvi kifejezését tehát elégségesnek vélem arra, hogy a konvencionalizálódott metaforák kreatív újrafelhasználását vizsgáljuk, illetve az embert is, aki a pokol képzetének tükrében önmagát pillantja meg. Mindenekelőtt azonban bemutatom azt a négy elméleti tételt a metaforáról, melyek segítségemre lesznek az elemzés során.

A metafora

- 1. A metaforák szükségszerűen hamisak vagy triviálisak, amennyiben a szó szerinti jelentésük felől közelítünk hozzájuk.
- 2. A metafora működésének szükségszerű feltételei
 - a) az analogikus elgondolás,
 - b) a támogató kontextus és
 - c) az a háttértudás, mely a metaforát és a sémát összekapcsolja.
- 3. A konvencionális metafora működése eltér a nem konvencionális metaforától; vizsgálatuk esetén ezért az első lépés meghatározni, hogy az adott metaforát konvencionálisnak vagy nem konvencionálisnak tekintjük.
- 4. Az Én létrehozásának és a világ leképzésének autentikus eljárás-módja a metaforikus elbeszélés.

1. Először is nyilvánvalónak kell lennie, hogy a metaforakezelésem az egész szövegre kiterjed.⁷ Mint Davidson⁸ és Grice⁹ megjegyzi, a metaforák hamis (Davidson) vagy kategóriahibás (Grice) állítások, ha a szó szerinti jelentés felől közelítünk feléjük (pl. „te vagy a hab a kávémon”¹⁰). A másik lehetőség, ha valamilyen negatív állítással szembesülünk, melynek szó szerinti jelentése bár igaz, de triviális (pl. „nem te vagy a világ közepe”). Ha tehát a szó szerinti jelentés felől közelítünk a metaforához, azt vagy hamisnak vagy triviálisnak véljük.

2. Egyetértek ugyanakkor Grice-szal abban, hogy a metafora olyasfajta „tulajdonságnyalábot”¹¹ rendel az érzékeltetni kívánt tárgyhöz, mely szó szerinti jelentésében és az áttételes jelentésben érzékeltetett tárgyban közös.¹² A metafora tehát a) analógián alapul,¹³ mert a metafora szó szerinti és figuratív (áttételes) jelentése eltér egymástól, mégis valamilyen alaki vagy tartalmi hasonlóság áll fenn a kettő között. A metafora működési módja így egyfelől a szó szerinti jelentés / figuratív jelentés differenciálásának irányából közelíthető meg, másfelől a séma és a kontextus irányából. A c) séma abban segít, hogy az adott – szó szerinti – fogalmat és annak reprezentációját összekapcsolja. A sémát a megnyilatkozás – amennyiben az ember a megfelelő szótár birtokában van – automatikusan aktiválja, a szükséges alkotóelemeket kiválogatja, és az elbeszélőni kívánt

tárgyhoz illeszti.¹⁴ Ha például egy dolgozó azt mondja az egyik kollégájának, hogy „olyan vagy nekem, mint Ádámnak az alma”, akkor a kolléga fejében felidéződik az a kulturális háttértudás, melyet a bibliai teremtetéstörténettel kapcsolatban őriz, és lefejt a felesleges rétegeket (pl. alma, piros, tudás, kiűzetés, kígyó, Éva stb.), és megmarad az, aminek a (b.) kontextus értelmet ad, azaz a vágyakozás tiltott tárgya, hiszen románcuk kiteljesedését a munkahelyi előírások gátolják. Az ilyesfajta, „erős” támogató kontextus esetén az sem szükséges, hogy a szó szerinti jelentés működésbe lépjen, megelőzve a figuratívát.¹⁵

3. Ugyanakkor e következtetésre akkor is eljuthat a sémát működésbe hozó befogadó, amennyiben nem tud arról, hogy a munkatársak közti romantikus kapcsolatot tiltja a szabályzat, és arra csak a séma és a metafora összekapcsolása után jön rá. Ilyen esetekben beszélhetünk konvencionális metaforáról.¹⁶ Janus és Bever¹⁷ tanácsát, miszerint a konvencionális és a nem konvencionális metafora megkülönböztetése kikerülhetetlen lépése a figuratív nyelv elemzésének, komolyan kell venni. Egy metafora akkor tekinthető konvencionálisnak, ha korábbi figuratív jelentése az elsődleges jelentés rangjára emelkedik, és az értelmezéséhez szükséges háttértudás valamilyen módon a mentális kelléktár része.¹⁸ Avagy a konvencionális metaforának nincsen szüksége erős támogató kontextusra, egy olyan kollektív végső szótár¹⁹ része, amely rögzítve van az adott csoport közös tudástárában. Ha például azt mondom, hogy „az időjárás pokoli”, a pokol konvencionális jelentése nem a keresztényi, dantei poklot jelöli, hanem olyan stilisztikai alakzatként tűnik fel, mely hatékonyan érzékelteti,²⁰ hogy olyan kínokat élek át, mint azok, akik a pokol kénköves katlanjában szenvednek. A kontextus itt is megszabja a metafora konvencionális jelentését; az, hogy előbb aktiválódik a figuratív jelentés, mint a szó szerinti, avagy a figuratív ebben a kontextusban szó szerintivé válik, a trópus konvencionális mivoltát sugallja.

4. El kell fogadnunk továbbá Rorty tételét, miszerint az egyéni önteremtés egyik útja az Én metaforák általi (újra)feltalálása.²¹ Ehhez vagy új metaforák megalkotása révén vagy – mint azt Stockwell és az ún. „kognitív poétika” hangsúlyozza²² – konvencionalizálódott metaforák kreatív felhasználásával juthatunk el. A kreatív metaforahasználat segíti az embert abban, hogy a benne rejlő lehetőségek tárházát autonóm²³ és autentikus²⁴ módon valósítsa meg, s ez által Énjét létrehozza. S bár Strawson szerint a narratívák nem képesek arra, hogy azt az élményt, amit az Én jelent, hatékonyan megjelenítsék²⁵ – hiszen ilyenkor az ember E/3-ban képes csak lát(tat)ni önmagát –, a metaforák azért mégiscsak alkalmasak erre a reprezentációra, mert végső soron az elbeszélhetetlen érzékeltetését stiláris módon közvetítik.²⁶ Ezzel összhangban van Rorty elképzelése a metaforáról, mely szerinte a „használat” térreumában mozog, célja és funkciója így nem az „ért(et)és” vagy a „jelentés”. A nyelv így túllép azokon az (elméleti) kereteken, melyek a „valóság” hiteles reprezentációjának²⁷ kötelezettségét rendelik hozzá, s egy olyan figuratív tartományt biztosítanak számára, ahol az irodalmi kreativitás át- és felülírja a „valóság” vagy az „igazság” koncepciójának érvényességét. A hangsúly a tényszerű leírásról átkerül az ön- és világteremtésre. Ebben jelentős szerepe van továbbá a

metafora azon sajátosságának, mellyel implikaturákat termel ki,²⁸ amelyek értelmezése²⁹ érzelmi és kognitív eljárásmód is egyben.

„Autentikus Látvány A Pokolból”

■ Hogy a metaforák Én-konstituáló jellegét megvilágítsam, Siska Finuccsi (továbbiakban: Siska) *Út a pokolba*³⁰ című hiphopzeneszámaát fogom vizsgálni. E zeneszám a Komander Kruscifix művésznéven alkotó producer *ALAP – Autentikus Látvány A Pokolból* (továbbiakban: *ALAP*) című albumán jelent meg 2013-ban a Vicc Beatz hiphoplemez-kiadónál. Komanderről kevés háttérinformációval rendelkezünk, azonban a hazai szcénán belül mind a Vicc Beatz, mind az albumon közreműködő rapperek (el)ismertek. Siska például az itthon 1998-tól működő Bloose Broavaz Produkció kötelékében jelenteti meg – szóló- és együttesi – albumait (összesen: 13 db) 2000 óta;³¹ leghallgatottabb szerzeménye *Jön a tré*³² címmel látta meg a napvilágot a 2010-es esztendő végén, a belőle készült videóklip több mint 10 ezer megtekintést számlál a YouTube-on.

Az *ALAP* albumon szereplő zeneszámok címlistáját áttekintve könnyedén feltűnik, hogy bár Komander betekintést ígér a pokolba, a 11 tételből csupán Siska művének címében szerepel a „pokol” kifejezés. Ezt azzal magyarázhatjuk, hogy a pokol, ahogy a bevezetőben utaltam rá, konvencionális metafora, s a korpusz egészének címében bevezetett trópus úgy is képes átfogni a tematikus egységeket, hogy azok címében és szövegében direkt módon nem szerepel. A zeneszámok ugyanis olyan témákat ölelnek fel, mint a nukleáris apokalipszis, a kábítószer-fogyasztás, a politikai önkény, a lélek problémája vagy utóbbival összefüggésben a materializmus; azaz olyan kérdéseket, melyek a kor emberét foglalkoztatják, és többségében frusztrálják. E szempontból is különlegesnek tekintem Siska alkotását, hiszen úgy beszél kollektív-közösségi félelmekről, hogy élettörténetének absztrakt tükrében tekint azokra. Ezeket a mozzanatokat formázza pokollá, s magát e pokolnak mintegy az uraként (azt kezelni képes egyénként) látja; azaz egyfajta vitalitás mellett érvel saját maga példáján keresztül.³³

Az Én rekonstrukciója az élettörténet metaforikus elbeszélésében

■ Az előadó négy jelentős, egymással összefüggő motívumát emeli ki élettörténetének: *Tatabányát*, a *lakótelepet*, a *szegénységet* és az *apát*. E négy kifejezés mint markáns szerzői jegy jelenik meg Siska egész pályáívében. Az anyátlanságot és édesapja jelenlétét hangsúlyozza például a *Szerencsekerék*³⁴ című közreműködésében, míg a „csóróság” és a lakótelep olyan sarkalatos pontjai az életműnek, hogy annak – többedmagával – külön zeneszámot is szentelt³⁵ (de ettől függetlenül is rendre felbukkannak).

E sajátos metaforák egymás implikaturáinak tekinthetőek, és még akkor is azok lennének, ha nem a zeneszám szövegezése biztosítaná számukra a kontextust, mint e szerzemény részei között pedig különösen erős a köztük lévő kapcsolódás. A *Tatabánya* városnév egyszer képviselheti magát a szövegben, akkor is szorosan összefonódva a „tré” kifejezéssel, melynek jelentése: rossz minőségű.³⁶ Siskától eleve nem idegen e két szó rokonítása, korábban a „Trébánya” metaforával is jelölte már szülővárosát.³⁷ Ez az összefonódás eleve azt jelzi, hogy Siska ideáltipikus Tatabánya-

képe magában hordoz valamit mindabból, ami „rossz”, ami „negatív”. A szóban forgó metaforikus implikációt körülvevő szöveg támogatja ezeknek a minőségeknek a finomhangolását: „Míg ez Tatabánya tré, elfut, aki megretten / Ha rászakad a valóság, mint az elmém, úgy megreccsen” – hangzik a két sor, melyekből tisztán látható, hogy Tatabánya Siska elbeszélésében egy olyan radikálisan *más* környezet, mely a tapasztalás számára kimerítő, megrökönyítő, hiszen „rászakad” az emberre. Siska mégis ezt az áldatlan állapotot jellemzi „valóságként”, mely megterheli, alkalomadtán pedig meg is töri az emberi elmét, és kirekesztettségére kárhoztatja mindazt, ami „konform”. Az ő elbeszélésében tehát Tatabánya egy olyan valóság közvetítője, amely kívül áll az érzelmek és a psziché által feldolgozható dolgok körén, de minthogy a „valóság” címkéjét aggatja rá, mégis ezt véli az általánosnak. Tatabánya tehát a mindenhol jelen lévő életminőségbeli elégtelenség metaforájává válik, s ez az elégtelenség az élettörténet révén adott az elbeszélő számára.

A rossznak a tapasztalatát, sőt mint az életalakító elvét nem csupán azáltal formálja identitássá, hogy Tatabányát jelöli meg otthonaként, ez csupán az élettörténet eredetpontja. Tatabánya implikatívái azonban indukálják a többi érzékeltető aspektus működésbe lépését is, így a lakótelep és a szegénység konkrét felbukkanási formái egyfelől Tatabányát az elbeszélőhöz tapasztják, másfelől elkezdik felvázolni egy olyan identitás körvonalait, amely a „rossz”-hoz tartozónak láttatja Siskát. Vegyük a következő, az imént felsoroltak szempontjából központi jelentőséggel bíró sort: „én már a csórókkal vagyok, minden telep velem”. Elsőként Siska egyenlőséjelet tesz a „csórók” és a lakótelepeken élők közé, ezzel finomítva a korábban emlegetett „szegénység” fogalmát, valamint a társadalmi aktorokhoz rendelve azt. Nem minden szegénységben élő tartozik a csórók közé, csupán azok, akik egyúttal lakótelepen is élnek. Emellett – s ezért fontos az értelmezés szempontjából, hogy megkülönböztessük a szegényeket a csóróktól – önmagát is besorolja e két kategóriába. Elsőként a nem csórókkal szembeni határvonalat húzza meg, betagozva magát a csórók közé. Ezzel összhangban pedig utóbbiak központi alakjaként tűnik fel, hiszen önmagát kiemeli e csoport „arctalan masszájából”, kihangsúlyozva, hogy ő velük van, ők pedig vele vannak. A közös sors vállalása tehát összekapcsolódik az Én kitüntetésével is. Azt, hogy ez a csoportosulás és életstílus („lakótelepi csórók”) kéz a kézben jár olyasfajta fonákosságokkal, amelyek ellehetetlenítik a normakonform cselekvést, megjelenik a következő sorban: „Elátkozott lettem, mint a k...a lakótelep.” Az átok szó eleve olyan negatív konnotációkkal jár, mint a rontás vagy a bűnhődés, ugyanakkor katalizálja a természetfeletti elgondolását is.³⁸ A lakótelep mintha valamilyen beazonosíthatatlan és nem e világi gonosz jármában szenvedne; minthogy azonban az átoknak sem a következményeit, sem a eredőjét nem azonosítja, s nyilvánvalóvá válik, hogy az átok metaforikus képzettársítás része, a következtetés sem lehet más, mint hogy Siska a lakótelepi lét ontológiájában véli felfedezni a „csóróságot”, az anyagi hiánnyal való küzdelmet, a lehetőségektől való megfosztottságot. Ezekre olyan strukturális állandóként tekint, amelyeken az ott élők egyéni és társas cselekvése nem tud változtatni, míg más strukturális tényezőknek – mint pl. a politika – a látókörén kívül esnek. Elbeszélésében a lakótelep kegyetlen, szélsősége-

sen eltérő értékekkel rendelkező peremvidéknek tűnik, ahol az ott élőket (csórókat) közösségé kovácsolja a „rossz életre” való elrendeltség.

Emellett tovább mélyíti a (sors)közösségiség dinamikáját és tragédiáját, amikor a „csórók” és a „lakótelep” átfogó kategóriáit a „spanom”-mal helyettesíti: „A te barátod ruhában, az én spanom tagbaszakadt.” Azzal, hogy Siska bevezeti a „span”, azaz a „jó barát”³⁹ absztrakcióját, személyesebbé teszi az elbeszélést, hiszen olyan alak jelenik meg, akivel aktív személyközi viszonyt ápol, így a depriváltság képzetét nemcsak úgy fokozza, hogy egyre radikálisabb jelzőkkel festi körbe, hanem érzelmileg mélyíti el a szöveget. Ugyanakkor kétségtelen, a „tagbaszakadt span” képével új színezetet ad ennek a szűrkeségben tobzódó miliónek, melynek hatásfokát a ruhát viselő barát oppozíciója idézi elő. A tagbaszakadt/ruha szembenállás már csak azért is érzékletes, mert átvitt értelemben a lakótelepiek nem ruhát hordanak, azaz nem olyan ruhadarabokat viselnek, melyeket egy formális közeg ruhaként fogadna el. Ráadásul a konvencionális „barát” kifejezés a szleng „span”-jával ütköztetve kiélezi a konformitás bel- és külterületei közti feszültséget is. Tehát a szerző emberi formába sűríti a kilátástalanságot, és becsatornázza az érzelmi viszonyrendszert (barátság) saját retorikájába. S minthogy hangneme és szótára érzelemterhesebb lesz, a hallgatóság bevonására tett kísérlet is egyre intenzívebbé válik.

Ezt tetézi édesapja emlékének a felhasználásával is – „Hiányzik az apám és haza akarok menni / Én ki akarok törni, de visszahúz a csatorna, / A vesztes címet a teremtő az aktámhoz csatolta” – hangzik a szerzőmenny érzelmi, egyben retorikai csúcspontja. Az eddig kilátástalannak címkézett társadalmi és kulturális környezet ellenpontjaként az „apa” és a „haza” olyan metaforikus beszédmód és szándék eredményei, melyek képesek lehetnének kiegyenlíteni az örökölt problémákat. Azáltal, hogy érzelmileg stabil, biztonságos támasztékot teremt a szenvedő alanynak, megteremti a nyomor hátrahagyásának lehetőségeit, feltételeit, segíti a „kitörést”. Viszont e kitörés csupán az akarat dimenzióiban ölthet alakot, mert az apához való fiktív visszatérés idillinek tetsző mozzanatában a „csatorna” az a közeg, mely a bűn és a reménytelenség melegágyaként tetszik vissza. Ezt az elsődleges érvényesülési közeget⁴⁰ jelenti számára, s leginkább azért, mert egyedülként ebben képes magát kiismerni. A „csatorna” kézenfekvő (ellen-)ellenpontozása a reményteli képeknek, hiszen a vertikális közkeletű szimbólumrendszerével a minőségi-morális alá-fölé rendeltség pozícióit a térben is megszervezi. Mindemellett vesztesnek bélyegzi magát, azaz olyasvalakinek, akinek az élettörténete kudarcok láncolataként rekonstruálható; ám újfent rögzíti, hogy életének ebbéli minősége nem az ő cselekvésképtelenségén múlik, hanem éppen a közeg az, amely erre rendeli, már-már transzcendentális törvényszerűséget („teremtő”) kapcsolva ehhez a minőséghez.

Isten becsatornázása pedig végképp stabilizálja a szöveg szervezőelvéként funkcionáló metaforát, a poklot. Tatabánya, a lakótelep, a csóróság és az apa képei olyan szavak, amelyek az elbeszélés felszínén szó szerinti, avagy konvencionális mivoltukban mutatkoznak meg. Például, amikor Siska azt mondja, hogy hiányzik az apja, akkor szó szerint hiányzik neki.⁴¹ Amint azonban a szöveg narratív ívét szemléljük, megváltozik a helyzet. Ezt az ívet ugyanis a pokolmetafora indukálja, amivel kontextusba helye-

zi, így a konvencionális metaforák kreatív újrafelhasználása történik azáltal, hogy ezek a metaforák strukturális kapcsolódást létesítenek a pokol szintén konvencionális metaforájával. Nem beszélhetünk azonban hierarchiáról a vizsgált metaforák viszonyrendszerében, hiszen nemcsak arról van szó, hogy a pokol segíti azt, hogy például a lakótelep és a Tatabánya szavak metaforikus hatásmechanizmusa működésbe lépjen. Ezek egymásra mért hatásai éppen annyira szükségszerűek az átvitt értelem katalizálásához, ahogy az is, hogy a lakótelep és Tatabánya érvényt szerezzenek a pokolnak. Egészen egyszerűen arról van szó, hogy bár a pokolmetafora konvencionális, nem lenne „értelme”, ha ezek a további metaforák nem nyújtanának neki támaszt. Más szóval az öt vizsgált metafora kölcsönösen kontextualizálja egymást, egyszerre kontextusként, a kontextus megte-remtőiként és a kontextus végeredményeiként tűnnek fel – vagyis egymás implikatívái – attól függően, hogy éppen mit akarunk elbeszélni, és hogyan akarunk értelmezni.

A cselekvő Én konstitúciójának figuratív keretei

■ Az eddigi gondolatmenetben azt igyekeztem érzékeltetni, hogy miként festi meg Siska a pokla körvonalait, hogy hogyan válik a szociokulturális környezet az élettörténet kimerevített gócpontjainak tükrében ontogenetikus pokollá – legalábbis metaforikus értelemben. Azonban, ha az elemzés megállna ennél a pontnál, a pokol nem lenne több egy konvencionális metaforánál, illetve az önteremtés törekvései is kifulladásra jutnának, Siska saját magát élettörténete elszenvettségként, nem pedig résztvevőjeként, hovatovább alakítójaként kereteznék.

Nem tud elszakadni a pokol nyújtotta feltételektől – mint azt az előző fejezetben kimutattam –, annak integratív ereje ugyanis túlságosan erős. Az „Én ki akarok törni, de visszahúz a csatorna” azt sugallja, hogy minden elszakadási kísérletet a központi „csatornától” – azaz a lakótelepi nyomortól/csóróságtól – egy olyan centripetális erő kísér, amelynek a vektora visszamutat e középpont felé. Az elszakadás így lehetetlenné válik Siska szerint, ezért a megoldás nem a „csóró lét” hátrahagyása, hanem igába hajtása.

„Máról holnapra egy vasam sincs, de holnapután kiöntöm a szívem, / Dől a lé a rappem után, nektek falat kenyér, / Másnak véres tenyér, / Életfogytig föld alatt ez minden szinttel felér” – hangzik a csalódottságból a tettekrevalóságba ívelő átmenetet rögzítő versszak. Az első sor első fele újfent kiemeli a „csóróságot”, amely emlékeztet minket arra, hogy a gazdasági és szociokulturális körülmények továbbra sem teszik lehetővé a konform életet, ugyanakkor ellenpontosításul „kiönti a szívét”. Utóbbi az elszenvettség sérelmek szublimált formájára, magára a szöveg és a zene „csinálására” hívja fel a figyelmet. Ezek segítségével Siska szert tett valami olyasmire, amivel legyőzheti a környezet indukálta balszerencsés sorsot. A „dől a lé a rappem után” ironikus kiszólás konvencionális jelentése⁴² nehezen lenne értelmezhető az eddig elmondottak alapján, ugyanakkor az öt körülvevő (kon)textus megvilágítja az áttételes értelmezés lehetőségét. Eszerint ugyanis a rap – amely, mint említettem, a múlt sajátos feldolgozása narratív formában – Siska számára hivatás, s mint olyan, egyben kenyérkereset is. Ami egyeseknek csak kemény munka árán (véres tenyér)

megvalósítható, az másoknak elengedhetetlen (kultúra)fogyasztási cikk (falat kenyér). A „lé” ezért nem kizárólag a pénzt⁴³ jelöli, hanem a sikert, melyet ő „ösztönös”⁴⁴ cselekvése révén, mások irigysége, valamint csodálata által keresztezve ér el. Ennek eklatáns példája lehet a koncertfellépések sűrűsége, melyre csakugyan utalhat a „lé” metafora, hiszen ezek után nyilvánvalóan pénzt is kap. Arról azonban, hogy a „lé” nem a pénzt jelöli elsősorban, a versszak utolsó sora is tanúskodik („Életfogytig föld alatt, ez minden szinttel felér”). A „föld alatt” kifejezés az angol „underground”-ból ered, és lényegében olyan – gyakran titkos vagy illegális – tevékenységeket, csoportosulásokat és életmódot jelöl, melyek jelentősen eltérnek a normakonform fősodortól.⁴⁵ Az „underground rap” tehát eltérést jelent a hiphop és általában a zene fősodrától, az azzal összefüggésben lévő életstílustól. A vertikális dimenziójának beemelése által pedig a „pokollal” egyfajta érintkezésbe kerül, hiszen az a tradicionális elképzelés szerint szintén a föld alatt helyezkedik el.⁴⁶ E létmóddal való kapcsolatára életfogytiglani kötődésként gondol, ami – mint mondja – „minden szinttel felér”. Azaz a tény, hogy Siska a lakótelepi miliőben nőtt fel, és abból nem tudott kiszakadni, átszellemíti, és úgy beszél róla, mint kedvező helyzetéről, amely lényegileg hozzá tartozik.

Siska pokla és benne a rapper pozíciója gyökeres változáson kezd átesni a szövegben. Olyan cselekvő lesz belőle, aki meg tudja zabolázni azt a poklot, mely számtalan módon igyekszik elgáncsolni az egyéni életutakat; a vitalitás révén kikerülhető az életben való megrekedés. Ebben a kontextusban nyer értelmet a mű első versszaka,⁴⁷ mely megágyaz a vitális és tette kész viszonyulásnak: „Ez ösztönből megy (hallod a hangom?), / Engem nem törtök meg (ez lenne az élet?), / Engem nem győztök meg (Siska Finuccsi), / Engem nem törtök meg”. Ezek a sorok készítik elő a pokol és az Én egymáshoz való viszonyát.⁴⁸ Az „ösztön” kifejezi, hogy a hiphopot, a zenecsínálását mindenfajta görcstől és erőlködéstől mentesen műveli. A zenén át csatornát találó „hang” pedig felemeli őt annak a közegnek a tetejére, amely körülveszi, és amelynek korrozív ereje megfosztaná őt ettől az Éntől, melyet már a felvezetésben is egészen konkrét bélyeggel, a saját nevével (Siska Finuccsi) jelöl. A környezete – melyet azonosít az étellel⁴⁹ – tehát, ahogy mondja, meg akarja törni,⁵⁰ és meg akarja győzni, azonban ő ennek határozottan ellenáll. A megtörés/ellenállás összezsapításának a tétje ugyanis az, hogy enged-e a „pokol hatalmának”, és szenvedni fog-e, vagy felhasználja ezt a messzemenően radikális és negatívan megélt tapasztalatot önmaga megteremtésére, amire az elbeszélés egésze szerint törekszik. Olyan embernek véli magát, aki már meghatározó eredményeket ért el, melyek arra predesztinálják, hogy sikeres és autentikus ellenálló legyen mind a pokollal, mind a normakonform fősodorral szemben, ami egyúttal az Én kategóriáját is keretezi: „Nem kell bizonyítanom, csak rezgetnem a lécet, / amit a csúcsig kitoltam, a sok fake lelécelt”. Énjét már valamelyest stabilnak látja, hiszen ahogy mondja, nem kell már bizonyítania. Ellenben az önteremtésre irányuló cselekvést továbbra is szükségszerűnek véli, hiszen ezt az Ént folyamatosan finomhangolni kell („csak rezgetnem a lécet / amit a csúcsig kitoltam”). A rapszöveg így válik az Én megújításává, ugyanakkor reprezentációjává is, amiben benne van minden, amiről Siska úgy véli, hogy őt Siskává teszi. Ezt láthattuk a ko-

rábbi metaforák esetében is, s most ezt nyomatékosítja is a szív és a vér szavakkal: „A szívem teszem bele, hogy a lelketekig jusson, / A vérem adom hozzá, hogy a sok gyáva elfusson”, amelyek az érzelmi és fizikai erőfeszítésekre utalnak.

Ráadásul a pokol kreatív újrafelhasználása nemcsak azt segíti elő, hogy sikerrel vegye az akadályokat, vagy hogy bizonyítsa: ez a közeg számára otthoni terep, hanem annak vezéregyéniségeként pozicionálja magát: „Csak a jóistenben bízom, a jóisten meg bennem / Felvágta a nyelvem, így az ő ostroma lettem, / Az én utam a pokolba vezet, minden felekezet / tőlem tanul vallást, kulcsold imára a kezéd.” A vallási szótár újbóli beemeléssel többszörösen aláhúzza lényegi kapcsolatát a lakótelepi környezettel, és már-már prófétai magasságokba helyezi magát, hiszen Isten legfőbb bizalmasaként tűnik fel. Úgy vázolja a vele való kapcsolatot, mint akik egymás iránt feltétel nélküli, kölcsönös tisztelettel viszonyulnak.⁵¹ Isten ostromaként pedig egész hiphopkarrierje is transzcendens síkra kerül, hiszen ezáltal feladata is az, hogy úgymond büntesse (kritizálja) azokat, akik a nyomor társadalmába ellenében állnak, hogy beszéljen a lakótelepi mikro-társadalom nevében, hogy azok problémáit, panaszait, életképeit megvilágítsa egy nagyobb publikumnak. S hogy ez a terep valóban az övé, a pokol nyílt említésével húzza alá. Az Isten által ráruházott feladat előfeltétele nem is lehetett más, mint hogy az útja a lakótelepi „nyomorba” vezessen, hogy ott találja meg azt a közösséget, melynek segítségével önmagát is képes lesz feltalálni. Meg van győződve arról is, hogy ennek a feladatnak eleget tesz, amiről az utóbbi idézet utolsó másfél sora árulkodik. Eszerint minden csoportosulás (felekezet) a lakótelepi környezeten belül tőle tanulja meg elbeszélni a saját transzcendens hitét, e nyomornak a szépségét és átformálásának szükségességét – azaz egyfajta nevelő funkcióban is látja magát. Így pedig mind vallási, mind közösségi síkon legitimálja saját nevelői és vezetői státuszát. A pokol tehát olyan nyomorral teli létállapot, aminek megvan a maga szépsége, amit felhasználva meg is lehet változtatni. Ennek a gondolatnak a metaforikus rekonstrukciója fedezhető fel a következő sorban, ami ugyanakkor tartalmaz egy lényeges trópuszt is: „Bennem az eredet, felvágom az eredet, / Bejárom a terepet, ahol lerágom a verebeket”. Siska lényegében ugyanarról beszél, mint az ezelőtt idézet sorokban, azonban két lényeges különbség mégis akad. Az egyik az „eredet” kifejezés alkalmazása, mely már nemcsak arra utal, hogy Isten által megbízott nevelő, hanem arra is, hogy ő az origója annak a lakótelepi ethosznak, aminek a problémás, elnyomó, nyomorúságos pontjai az általa való megváltásra szorulnak. Így nemcsak hogy „tőle tanulják a vallást”, de ő kell legyen a referenciapontja annak az elsajátítandó technikának és tudásnak is,⁵² amely e létforma megváltoztatásának alapja lesz. A másik új tényező pedig a „verebek” megemlítése, akik valószínűleg azok az egyébként lakótelepi cselekvők, akik defektálják Siska prófétai tevékenységét, vagy szemben állnak vele.⁵³

Végezetül, a záróakkordok összekapcsolják az élettörténet egyes mozzanatait, a poklot és az előadó harcra kész, az élet viszontagságaival a végletekig dacoló Énje képét: „A főregjárt a poklomban csak egy előszoba, / (Ez Kruscifix feat.) Itt a többinek nincs nyoma / A főregjárt a poklomban csak egy előszoba, / (Ez Kruscifix feat. Siska Finuccsi) Ut a pokolba”. Élet-

történet ez, hiszen a „féregjárat” feltehetően Siska első szólóalbumának (*Dühkór*) *Féregjárat*⁵⁴ című zeneszáma utal. Ez a „járat” térbeli képzetével – amely ráadásul a mozgás, a haladás motívumát is implikálja – alkalmas arra, hogy „előszobaként” jelenjen meg ebben a pokolban, mely a címmel összejátszva keretezi a zenét, és amelynek a felépítése a zeneszám egészen átvonul. Kietlen, barbár milióként írja le környezetét, amelyben felnőtt, és amelyben ma is él, amelyet azonban meg lehet zabolázni, ha kreatívan cselekszünk, ha az abból eredő frusztrációkat átszellemítjük, és arra törekszünk, hogy a sérelmek ne az önteremtés gátjai legyenek, hanem inkább inspirációs forrásul szolgáljanak. A pokol éppen ezért olyan kreatív tér, melyben lehetséges a mozgás, és az Én kifejezésének is ideális terepe lehet. Még akkor is, ha a kezdetek (*Féregjárat*) kiforratlanok, és csupán csak sejtetik azt, hogy ki ő, és mit csinál – azaz előszobája volt annak, ami Siska életét az *Út a pokolba* idején jellemezte. Az önteremtés egyéni cselekvéshez kötött mivoltát erősíti a szöveg: „itt a többinek nincs nyoma”. A pokol mint kreatív mező jelenik meg. Azt állítja, hogy az Én felfedezésének terepe magányos tér, ahová a Más már nem furakodhat be. Ez utóbbinak nincsen dolga az előbbivel, hiszen annak egyedül kell megbirkóznia az áttételes pokollal.

Összegzés. Saját pokol. A négy metaforatétel és a pokol trópus

■ Az előző két fejezetben áttekintettem, hogy egy konkrét esetben hogyan működnek a metaforák, milyen konstitúciós mezőt hozhat létre a pokolmetafora, és hogyan segíti egy erre a metaforára támaszkodó figuratív elbeszélés az Én narratív megteremtését. Már csak vissza kell csatolnom arra a négy elméleti tételre, melyet a tanulmány elején állítottam fel.

Láthattuk, hogy 1. a pokolmetafora szó szerinti jelentése hamis, ugyanis minden olyan mozzanat, amikor Siska saját miliójét a pokolként festette le, nem úgy értette, hogy szó szerint a pokolban van, vagy ott nőtt fel, hanem csupán a pokolhoz tapadó 2. tudások és képzetek teszik lehetővé, hogy ezt a környezetet pokolként mutassa be, azaz a metafora működik. Működik, mert a) a metafora, valamint a leírt valóság motívum- és implikátúra-készlete (pl. kínlódás, nyomor, átok) lehetővé teszi az analogikus elgondolást; mert b) közege olyan támogató kontextust hoz létre az élmények és tapasztalatok narratív formába öntése során, amely segít aktiválni az áttételes jelentést; mert c) a poklról való háttértudás az emberiséggel, kultúránk esetében a biblikus hagyománnyal egyidős, így mélyen beivódott szótárainkba, ami elősegíti hatékony figuratív alkalmazását. Mindezek miatt azonban azt is elmondhatjuk, hogy 3) a pokolmetafora mára már konvencionalizálódott. Bár a kontextus megszabja, hogy a poklot vallási értelemben vagy a szociokulturális körülmények leírására használom, vannak olyan kontextusok, amelyek úgy aktiválják az utóbbi értelmezést, hogy kivonják az eredeti, szó szerinti jelentést (vallási, biblikus) a jelentéshorizontból, jelen dalszöveg esetében már annál a fohásznál is („Krucifix, segítened kell, nem tudok szabadulni az életemtől!”), mely a prológos előtt áll, és amely egyértelművé teszi, hogy valamilyen e világi determinizmusról van szó, melyről ideális esetben leválna, azaz minőségében „rossz”. Az azonban, hogy a „pokol” konvencionalizálódott metafora, nem jelenti azt, hogy használata csak közhelyes lehet. Láthattuk, hogy

4. a konvencionális metafora kreatív újrafelhasználása ön- és világteremtő aktus, amely autonóm és autentikus Ént hoz létre abban az értelemben, hogy olyannak mutatja az Ént, amilyennek az látni akarja magát, és mint amely összhangban van az egyén cselekvésével és akaratával.⁵⁵ Azaz a pokolmetafora felhasználásával Siska olyan Énnek mutatja magát, mely nyomorban, egy telepi miliőben teremtődött meg, amit úgy munkált meg, hogy annak hangadó-jává válhasson. Ez a világ kínokkal és fájdalmakkal teli hely, amit hátrahagyni nem, csupán „átlényegíteni” és kordában tartani lehet. Siska pokla így olyan hely, ahol csak az életrevalók érvényesülhetnek, és ahol sokkal inkább aszimmetrikus viszonyok rögzültek, ami annak köszönhető, hogy az egyenlőtlenségek elszenvedőinek perspektíváiból mutatja be a minket körülvevő világot. Éppen ezért a pokolmetafora alkalmas arra, hogy érzékeltesse Siska eddigi életének benyomásait.

Összességében bemutattam, hogy a pokolmetafora milyen formában tűnik fel Siska *Út a pokolba* című dalszövegében, és hogy milyen frusztrációkat, visszásságokat, sőt viszonyokat rögzít. Emellett azt is bemutattam – ugyancsak a dalszövegen keresztül –, hogy a pokol (konvencionális) metaforáját, ha kreatívan újra felhasználják, milyen szerepet tölthet be az önteremtésben. Emellett olyan elméleti problémákkal is szembesültem, amelyeket a valamikor a későbbiekben részletes és mély vizsgálat alá kell vetnem. Így például nem vagyok benne biztos, hogy a metaforákhoz a szó szerinti jelentés, a kontextus viszonya felől kell közelítenünk, ugyanis a pokol egy olyan metanyelvi entitásnak tűnik, amelynek a szó szerinti jelentését nehéz lenne meghatározni. Azt ugyanis már Georges Minois is bemutatta, hogy ugyanabban a korban is mennyire sokszínű jelentésskálán mozgott a szó értelmezése,⁵⁶ még ha ezekben a narratívákban volt is valami közös (lásd a tanulmányt nyitó idézetet). Másfelől arról sem vagyok meggyőződve, hogy a szó szerinti jelentés kifejezést nem kell-e magunk mögött hagyni, és helyette például az „érzékeltetést” használni, ugyanis a metaforák tulajdonképpen ezt teszik, s nem jelentést generálnak. A metaforakutatások jövőbeni feladatának azt látom, hogy új szótárt kellene kidolgozni a metaforák megragadhatóságát illetően, mellyel magunk mögött hagyhatjuk a „szó szerinti jelentés”⁵⁷ koncepcióját, és így a „kontextus” mellett más lényegi összetevők is segíthetnek rávilágítani a metaforák természetére.

■ JEGYZETEK

1. Georges Minois: *A pokol története*. Atlantisz, Bp., 2012. 15–16.
2. Uo. 313–355.
3. Uo. 376.
4. Uo. 580.
5. H. Paul Grice: *A társalgás logikája*. In: Pléh Csaba – Siklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv, kommunikáció, cselekvés*. Osiris, Bp., 1997. 213–227.; *Studies in the way of words*. Harvard University Press, Cambridge, 1989.
6. Annak ellenére is érdemesnek találom a metaforák *hogyanjáról* beszélni, hogy Richard Rorty szerint kiismerhetetlen az, hogy a metaforák *hogyan* működnek.
7. Kelemen János: *Bevezető előadás a Metafora, trópusok, jelentés c. konferenciához*. Világosság 2006. 8–9–10. 5–8.
8. David Davidson: *What Metaphors Mean*. In: Uő: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press, Oxford, 2000.; Pápay György: *Metafora és morális haladás*. Világosság 2006. 8–9–10. 67–74.

9. Zvolenszky Zsófia: *Grice metaforaelméletének védelmében*. Világosság 2006. 8–9–10. 9–20.
10. Uo. 10–11.
11. Uo.
12. H. Paul Grice: *A társalgás logikája*.
13. Nemesi Attila László: *Szó szerinti jelentés, konvencionális jelentés, vezérjelentés*. Világosság 2006. 8–9–10. 31–44.
14. David E. Rumelhart: *Some problems with the notion of literal meanings*. In: Andrew Ortony (ed.): *Metaphor and thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979. 78–90.
15. Raymond W. Gibbs, Jr.: *A new look at literal meaning in understanding what is said and implicated*. Journal of Pragmatics 2002. 34. 457–486.
16. H. Paul Grice: *Studies in the way of words*. Nyilvánvalóan a kontextus sosem nélkülözhető igazán a konvencionális metaforák értelmezésénél. Ha ugyanis a „pokol(i)” metaforát egy alapvetően kellemes helyzet leírására használnom, s a beszédközeg minden szereplője tisztában is van ezzel, akkor valószínűleg nevetéssel/mosollyal nyugtatja azt, mert szatirikus megnyilatkozásként értelmezik.
17. Raizi A. Janus – Thomas G. Bever: *Processing of metaphoric language: An investigation of the threestage model of metaphor comprehension*. Journal of Psycholinguistic Research 1985. 14. 473–487.
18. Rachel Giora: *On our mind: Salience, context, and figurative language*. Oxford University Press, Oxford, 2003.
19. Richard Rorty: *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. (Ford. Boros János – Csordás Gábor) Jelenkor, Pécs, 1994.
20. Benyovszky Krisztián: *Az elbeszélt metafora*. Világosság 2006. 8–9–10. 137–144.
21. Richard Rorty: *Heideggerről és másokról*. (Ford. Barabás András – Beck András – Bujalos István – Kelemen István – Vitézy Zsófia) Jelenkor, Pécs, 2007.; George Lakoff – Mark Johnson: *Metaphors we live by*. University of Chicago Press, Chicago, 1980.
22. Peter Stockwell: *Cognitive Poetics: An Introduction*. Routledge, London–New York, 2020.
23. Orosz Magdolna: *Fantasztiqus metaforák – metaforikus fantasztiikum*. Világosság 2006. 8–9–10. 145–155.
24. Arthur C. Danto: *A közhely színeváltozása*. (Ford. Sajó Sándor) Enciklopédia Kiadó, Bp., 2003.
25. Galen Strawson: *Real Materialism and Other Essays*. Oxford University Press, Oxford, 2008.
26. Kollár Dávid – Kollár József: *A narratív magyarázatok védelmében*. Replika 2023. 127. 7–17.
27. Vö. Michel Foucault: *A szavak és a dolgok*. Osiris, Bp., 2000.
28. H. Paul Grice: *A társalgás logikája*.
29. Vö. Kollár József: *Exaptív abdukció mint a re-ontologizáció lehetséges eszköze*. Kultúratudományi Szemle 2019. 2–3. 56–72.
30. Siska Finuccsi: *Út a pokolba*. <https://www.youtube.com/watch?v=ELLkzInwSdo>
31. <https://www.bloosebroadavaz.hu/portfolio-view/siska-finuccsi>
32. Siska Finuccsi: *Jön a tré*. <https://www.youtube.com/watch?v=AkKKW6-Z75E>
33. Az albumon tematikailag hasonló zeneszám az *Ez kinyír* című, ugyanakkor az hangulatában vidámabb, argumentatív, továbbá stílári eszközzeiben gyökeresen eltér Siska szerzeményétől, és Vas István kiváló életigenlő művével, a *Veji Apollóval* keretezi mondanóját a kimerevített élettörténet helyett.
34. Phat: *Szerencsekerék* (közr.: Siska Finuccsi). <https://www.youtube.com/watch?v=4U-3fexcDLg>
35. DSP: *Lakótelep* (közr.: Siska Finuccsi, Phat). <https://www.youtube.com/watch?v=LKL1Gr3QK4s>
36. Feltehetően a jiddis *tréfli* szóból származik. <https://e-nyelv.hu/2018-01-13/tre>
37. Lásd Bigmek: *Rossz társaság* (közr.: Siska Finuccsi, DSP, Frog). <https://www.youtube.com/watch?v=97S-gWh2YYYk>
38. <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Lexikonok-magyar-neprajzi-lexikon-71DCC/a-a-71E01/atok-71F9E>
39. <https://mnytud.arts.klte.hu/szleng/egyeb/szlszot.htm>
40. Amivel és akikkel sorsközösséget is vállalt, mint arra korábban kitértünk.
41. Ezt támasztja alá a korábban már hivatkozott *Szerencsekerék*, valamint a *Jön a tré* című zeneszáma is, amelyben nyíltan beszél édesapja haláláról.
42. Az idézet konvencionális jelentés a következő lenne: a rappellel rengeteg pénzt keres.
43. <https://mek.oszk.hu/adatbazis/lexikon/phplex/lexikon/d/szleng/sz142.html>

44. Erre a szám felvezetésében történik utalás.
45. <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/underground>
46. Georges Minois: i. m.
47. Bár hozzá kell tenni, hogy a versszak inkább egyfajta prológus, Siska a szöveget még nem annyira rappeli, mint inkább ritmikusan, fennhangon felmondja, a zárójelben lévő mondatok pedig úgy vannak keverve, mintha a háttérből kiabálná be őket.
48. Az értelmezés a későbbiekben, a dramaturgiai ív és az életrajzi elemek számbavételével válik érthetővé, ám a cím valamelyest segíti az interpretációt az első hallgatásnál is, azaz eleve támogató kontextust nyújt. Ez az oka annak, hogy az elemzés során nem sorban haladtam végig a szövegen, hanem az egyes motívumokat tematikus egységekbe rendeztem.
49. Így az élet depresszív, kilátástalan. Ebből következik, hogy számára egyenlő a pokollal.
50. Ezt ismétléssel nyomatékosítja is.
51. Itt rendkívül érdekes ellentmondásra tapinthatunk rá, hiszen míg ezt a bizalmi kapcsolatot explicit módon tárja a hallgatók elé, addig korábban éppen arról beszélt, hogy ő maga és a lakótelep is elátkozott, egy transzcendens erő által marginalizált. Anélkül, hogy ennek feloldására kísérletet tennék, megelégszem azzal, hogy mindkét állítássorozat megerősíti a teremtettség s így a pokolretorika érvényességét is.
52. Ennek pontos körvonalait nem bontja ki, de számunkra nem is fontos.
53. Ugyanakkor ezzel kapcsolatos fogódzókat alig biztosít, csak a szövegkörnyezet van segítségünkre az értelmezésnél, valamint a „terep”, amiről – szintén az eddigi térmetaforák kontextualizáló hatása miatt – joggal feltételezhetjük, hogy a lakótelepi miliővel azonosítja.
54. Siska Finuccsi: *Féregjárat* (közr. DJ Nice). <https://www.youtube.com/watch?v=E6vqT29167o>
55. Vö. Kollár Dávid – Kollár József: i. m.
56. Georges Minois: i. m.
57. Bár pragmatikailag egyelőre indokolható a használata. Jövőbeni kutatásaimban arra törekszem majd, hogy a szó szerinti jelentés (némileg talán posztesszencialista) képzetét felválthassuk.



DEMÉNY PÉTER

RÁNK FONÓDIK AZ UGATÁS

Ilarie Voronca: *Ulysses*

■ Balázs Imre József régi és kitartó kutatója az avantgárdnak és minden olyan irányzatnak vagy áramlatnak, amelynek képkalkotása valahogy furcsa: zaklatott, ideges, különös. Elméletileg is, gyakorlatban is foglalkoztatja a téma: csak hézagosan válogatva, 2004-ben ő adta ki Bartalis János *Ujjaimból lilimok nőnek* című válogatott verseskötetét, 2018-ban pedig Max Blecher *Áttetsző test* című kötetét fordította le – mindkettőhöz kísérőtanulmányt is írva.

Ilarie Voronca *Ulyssese*, mely ugyanúgy a marosvásárhelyi Lector Kiadónál jelent meg, mint a Blecher-kötet, egy 19 részből álló poéma. „Az 1920-as évekre ez a tapasztalat [az Odüsszeuszé] a korszellem részeként mutatkozik meg: már nem annyira egy tragikus sorsú egyént, hanem valamiképpen a modern embert látjuk állandó tévelygésbenkeresésben-utazásban.” (77.) – olvashatjuk az *Utószó*ban, és bár Odüsszeusz kapcsán nem használnám a „tragikus” jelzőt, a lényeg ez a modern keresés. A Brailában Eduard Marcus néven született költő poémája 1928-ban jelenik meg, a szerző huszonöt éves korában, és egy fiatalos, érett költőt mutat. Ez a költő uralja a tradíciót, jól szerkeszt, egyéni látásmódja van, noha persze a korszellemtől nem függetlenül lát úgy, ahogy, viszont egyéníteni tudja azt. „himnuszom hozzád zeng kö-zépszer évszázada” – indul a provo-

katív költemény, s a kezekre fonódó ugatástól a postaládaként magába fogadó utcán át a türelem és alázat ikonjaként tisztelt krumpliig jutunk, nem beszélve a reggel kemencéiben kenyerekként piruló sugárutakról.

Érzékletes ez a költészet, visszavisz abba a korba, amikor még esernyő és varrógép találkozott a boncasztalon, vagy éppen oda, közelebb hozzánk, a Szócs Géza költészetébe, ahol forró vaslapon hideg eperszemek ragyognak. Sistergőn érzékletes, mondhatnám, ugyanakkor nem hivalkodón.

Hatházi Rebeka tökéletesen eltá-lálta e líra hangulatát. Emberek lógnak ég és föld között különféle köteleken, ormóttan sziklák előtt gyártelep, női fejből előtörő halak. A színek is szembetűnők, itt a pasztell is kiabál. Homérosz Odüsszeusza körül minden kaland ellenére több volt a csend – itt a csend is kalandos vagy fordulatos. A középszer évszázada korántsem középszerű, himnusz a viszont valóban himnusz: zeng, morajlik, árad.

Párizs varázslata is érződik itt, Párizs, ahová Voronca gyakran utazott, s 1933-ban oda is települt. Mintha minden ott nyílt volna meg abban a korban, illetve *ebben*, itt, hiszen a poéma aktualizálja a francia fővárost. Szajna, sugárutak, szállodák: az a pezsgés, amelynek Ady Endre is sokat köszönhet, Voroncát is magával ragadta.

A fordítás igazi művészi siker, egy jól működő nyelv remek működtetése. Innen is látszik, hogy Balázs Imre József „fejfelé kutat”: mindazt, amit elméletíróként és irodalomtörténészként felfedezett és tisz-

tázott magában, költőként hibátlanul hasznosítja. Voronca magyar költővé válik, de végig megőrzi idegenségét, ami saját avantgárdságának köszönhető.

LÁTHATATLAN LÁTSZATVILÁGOK

Ughy Szabina: *Az átlátszó nő*

■ Ughy Szabina új kötete akarva-akaratlanul is hatalmába kerít, sodrása teljesen magával ragad. Ha össze kellene foglalnom két szóban a novelláskötet témáját, azt mondanám, női sorsokról szól. De nem akarom, mivel ez elvenné azt, ami a legfontosabb: a különböző nők egyediségét. A látszólag teljesen független, különálló történetek csak egy nagy egészként tudják elérni a kívánt hatást. Annyira köznapi, annyira aktuális témákról beszélnek, hogy nem lehet közömbösen elhaladni mellettük. A kötet intenzitása minden novellával egyre csak növekszik, feszíti a határokat, ki akar törni, látszani akar. A narráció letisztult, köznapi nyelvezettel alkotja meg a komplex érzésvilágokat, a maguk puritánságában ragadja meg a problémákat, amiktől életek, boldogságok függenek.

Az első novella az összes többi alapja, bevezet a könyvbe a nézés aktusa által: „Érzem magamon a tekintetet, mintha körberajzolna.” (5.) Egy olyan nőalakot körvonalaz, amelyik a többi történettel egyre csak teljesebb és teljesebb, szilutettje egyre élesebben kivehető, mintha víz alól bukkanna fel. Egyszerű lenne azt mondani, hogy a látva levés problematizálódik. A

látszani akarás vagy éppen eltűnni vágyás ugyanúgy része a történeteknek, mint a rasszizmus kérdése, a férfi-női viszony, a depresszió, a halál. Sokszor találkozunk a műben a tükör motívumával, ami megtöbbszörözi a tekinteteket, összetartja a novellákban kibontakozó történeteket. Legyen ez az autó visszapillantó tükre vagy az ablak tükröződése, vagy egy egyszerű fürdőszobai tükör, a szereplők jelenére mindenképp befolyással bír. „Úgy esik a délutáni fény az ablaküvegre, hogy egészen tisztán látom magam benne. Az arcom, a vállam, a felhúzott térdem, a mozdulataim szépnek és egészen idegennek tűnnek, mintha hosszú idő után újra látnék egy régi ismerőst.” (48.) A tükör lehetővé teszi a közvetett szemlélődést, az önvizsgálatot, és közben reflektál az olvasóra is, arra kényszeríti őt, hogy önmagába nézzen, és talán segít abban is, hogy ne ijedjen meg önmagától.

A fentiekben már érintőlegesen szó volt arról, hogy a különböző novellák, bár önmagukban is megállják a helyüket, és látszólag nincs mélyebb összefüggés, mégis egészet alkotnak. Az önálló történeteket keresztül-kasul átszővi az együttérzés, az együttérzés érzése, ezt

nőként is alátámaszthatom. A narráció nem az első lélegzetvételnél szippant be, hanem fokozatosan kerít hatalmába. Főleg az első novelláknál érezhetjük, hogy olyan problémákról beszélnek a történetek, amelyekre azt szoktuk mondani, hogy „nem az én problémám”, amiket elhárítunk magunktól, és amelyek kapcsán azt gondoljuk, ez soha nem történhet meg velem. Mintha a kötet önmaga húzna egy láthatatlan falat az olvasó és önmaga közé, hogy aztán elementáris erővel lerombolja azt, és beférkőzőn a gondolataiba, érzéseibe, jelenébe. Éppen ez a kötet egyik legnagyobb erőssége, hogy ráébreszt, ezek a nők mi vagyunk, nem csak mi is lehetnénk. A novellák nem csak sajnálatot próbálnak kiváltani, szinte kiprovokálják a tenni akarást. Nem mindenkivel lehet azonosulni, de biztos, hogy a könyv végére az olvasó rátalál önmagára valamelyik szereplőben vagy szereplőkben. A kötetnek sikerül összefoglalnia, hogy mit jelent nőnek lenni, milyen nehézségekkel kell egy nőnek szembeszállnia, milyen lehetetlen elvárásoknak kell megfelelnie. Megmutatja a szűk keretet, amelybe egy nőnek bele kell férnie, hogy társadalmilag elfogadják. Ez a keret azonban valahogy egyik nőre sem illik, mindenki kívül belőle kicsit vagy itt, vagy amott. És ezért el lehet fogadni a túlzottnak tűnő negativitást is, amivel az olvasó szembetalálja magát, és ami a kötet vége felé fullasztóvá válik, mert a problémák és szenvedések útján ébreszt rá a könyv, hogy nem is kell megfelelni a kereteknek. Mert amikor végre megfelelsz a normáknak, és beletuszkolod magad a keretbe, akkor válsz igazán láthatatlanná. Látszatvilágot teremtesz önmagad köré, és

az emberek szinte készséggel elhiszik, hogy minden rendben. Nem is szabad problémád legyen, ha külsőleg beleilleszkedsz a társadalmi keretbe.

Igazán értékessé teszi a kötetet, hogy nemcsak arra mutat rá, miye nincs egy nőnek, hanem a sok különböző élettörténetből kifolyólag arra is, hogy mi mindene van (például ami a másiknak nincs). Van, akinek nincs családja, de egészséges, van, aki betegséggel küszködik, de képes boldognak lenni, van, aki csinos, de depresszióval küzd, van bevándorló, feleség, anya, gyermek, független nő, akik nem ismerik egymást, de akiket összeköt valami univerzális traumatapasztalat. A problémák súlya alatt gyakran megfedkeznek arról, hogy mi mindenük van, éppen úgy, ahogy a való életben is hajlamosak vagyunk megfedkezni erről. Mindenkinek van valamije, ha más nem is, de története biztosan. És a novellák által Ughy Szabina hangot ad olyan nőknek, akiknek nincs hangjuk, akik a társadalom peremére kerültek, vagy akik a megfelelési folyamatban kiüresedtek. Ez valahogy univerzálissá és időtlené teszi a könyvet. Mindemellett olyan problémákat is feszeget, amelyek mindkét nemre nézve egyaránt teherként tételeződnek. Felvetődik például a munka kérdése – azért élünk, hogy dolgozhassunk, nem azért dolgozunk, hogy élhessünk –, és az ebből az ördögi körből adódó végtelen üresség érzése.

A kötet talán legizgalmasabb része, amikor önmagára reflektál. A vége felé egyre többször kerül elő a leírt szó motívuma. A beteg kislánynak szabadságot és biztonságot jelent: „Szóval a fák, a levelek, a szél, a napfény. Vannak. Ez a vanás, hogy vanni lehet. Ez a szó a kegye-

lem. Jó, hogy belefér a betűkbe, és a papír nem akar vigasztalni vagy magyarázni, nem sajnál senkit, csak tartja a fekete szavakat.” (116.) A szerkesztőnek láthatatlanságot és szorongást: „Szerkesztőnek lenni olyan, mintha magadra öltened a láthatatlanná tevő köpenyt. Az a dolgod, hogy az olvasónak még csak eszébe se jusson rákérzni a kolofonban a nevedre...” (117.) A *kézirat* című novella egyfajta önreflexió, egyúttal önmaga kritikáját is megfogalmazza: „Túl nagy a zaj. Mindenki ír. Például most nagyon mennek a női témák, ezek elég jól fogy-nak...” (128.) Éppen ezért a témát egyáltalán nem mondhatni újnak vagy

egyedinek, különlegessége az olvasóra mért hatásában keresendő.

„Nincs ember, aki ne azért írna, hogy valaki figyeljen rá, hogy vegyék már végre észre” – fogalmazza meg A *kézirat* című novella szereplője. (121.) Azonban egy sikeres könyv által elsősorban nem a szerzőre figyelünk fel, hanem a történetekre, amiket megalkotott, a problémákra, amiknek hangot adott. Ezt tudom méltatni, és ezért talán elfogult is vagyok. De azzal nem lehet vitába szállni, hogy mindenki szeretne látszani. Nem föltétlenül a világnak, hanem önmagának.

Esztány Zsófia

MIT KERES EGY INDIÁN KOLOZSVÁRON?

Márton Evelin: *Farkashab*

■ Az idő telik, de nem halad – legálábbis Márton Evelin legújabb regényében, a *Farkashabban*. A főszereplő-narrátor végigvezet minket a közelmúlt évtizedein, Románia átalakulásának és saját felnőtté válásának időszakán. Nem egy fejlődésregény logikáját követjük: a nagykorúsodás nem jár együtt semmifajta morális változással, erkölcsi emelkedéssel, sem végleges igazságok megtalálásával. Egy emlékező-aktus közepébe csöppenünk, beleragadunk a múlt képeinek szövevényes hálójába, és bár kétségtelenül tartunk valamerre, nehéz lenne megmondani, hogy előre- vagy hátramoszunk az időben.

A kötet erősege pontosan abban áll, hogy képes megragadni az emlékezés folyamszerűségét. Bár a

nyolcvanas évektől indulunk, és a kétezres évekig jutunk, nem lineárisan követik egymást a történések. A regény nagyobb szerkezeti egységei különböző helyszínekhez kötődnek: Kolozsvár, a Falu, az egyetemistaként felfedezett új város. Ez a három tér három különböző emlékfonalat indít el, melyeket egy-egy szinopszis foglal össze (*Indián a Kétvízközből*; *Vadászfolyosó*; *Tűzmacskák, fácánok, cudar idők*, *Alois* c. fejezetek). A szinopszisok nem törekednek teljességre: nem az adott életszakasz eseményeinek felsorakoztatására vállalkoznak, hanem impulzusok, gondolatok lenyomatait hordozzák. Az áttekintéseket követő fejezetek ezeket az emlékfonalakat veszik nagyító alá. Az emlékek felbukkanásának sorrend-

jét nem az időbeliség határozza meg (bár végig évmegjelölések mentén haladunk), hanem az egyes szereplőkhöz, terekhez fűződő gondolatok belső logikája. Visszatérnek motívumok (pl. indiánnak vagy tuaregnek öltözött narrátor, erős szél, keringőbogár, kocsmák), mozzanatok (pl. gáton állni domnu Paradisszal, belopódzni a Heuréka klubba), sőt egyes mondatok is („anyám szerint súlyos zavar van a fejemben”; „összezavarta a gondolataim tükörsima tavát”).

Ezt a körkörös mozgást nem csak az egyéni emlékezés szintjén érhetjük tetten, mindez a regény történelemszemléletére is jellemző: „A kétezres évek már megtörténtek egyszer, csak nem úgy hítták őket” (139.). Az idő nem stagnál, vannak változások (Kolozsváron lerombolják a kerteket, tömbházakat húznak fel, Falun az apa új portát épít, kivágják a fűzfákat), de nincs valódi értelemben vett fejlődés. És ezen még a rendszerváltás sem segít: „eddig sem voltunk egyenlők, s ezután végképp nem leszünk” (14.).

A regény alcíme – *Archív napló* – egy olyan műfajt jelöl meg, ami szorosan kapcsolódik az emlékezés aktusához. A szöveg követi többé-kevésbé a naplóformát (a megszólalások előtt évszámok állnak, egyes bejegyzések gyors rögzítései az eseményeknek, nem ritka az elmélkedő-bölcselkedő kitekintés), de túl is lép azon azáltal, hogy megtöbbszörözi az emlékező ént. A regény világában egyszerre van jelen egy naplóíró és egy naplóolvasó, úragondoló én. Ez utóbbi hol a lábjegyzetben pontosít/helyesbít, hol a főszövegben siet előre („Arról még nem tudok, hogy Paradis úr 1993 végén el fog tűnni”, 18.). Megszólalásaik nem választhatóak szét; a hétköznapi naplótól eltérően itt

sokkal tömörebb, fókuszáltabb bejegyzésekkel találkozunk, ami feltételezi az utólagos, úragondoló, újraemlékező szempont folyamatos jelenlétét.

Az archív napló megjelölést más szempontból is találónak érzem: a regény tudatosan játszik azal, hogy elmossa a határt a szubjektív emlékezést hordozó napló, és az objektívnek feltételezett archív dokumentumok között. Az elbeszélés végig nagyon személyes marad, nem találkozunk számszerű adatokkal, a történelmi események belesimulnak a hétköznapi sorába (a rendszerváltás vagy a csernobili katasztrófa nem kap nagyobb hangsúlyt az iskolakerülésnél vagy költözésnél, sőt). A tudományos szövegekre jellemző lábjegyzetek jelenléte azonban azt sugallja, hogy itt ez a fajta személyesség a tudományosság hitelességével lép elénk. Nem a történelem objektív igényű tanulmányozásával jutunk el a megértéshez, hanem a korszak hangulatának megtapasztalásával.

A rendszerváltás utáni időszak fullasztó szabadsága erőltetett urbanizációval, tömeges emigrációval jár. Főszereplőnk folyamatos harcot vív önmagával és környezetével, minden új helyszín új verekedések színtere számára. Intim kapcsolataihoz szorosan hozzátartozik a kihasználtság és erőszak. Mezőgazdasági gépész akar lenni egy olyan korban, amikor már *nem kallódhat el* az ember, szebb jövőt kell kiépítenie magának. (Az énelbeszélésbe gyakran beékelődik más szereplők szóhasználata; ezek a szavak dőlttel jelennek meg.) Kérdés azonban, létezik-e a szebb jövő? Indiánunkban már gyerekkora óta minden férfi játéktárgyat lát, édesanyja alig van a színen, barátai kénytelenek lopni a megélhetésért.

Bármennyi idő telik el, a főhős mindig a magányhoz, függőséghez és szorongáshoz jut vissza. Megszólalásai azonban sosem panaszosak, folyton keresi a kapcsolódási pontokat saját identitásához, a világhoz. Egy olyan ember hangját halljuk, aki elfogadja és megváltoztathatatatlannak tartja az őt körülvevő valóságot.

Az énelbeszélés és naplóforma akarva-akaratlanul magával hoz egy irodalomelméleti kérdést: meghúzható-e a határ a fikció és valóság között? A főszereplő azonos-e a szerzővel? A *Farkashab* esetén azért is érdekes a kérdés, mert a narrátor élete sok ponton párhuzamba állítható a szerzőével: születési dátumuk, lakhelyük azonos, mindketten szerkesztettek *Analfabéta* címen iskolaújságot, szüleik elváltak. Kétségtelenül olvasható a regény az életrajz felől, a szöveg mégis másfajta befogadási módot javasol: eloldja magát a valóságtól. Jó példa erre a helyszínnek, a közeg megteremtése: nem egy jól ismert, beazonosítható erdélyi térben mozgunk. Egy transznacionális dimen-

zióba kerülünk át, ahol a szereplőket idegen hangzású, fiktív néven jelöli a narrátor (Kafar, Ilhami, domnu Paradis, WP, Kacsá bácsi, Iréne császárnő). Egyszer sincs megemlítve a konkrét városok/falvak neve; Kolozsvárt a Kétvízköz segít konkretizálni, de a város valós nevének tudatos elhallgatása jelzi, hogy ez már nem ugyanaz a tér, amit ismerünk. Szaharai szél hordja a homokot az utcán, kirgiz teknőcök alszanak a pincében, főszereplőnk néha indián, néha tuareg. A fejezetek előtti zenei mottók pedig a kolumbiai, nigériai, mali dalok hangulatával vonják be az eseményeket. Ha akkurátusan szét akarjuk választani a fikciót és valóságot, lemaradunk arról a játékról, ami a két dimenzió összefonódásából keletkezik. „Eszembe jutott, hogy Paradis úr szörnyülködve olvasta a naplómát, és folyton azt kérdezgette, igaz-e, amiről írok. Mondtam neki, hogy az, de ha nem hiszi el, akkor irodalom, válassza azt, amelyik neki jobban tetszik” (89.).

Fazakas Réka



ABSTRACTS

Bernadett Balassa

■ ***Education for Autonomous Morality or Herd Instinct? The Interplay of Obedience and Desire for Security in Central and Eastern Europe***

Keywords: *autonomous morality, Central and Eastern Europe, obedience, security*

According to the sociological literature, the preference for obedience is closely related to authoritarian thinking. Those who are more receptive to authoritarian leadership, the sheep, so to speak, also favour obedience. This research examines the demographic and cultural characteristics of those who value obedience in Central and Eastern Europe, at both individual and national levels. The cultural dispersion along the traditional versus secular and survival versus self-expression axes, as used in Inglehart and Welzel's research, is familiar to many. The starting point for this paper is Shalom H. Schwartz's theory of values, which says much about the relationship of obedience to other values, and its representation in national culture. In the light of the results, the choice of obedience in the analysed region is not so much related to authoritarianism, but primarily to the avoidance of insecurity, the desire for national security, and the need to preserve national values.

Béla Bauer – András Déri

■ ***Compliance and Traffic Safety Culture: Reflections on Theories and Empiricism***

Keywords: *road safety, traffic safety culture, sociology, compliance*

Our study examines the changes in traffic habits in recent years and presents the resulting key issues of compliance and divergence within the framework of theories of traffic safety culture. In the first part of the paper, we present theoretical approaches to understanding the road safety aspects of compliance, including aspects of traffic safety culture, socialisation for safe driving and norm following. Empirical data collected in recent years by the KTI Hungarian Institute for Transport Sciences and Logistics will then be presented. Our surveys examine issues related to traffic safety culture among the adult Hungarian population, while our focus group studies investigate habits and discourses related to safe transport. The results show that safe transport as a priority is strongly present among road users, but that this is not always linked to compliance with rules.

Miklós Csapody

■ ***Béla Jancsó and the Brassói Lapok (1928-1939)***

Keywords: *Béla Jancsó, Brassói Lapok, Transylvanian Hungarian literature, 20th century*

The friendship between literary scholar Béla Jancsó and the editor-in-chief of the leading Hungarian daily newspaper, Sándor Kacsó, accompanies the processes of self-organization within the Hungarian society in Transylvania. This study analyzes Jancsó's cultural-political writings published in the *Brassói Lapok* between 1928 and 1939. Jancsó clarifies the concept of Szekler literature and promotes the works of popular authors such as Dezső Szabó, the returned Benedek Elek, and Áron Tamási. He strongly condemned the relocation of

prominent figures in Transylvanian Hungarian literature, such as Lajos Áprily and Sándor Makkai, to Hungary. In contrast, he praised the decision of Sándor Reményik to stay in Transylvania. During the conflicts between the “middle-of-the-road” *Erdélyi Fiatalok*, the right-wing *Hitel*, and the left-wing factions, he engaged in debates with Tamási, and together with Kacsó, co-edited the popular *Hasznos Könyvtár*. Although their friendship endured, their political paths diverged during the Meeting from Târgu Mureş (1937). Kacsó supported this significant forum for Hungarian intellectual youth, while Jancsó and his associates chose not to participate, viewing it as a communist initiative.

Gábor Hannos

■ ***Infernal Postcard: The Way of Self-Creation in Siska Finuccsi's Hiphop-Track Út a pokolba (Road to Hell) – An Aesthetic-Anthropological Analysis of the Inferno Metaphor***

Keywords: *inferno, metaphor, self-creation, aesthetic anthropology*

This paper seeks to answer the question of how individuals create themselves through metaphorical narratives (here one particular metaphor, the inferno). First, I briefly review the general, cultural and terrestrial features of the inferno. In a second step, I outline the relevant metaphor theories, mainly belonging to the domain of analytic philosophy. In the second half of the paper, I analyse the track *Út a pokolba* by the artist Siska Finuccsi, using the metaphor theses reviewed earlier. I conclude that the metaphorical narrative of self and world creates the possibility for the individual to view

him/herself in a unique, authentic and nuanced way.

Tamás László

■ ***Resilience and Ressentiment: A Possible Conceptual Framework for the Sociological Analysis of Narratives Related to Uncertainty***

Keywords: *coronavirus, resilience, solidarity, resentment, Nietzsche*

The pandemic situation that emerged as a result of the coronavirus, between March 2020 and June 2021 in Hungary, brought about substantial changes in people's lifestyles. It made the diverse narrative-discursive directions in dealing with uncertainties, present in late modernity societies, particularly visible – often exacerbated by media messages. In recent years, the phenomenon of resilience, referring to the flexible adaptability to changes, has become an important concept in sociological analyses. This study aims to outline a conceptual framework based on quantitative and qualitative methodologies. Within this framework, social resilience, conceived as a habitus, can gain specific sociological relevance beyond the dominant psychological approach. The study places particular emphasis on the aspect of solidarity. The role of the counter-concept to the ideal-typical resilience habitus seems fitting for resentment, as described by Nietzsche but hitherto not extensively applied for empirical analyses. Resentment, involving hidden anger, mixed with envy, aversion, agitation, and a desire for revenge stemming from helplessness, appears to be an appropriate choice.

András Máté-Tóth

■ ***Refuge for the Penitent: Socio-***

theological Dilemmas on Forgiveness

Keywords: *theology, sociology, forgiveness, penitence*

People of faith live in the hope that there is forgiveness for their sins, and this forgiveness comes from God. Put differently, a religious person, whether Jewish, Christian, or Muslim, is capable of facing and confessing their sins because they believe and hope in the God who ultimately grants mercy to the sinner, who is understanding and compassionate. In the profound logic of religions, it is not repentance that one must pay for mercy, but rather mercy enables repentance.

András Nagy

■ *Kierkegaard's Masks*

Keywords: *mask, theatre, direct and indirect communication, Kierkegaard's method, Danish Golden Age, pseudonym*

Why did Kierkegaard prefer to write his masterpieces under different pseudonyms and what was the theatrical logic behind the constant playfulness of an author otherwise doomed to melancholy? What were the reasons of his ongoing philosophical, theological and aesthetic hide-and-seek that he did not want to finish until the very last, nearly tragic phase of his authorship? How much inspiration did Kierkegaard receive from theatrical performances, from playwrights and even from actors and actresses of 19th-century Copenhagen, which seemed to be sometimes stronger than the influence exercised on him by his professors, masters and theologians of Denmark's "Golden Age"? Can the difference between direct and indirect communication that basically characterized Kierke-

gaard's oeuvre be described in theatrical terms or even to approach it as an ongoing dramatic dialogue? Should we rather call it a "polylogue" as different actors are present throughout the texts that were often polemic with each other, simultaneously reflecting certain issues from different angles and finally Kierkegaard denying that any of those were written by him? Could his own name be a pseudonym, as his brother suggested when giving the eulogy on the prodigal son, who learned to doubt from Socrates and from Descartes, yet could not give up his intention to question even the final axioms of human existence? The author tries to find answers to these questions by reconstructing the very special Kierkegaardian method, so familiar from the stage, in the spiritual, cultural and theatrical context of Kierkegaard's Denmark.

Réka Szilárdi

■ *Securitization and Exclusive Victimhood: The Nature of the Experience of Collective Threat*

Keywords: *securitization, victimhood, collective perception, Hungary, Central and Eastern Europe*

The research on collective victimhood has been emphasised in the last few decades, mainly in social psychology, and especially in narrative research, but both theoretical and empirical results are applicable to almost the whole range of social sciences. This paper explores the relationship between securitisation theory and victimisation, primarily from the perspective of the so-called threatened collective identity. In addition to firstly detailing the concept of securitisation and the victimi-

sation approach, it focuses on how the social characteristics of Central and Eastern Europe and within Hungary render society itself both suitable and vulnerable to the securitisation practices of power actors.

Péter Tóth

■ *Contributions to the Anthropology of Wounded Collective Identity*

Keywords: *wounded collective identity, mimetic theory, nationalism*

Nationalism and religion play important roles in the ongoing armed conflicts, thus the investigation of this topic is crucial both today and for the future. The paper focuses on Central and Eastern Europe (CEE), where there's a special connection between nationalism and religion, which are key factors in shaping the history, the present and the future of this region with traumas, conflicts and tensions. According to my hypothesis, mimetic rivalry, scapegoating, and victimization are core elements of the wounded collective identity and the nationalisms of the CEE societies – thus, Girard's mimetic theory provides a unique understanding. I attempt to outline a new possible pathway for applying mimetic theory concerning

the wounded collective identity of CEE.

Lóránd Ujházi

■ *Possibilities for Lay Faithful to Promote the Work of Peace in the Current Law of the Catholic Church*

Keywords: *Catholic Church, lay faithful, canon law, peace mission*

In the wake of the changes of the 19th century, the Church expressed its desire to be an active participant in social processes. Over time, the cause of promoting peace became an integral part of the Church's social teaching. During the two World Wars, the Church did much to promote peace in an institutional framework. Vatican Council II has the merit of giving lay faithful a worthy recognition in the affairs of the Church. The teaching of the Council has been reflected in the new Code of Canon Law, so that lay faithful can be involved in the work of the Church, including the promotion of peace, not only in general but also in a legal framework. In this context, three legal relationships will be discussed: the general apostolicity of lay Christ-faithful, the ecclesiastical offices and the right of association of Christ-faithful.

A Korunk folyóiratot és intézményrendszerét anyagi hozzájárulással támogató magánszemélyek névsora

Pártoló tagok

András Sándor – író, költő, Nemesvita
Dr. Barabási Albert László – fizikus, akadémikus, Budapest
Bencsik János – képzőművész, Budapest
Dr. Nicholas Bodor – vegyészprofesszor, Miami
Dr. Filep Antal – néprajzkutató, Budapest
Kelemen Hunor – író, politikus, az RMDSZ elnöke
Dr. Kovalszky Péter – orvos, az AMBK elnöke, Detroit
Lauer Edith – politikus, az AMBK volt elnöke, Cleveland
Markó Béla – költő, politikus, Marosvásárhely
Dr. Romsics Ignác – történész, akadémikus, Göd
Dr. Úry Előd – fogorvos, az Erdélyi Kör elnöke, Sopron
Dr. Varga István – ügyvéd, Orosháza

Támogató tagok

Ágh István – költő, Budapest
András István – teológiai professzor, Gyulafehérvár
Árkossy István – képzőművész, Budapest
Dr. Avornicului Mihály – egyetemi adjunktus, Kolozsvár
Bartók Julianna – tanár, Kolozsvár
Dr. Bitay Enikő – akadémikus, Kolozsvár
ifj. Dr. Buchwald Péter és Dr. Buchwald Amy – tudományos kutatók, Miami
Dr. Csapody Miklós – irodalomtörténész, Budapest
Dr. Cseh Áron – jogász, diplomata, Budapest
Csőregi Csenge – rendezényszervező, Budapest
Dr. Derék Pál – irodalomtörténész, Bécs
Dr. Egyed Ákos – történész, akadémikus, Kolozsvár
Ferencz Éva – levéltáros, Marosvásárhely
Dr. Amedeo Di Francesco – egyetemi tanár, Nápoly
Füzi László – irodalomtörténész, főszerkesztő, Kecskemét
Dr. Geréb Zsolt – teológiai professzor, Kolozsvár
Judik Zoltán – építésmérnök, Budapest
Kálóczy Béla Tibor – nyugdíjas köztisztviselő, Halásztelek
Kerekes György – szerkesztő, Kolozsvár
Dr. Kiss András – orvos, Pócsmegyer
Kónya-Hamar Sándor – költő, közíró, Kolozsvár
Korniss Péter – fotóművész, Budapest
Dr. Kovács András – művészettörténész, akadémikus, Kolozsvár
Dr. Kovács Zoltán – egyetemi docens, Kolozsvár
Könczey Elemér – grafikus, Kolozsvár
Molnár Judit – szerkesztő, Nagyvárad
Nagy Éva – ny. tanár, Calgary
Dr. Nagy Mihály Zoltán – főlevéltáros, Nagyárad
Dr. Singer Júlia – biostatistikus, Budapest
Dr. Sipos Dávid – idegenvezető, Kolozsvár
Dr. Szarka László – egyetemi tanár, Komárom
Dr. Szász István Tas – orvos, Leányfalu
Dr. Tamás Ernő és Sedlmayer Ella – Sopron
Dr. Tankó Attila – orvos, Budapest
Dr. Tibori Szabó Zoltán – szerkesztő, egyetemi tanár, Kolozsvár

SZÁMUNK SZERZŐI

A lapszámot szerkesztette:
Rigán Lóránd

Balassa Bernadett (1991) – közgazdász, PhD, tudományos segédmunkatárs, HUN-REN-SZTE „Convivencia” Vallási Pluralizmus Kutatócsoport, Szeged
Bauer Béla (1961) – szociológus, PhD, vezető kutató, Századvég, KTI tudományos főmunkatárs, főiskolai docens, Budapest-Göd

Csapody Miklós (1955) – irodalomtörténész, PhD, Budapest

Demény Péter (1972) – költő, főszerkesztő, Matca, Bukarest

Déri András (1986) – szociológus, doktorandusz, ELTE PPK Felnőttképzéskutatói és Tudásmenedzsment Intézet, tanársegéd, KTI, tudományos munkatárs, Budapest

Esztáry Zsófia (2002) – egyetemi hallgató, BBTE, Kolozsvár

Fazakas Réka (1999) – kritikus, szabadúszó színházi alkotó, Kolozsvár

Hannos Gábor (1996) – kulturális antropológus, szociológus, doktorandusz, PPKE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola, Gyenesdiás

László Tamás (1989) – vezető kutató, Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány, doktorandusz, ELTE, Budapest

Máté-Tóth András (1957) – valláskutató, teológus, az MTA doktora, tanszékvezető egyetemi tanár, SZTE, Szeged

Nagy András (1956) – egyetemi docens, Pannon Egyetem, Veszprém-Kőszeg

Szilárdi Réka (1976) – vallásszociológus, szociálpszichológus, PhD, tanszékvezető egyetemi docens, SZTE Vallástudományi Tanszék, Szeged

Tamás Etelka (1980) – költő, szinkrontolmács, Budapest

Tóth Péter (1990) – valláskutató, PhD, SZTE, Szeged

Ujházi Lóránd (1979) – kánonjogász, egyetemi tanár, NKE, PPKE, Budapest

Veress Gábor Hunor (1985) – szobrászművész, Marosvásárhely

TÁMOGATÓK



Petőfi
Kulturális
Ügynökség



MAGYAR KULTÚRÁÉRT
ALAPÍTVÁNY

„Az emberi együttélés minőségét az irgalomképesség szavatolja. Lehet kívánni és építeni a toleranciát, a másik elfogadásának kötelezettségét és praxisát. Lehet egy egész ügyvédi szakmát is oda torzítani, hogy a bűnöst felmentse az igazságos ítélet alól. Lehet pszichológiai és mentálhigiénés szolgáltatások arzenálját kínálni, amely az elfogadásra szoktat rá a morális önkritika normáinak feladásával. Ám mindezek a lehetőségek mégsem képesek megadni azt a nyugalmat és önerőt, amit az elkövetett bűnökkel szembeni megbocsátás ad, adhat az embernek, elhárítván az együttélést leginkább nehezítő akadályt. Ha pedig egyre inkább úgy tűnik, hogy leomlott a bűnbánóknak menedéke, Isten előzetett, elköltözött az örök bírói székéből, akkor a megbocsátás nélkül élni képtelen ember számára egyetlen esély marad, megtanulni és gyakorolni a megbocsátást egymással és önmagával szemben.”

(Máté-Tóth András)

ISSN 1222 8338



10 LEJ
950 FT

AMENINȚĂRI
THREATS