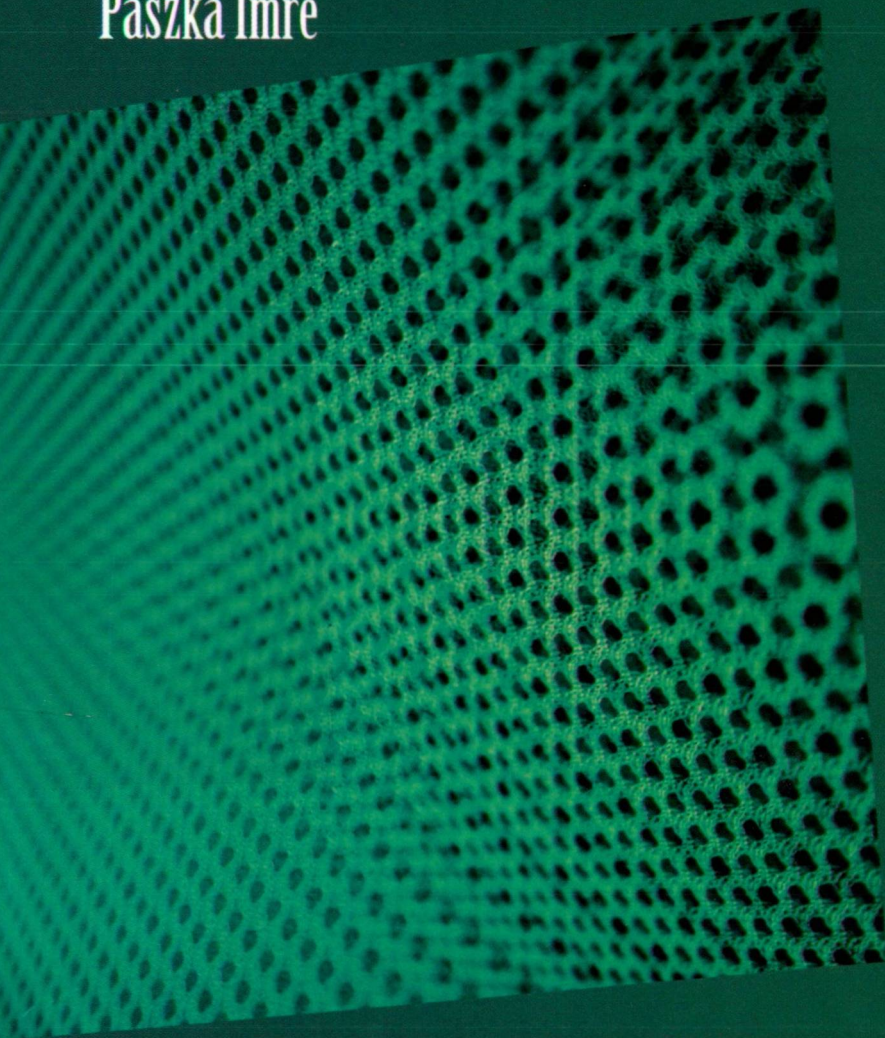


Pászka Imre



A fordított folyamatok struktúrái

FORDÍTOTT FOLYAMATOK STRUKTÚRÁI

X 16851

PÁSZKA IMRE

FORDÍTOTT FOLYAMATOK STRUKTÚRÁI

Eszme- és tudástörténeti tanulmányok, esszék



BELVEDERE

Szeged, 2006

A kötet megjelenését támogatta:

Algyő Nagyközség Önkormányzata
Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
SZTE Polgáriért Alapítvány

X 16851 1

MTA Szegedi Területi Bizottsága
Filozófiai és Történettudományi Szakbizottság
Szociológiai Munkabizottság
1.

SZTE Egyetemi Könyvtár



J0004715121

Szerkesztette:
Nagy Gábor Dániel

Borítóterv:
Pászka Csanád-Zoltán

Tipográfia és tördelés:
Szuperák Attila



Kiadta: Belvedere Meridionale
Felelős kiadó: Szegfű László
Kiadóvezető: Jancsák Csaba
Korrektor: Korom Pál
www.belvedere.meridionale.hu
szerk@belvedere.meridionale.hu
terjesztes@belvedere.meridionale.hu
Nyomta: Bába Nyomda, Szeged

ISBN 963 9573 14 0

© Pászka Imre, 2006

© Belvedere Meridionale, 2006

TARTALOM

ELŐSZÓ	7
STRUKTURÁLIS ALAKZATOK	
<i>Az eszmetörténet helye a tudásszociológiában</i>	15
<i>Ázsiaiság, félázsiaiság</i>	63
<i>Sociologia cogitans-tól a sociologia militans-ig</i>	100
VALÓSÁG ÉS UTÓPIA	
<i>A modellkövetéstől a modellalkotásig</i>	149
<i>A fordított folyamatok alternatívái</i>	174
<i>Élmények, érzelmek és egzisztenciák struktúrái</i>	209
<i>Az „abszolútum” hétköznapjai</i>	224
<i>„Az emberi kaland”</i>	259
A TÉR SZEMANTIKÁJA	
<i>Közép-Európa morfológiája</i>	269
<i>Közép-Európa: a jelentés dimenziói</i>	302
<i>A „tér politikája” Európában</i>	325
<i>Etnikai viszonyok az Európai Unióban</i>	344
A KÖTET ÍRÁSAINAK EREDETI ÉS ÁTVETT MEGJELENÉSI HELYEI	360

ELŐSZÓ

A kötet az 1990-es években és az ezredforduló táján született írásokat foglalja magába, amelyek különböző helyeken íródtak, itthon és külföldön, s különböző helyeken is jelentek meg. Mindezt mutatja a témák különbözősége is, melyek azonban nem annyira a változatos tematikai érdeklődéssel indokolhatóak, hanem inkább a körülmények kényszerével.

A szövegek témái, ebből adódóan, különböző megközelítéseket feltételeznek. Mindazonáltal van egy közös jellemzőjük, amely a szemléletmódban érhető tetten. Ez pedig a történeti-genetikus beállítódás a kutatót tárgy vizsgálatában és értelmezésében. A dolgokat mozgásukban – eredetükben, kibontakozásukban – és mindenkori folyamatszerűségükben, a partikularitásokat a nagyobb kontextusában próbáltam megközelíteni. Bárminek is nevezzük ezt a beállítódást, annyi megállapítható, hogy a történeti időszemléletben emberi lényegünk összetettségének folyamatszerűsége tárul fel: kötöttségeink, közös tudásunk, kapcsolathálózataink, gondolataink, érzelmeink mintázott szövődéke stb., melyeket részben öröklünk, részben mi alakítunk ki, és részben átadjuk a következő nemzedéknek. Az átadás láncolatát a mindenkori alkalmazkodás létező feltételei és az újabb feltételek kialakítása motiválja. A mindennapokban az emberek tudatos/tudattalan válaszokat adnak minderre, és sok más, az életük összeshívódéseiből származó történésekre, természetesen a helytől és az időtől is behatárolva. Helyzet: és időtapasztalásuk beágyazott, ami és ahonnan, s főleg az, ahogyan látják a dolgokat, több tényezőtől befolyásolt. Arra kívántam mindezzel utalni, hogy a kötet írásai, partikulárisabb értelemben is, jól rögzítik a motivációk hely- és időfüggőségét, amelyben készültek. A műfaji és szerkezeti jellemzőik pedig a jelzett függőség mögött rejlő egyéni szándékokat, illetve a nem szándékoltságot villantják fel. A műgond, az éppen forgalomban lévő paradigmák fogalmi, elméleti, eljárásmodbéli kötöttségei számunkra, sajnos még mindig, egy nem interiorizált készletet képeznek. Ez nem jelenti azt, hogy tudatos nonkonform magatartásról lenne szó. Az ok: a szakmai előképzettség, mely kiegészül azzal a belátással, hogy a társadalomtudományok egymást kiegészítő, egymásra utalt tudásvilágot képviselnek, amelyek történetileg-társadalmilag behatároltak.

Mindennek előhívása, közlése azt mutatja, ahogyan pillanatnyilag látjuk, tudjuk a dolgokat. Ennyiben jogosnak tartom a tudástörténet terminust. Mindez és egyéb sok más arra utal, hogy a tudás az ember alapvető, természetéből fakadó lényege, amelynek története van, mint mindannak, ami az emberi élet feltétele. Ehhez szorosan kapcsolódó kérdés, hogy a tudás miért éppen napjainkban vált a divatos témává, holott az emberi nem lényege volt mindig, még akkor is, ha egyes korszakokban a körülmények nem kedveztek kibontakozásának. Röviden: mindez összefügg azzal a mai

helyzettel, hogy tudásunk elért egy kritikus pontig, ahhoz a pontig, amikor az ember képessé vált szinte teljesen művilleg, mesterségesen létrehozott kellékekkel bebútorozni környezetét. Más szóval: eljutott a természettől szinte független tisztá kultúra állapotának megalkotásáig. Ebből az a kézenfekvő következtetés adódhat, hogy az emberi tudás mindenható, s a jövőben is ezen az úton kell tovább menni. A pesszimista belátások létjogosultságát nem vitatjuk, a túlzott optimizmust sem. Eddig, legalábbis valahol középen volt a tudás ésszerű útja, reméljük, a jövőben is így lesz. Tény azonban, hogy a tudás, a lehetséges tudás, behatároltságából következik, hogy az adott kor emberének tudáskészlete a dolgok megismerésében és az ebből adódó megoldások formájában korlátozott, ami nem jelenti a tudás megszakítását. Más helyen, más időben vagy ugyanabban a tér-időben képes meghaladni korábbi korlátait.

Az ember történelme lényegében az emberi megismerés, a tudás története. Minden, az emberi életvilággal (a természet – társadalom – kultúra világával) kapcsolatos tény és tapasztalati, kognitív, érzelmi jelenség stb. történeti, következésképpen arról szól, ahogy megismertük és értelmeztük, illetve alkalmaztuk a dolgokat egy adott térben és időben. Más szóval: kulturálisan is meghatározott mindaz, ahogy gondolkodunk, érzünk, tapasztalunk, megoldásokat keresünk. Például a természet és a társadalom megismerésének megvan a maga története, s egyik sem lezárt történet. Mindkét megismerési mód lényegében tudástörténet.

A tudástörténet az emberi megismerési folyamatban felhasznált elméleteket, módszereket genetikusan megközelítésben vizsgálja, tárgya minden magunkról és másokról elbeszélte tudás, amellyel az ember a történelemben a természeti környezete és saját életvilága támasztotta kérdéskötegek megoldására kereste, illetve keresi a válaszokat. A tudástörténetet megértő, értelmező, összehasonlító és holisztikus belátás vezérli a hosszú gondolati és objektívációs folyamatok leírásában. A tudástörténet az egyéni/kollektív nézőpontok, szemléletmódok története, az, ahogyan az adott időben és helyen látjuk önmagunkat és másokat, a különböző társadalomszervezési megoldásokat, s a mögöttük rejlő eszméket, gondolatokat, intézményeket, szándékokat. Ilyen értelemben a gondolkodás és a tapasztalat tudásának a története. Vagyis az emberi megismerés folyamatait leíró történeti tudás. Nem egyszerűen a tudás társadalomtörténete, vagyis nem a tudásszociológia riválisa. Nemcsak az eszmékkel és gondolatokkal foglalkozik, hanem a tudásnak az emberi történelemben megvalósult tárgyasult alakzatait is vizsgálja. Ezek lehetnek szokások, intézmények, társadalomszervezési formák, műalkotások, eszmék, gondolatok, módszerek, elméletek, politikák, geopolitikák, gazdálkodási formák, alkalmazási módok stb. Mindaz, amely valamilyen gondolati és tárgyasult produktumként már a múlté, de jelen van és tanulságos napjainkban, segíthet a dolgok megértésében, a tévedések elkerülésében, a jövő alternatív lehetőségeinek kidolgozásában.

Az elmondottak csupán a tudástörténet-terminus lehetséges megközelítési módozatai. A kötet írásai azonban a különböző dolgokról tapasztalt és lehetséges tudásokat beszélnek el, amelyeket az adott kor lehetőségei, körülményei, a subjektív szándékok és látásmódok határolnak be, illetve szematizálnak.

Miközben elismerjük a világ (valóság), s benne az életvilágok pluralitását, valamiféle támpontra, nézőpontra is szükségünk van ahhoz, hogy viszonyítási alapunk legyen. Ez a viszonyítási pont nem rögzített, állandó alakulásban van, azonban kötődik egy bizonyos gondolkodási tradícióhoz. Más szóval: pozicionálisan behatárolt az, ahogy a világot az adott nézőpontból látom és tapasztalom. Ebből a perspektívából, talán nem kell itt különösebben indokolnunk, sok minden fordítottja annak, amit tőlünk távolabb, illetve közelebb látni vélünk. Mindez nem jelenti azt, hogy a másik nézőpontjába nem helyezhetem bele magam. Azonban a jelzett perspektívából jól látható, hogy az európai gondolati, társadalomszervezési tradíció sem egységes. Leszámítva a 20. századi borzalmakat (bolsevizmus, fasizmus), alternatívákban sem igen bővelkedik. Az elmúlt háromszáz évben azonban az európai gondolat és praxis felforgatta a világot, hatására – azóta és napjainkban is – furcsa, különös hibridalakzatok vannak formálódóban. Mindezeket a fejleményeket esetenként nem kis aggodalommal szemléljük. Ahogy az egyes emberek, úgy a társadalmak sem képesek saját árnyékukat átugorni. Ez nemcsak saját szemléleti pozíciókra vonatkozik, hanem az adott társadalom tágabb történelmi-kulturális kontextusából fakadó képződményekre is.

Erről is szól a kötet bevezető tudásszociológiai dolgozata, vagyis a tudás idő-hely meghatározottságáról, „léthez-kötöttségéről”. Egy kaotikus, érzelmiileg, eszmeileg túlfűtött világ tapasztalatai szültkék a diszciplínát, ma már tagadják eszmetörténeti alapjainak létjogosultságát. Érvelésünk ez ellen szól. Annyiban hasonló a helyzet az ázsiaiság problémakörével, hogy ez utóbbit nem tagadják, de nem is beszélnek róla, sőt ma is vannak csodálói.

Az ázsiaiság, fél-ázsiaiság kérdéskötegének vizsgálata annak idején (1984) valami olyasmit érzékeltetett, hogy átfedés van a létező szocializmus és az ókori bürokratikus-despotikus struktúrák között. Pontosabban a kommunizmus utópiaja magasabb technológiai, technikai szinten a létező szocializmusokban restaurálta az ó-kínai szervezési, igazgatási módszereket. Az orosz történelmi-társadalmi struktúrát a kínai derivációjának tekintettük, mongol-tatár közvetítéssel. Ma pedig, szintén ebből a tudástörténeti perspektívából, azt érzékelhetjük, hogy a monolit ideológiai-igazgatás jól megfér a piacgazdasággal, igaz, korlátolt formában, igaz, nem először Kína évezredek történetében, igaz, évezredek át a konfucianizmus a Mennyei Birodalom egyetlen ideológiája, egészen a császárság bukásáig (1912). S akkor még nem is beszéltünk a Szovjetunió közép-ázsiai utódállamairól. Az eszmék és praxisok története számára adódik a kér-



désben benne rejlő válasz: az emberiség gondolati és társadalmi szervezési alternatívái vajon nem korlátozottak-e, nem behatároltak-e?

Vagy pedig ott a román eset – melyet a kötetben több, egymást kiegészítő, sőt átfedő dolgozatban mutatunk be – jó példája annak, hogy mit jelent fél-ázsiai talajon a nyugati modell nem szelektív utánzása, milyen torzulásokat okozott a mindennapok valóságában, az életvilágban, milyen zavart a gondolkodó fejekben. Ezek a 19. és 20. századi felzárkózási, modellkereső tudásstratégiákról szóló témák, amelyek újból aktualitással bírnak. A felmerülő kérdések ugyanazok, mint a múltban: a hogyanra adandó válaszok nyithatnak utat a megújult lehetőségek számára. Mindez a mai napig kísért, nemcsak ott, hanem a térség többi – volt totalitárius rendszer – utódállamában is. A 19. századi német gondolkodásban teret nyert egy képlet, miszerint a világban vannak kultúraalkotók és kultúrautánzó népek. Ezt az elgondolást később Fr. Boas relativizálta az antropológiában. Térségünkre vonatkoztatva, s egy weberi belátással megtoldva: valahol valami elkezdődik, s később egy másik térben és időben kibontakozik, láthatóan, nem a mi esetünk. Permanens utánzásra lennének ítélve? Sajátosságaink a torzításokban, a negatív értelemben vett hibrid alaktalanságokban, nem adaptált utánzásokban rejlene – a múltban és a jelenben egyaránt? Beszűkült játéktérrel szokták mindezt magyarázni, ez tény, azonban nincs az a beszűkült tér, amelyben a mozgás csak egyirányú lehetne. Mindig voltak és vannak alternatívák, nem véletlen, hogy a tudástörténet egyben a tudásalternatívák története is. Vagyis az, hogy miként alkalmazkodik a lokális tudás egy adott korszak domináns tudásához.

A közép-európai probléma (az írások itt is átfedik egymást) azon néhány tucat híve számára, aki nyíltan is felvállalja a regionális identitást, szűkebben vett geográfia megközelítésben is, azt mutatja, hogy mennyire a mindenkori geopolitikai helyzetfüggőség határozta meg a róla szóló, csupán eszmetörténeti elbeszéléseket is. Az elképzelt közép-európai integráció tehát gondolatkonstrukció, s ennek eszmetörténeti felelevenítése részünkről rekonstrukció. Ebben az elképzelt térben a minimális kulturális affinitás tudata is nehezen tör magának utat, noha időközben különböző erőfeszítések is történtek. S az Európai Unió éppen aktuális téripolitikája sem mutat különösebb elmozdulást a 1990-es években oly fennhangon hirdetett Régiók Európája irányába. Ez megint csak arra látszik utalni, hogy térségünkben ismét utat törhetnek maguknak a fordított folyamatok megkötöttségei által behatárolt „alternatívák”. Gondolunk itt a nemzetiségi autonómiák xenofób, nacionalista korlátaira (érdekes módon erről ma már nincs szó), az oligarchikus jellegű családi-baráti-szakmai-párt „nem elitképződményekre”, az életvilágok torzulásaira, a teljes identitászavarra és veszítésre. Miközben egy civilizációs válsággal is szembe kell nézni, amelynek hazai szószólóit (Hankiss Elemér) nem az elvesztett világok iránti nosztalgia vezérli, hanem a hogyan tovább, ami térségünk évszázados súlyos kérdése is. Sem a múlt, sem a jelen nem nyújt külön-

nősebb optimizmusra okot. A kérdés az, hogy ebben a többszörös, rétegzett kontextuális függőség szorításában lehetséges-e végre valamit a magunk minőségjára alakítani.

Néhány szót az Európai Unió nemzetiségi viszonyairól. A kötetben szereplő előadást, felkérésre, az Európai Unió népszerűsítési akciója szülte. Ha már alkalom adódott, úgy gondoltam, az Európai Unió régi tagállamainak nemzetiségi viszonyait mutatom be. Azért, mert amikor térségünkben a nemzetiségi autonómiák kérdése az érintettek részéről szóba kerül, ne adj Isten, írásos formát is ölt, akkor az immár automatizmussá vált válasz mindig az, hogy az nem „európai” megoldás. Nos, azt akartuk dokumentálni, hogy a nyugati részek alkotmányos monarchiáiban (spanyol, belga, holland, brit), némi köztársaságában (finn, olasz) a történelmi, tősgyökeres nemzetiségek igenis széles autonómiákkal bírnak. Ha ez így van, akkor az a kérdés, hogy a keleti végeken szlogenné vált „európai” terminus mögé bújít elítelt és holdudvaraik vég nélkül folytathatják-e most már globalizmussal-európaisággal álcázott kicsinyes cselszövéseiket. Egyelőre úgy tűnik, hogy igen.

Záró soraimmal köszönetet mondok azoknak, akik a kötet kiadását szorgalmazták, szerkesztési munkájában közreműködtek. Így Jancsák Csabának, az ötletadónak és kiadónak, Nagy Dániel Gábor tanítványomnak, a kötet szerkesztőjének, továbbá a családomnak.

A szerző

Szeged – Algyő, 2005 októberében

STRUKTURÁLIS ALAKZATOK

AZ ESZMETÖRTÉNET HELYE A TUDÁSSZOCIOLÓGIÁBAN*

– életvilág, habitus, habitualizáció –

BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Az eszmetörténet helye a tudásszociológiában nem ellentmondásmentes. A tudásszociológia elmélete és részben módszertana – a pro és kontra vélemények ellenére – többé-kevésbé megalapozottnak tekinthető. Ezzel szemben az eszmetörténetről mindez nem állítható egyértelműen. Az általam vizsgált szociológiai és történelmi szakirodalomban nem találtam választ arra a kérdésre, hogy mi is az eszmetörténet. Az a paradox helyzet állt elő, hogy miközben az eszmetörténetet használták fel egy új kutatási program megalapozására, az alapítók az eszmetörténetről hol szükségesvén, hol általánosságban beszéltek. Napjainkban nagy divatja van az eszmetörténetnek, de ennek a kutatási iránynak eredményeit, elméleti és módszertani kérdéseit a szociológiai szakirodalomban, sőt a rokon tudományok szakirodalmában – mint például a filozófia, történelem, kultúrantropológia – sem lehet tetten érni.

Megtévesztő ugyanakkor a *history of ideas*¹ terminus – ahogy az a mai angolszász szóhasználatban elterjedt. E kifejezésnek jóval tágabb a jelentése, mint amit a magyar eszmetörténet szó lefed. Tulajdonképpen mindent ide sorolnak, ami nem problémátörténet, ami nem tartozik az analitikus filozófia példatárába.² A hagyományos értelemben vett eszmetörténet döntően filozó-

* A dolgozat a habilitációs előadás (2001) szerkesztett, bővített változata. Köszönettel tartozom a pécsi Jannus Pannonius Tudományegyetem Multidiszciplináris PhD Iskolának, különösen Ormos Mária akadémikusnak és Ludassy Mária professzornak.

¹ *Journal of the History of Ideas* című folyóirat ennek a kutatási iránynak a legrangosabb fóruma. Hogy mivel és kik foglalkoznak ma az ún. *history of ideas* elnevezéssel jelölt kutatási iránnyal azt a lap főszerkesztőjének, Donald R. Kelley (lásd: *The Descent of Ideas* című könyvét) egyik interjújából tudhatjuk meg: a *history of ideas* a filozófia örököse, tárgya a gondolkodás, a különböző szellemi irányzatok és szellemi divatok spiritualista, kontextusmentes vizsgálata az adott szituáció előzményeinek, a modern tudat 20. századi kalandjai, vagyis a modern gondolkodásmódok háttérének története, s annak megértése. Más szóval: a jelenlegi problémák történeti perspektívába helyezését s a jövőbeli feladatok megoldásának lehetőségeit tekinti a *history of ideas* „a fő feladatának”. Művelőire a tudományos érdeklődés jellemző s nem az értelmiségi régi szerepkörei (például társadalmi változás, forradalmak generálása). Általában egyetemi, intézményes keretekben dolgoznak, törekvésük fő iránya a gondolkodás megértése és interpretációja, de ide sorolja (legalábbis az Egyesült Államokban és Franciaországban) a *high journalism*, a minőségi újságírás s a nyilvánosságban tevékenykedő értelmiségieket is. (Lásd: www.manca.hu/0408.interju2.htm)

² Erdélyi Ágnes professzorasszony hívta fel a figyelmemet erre a fontos összefüggésre, egy, az eszmetörténet kérdése kapcsán történt levélváltásunk alkalmával.

fia és politikatudomány, s az eszméket kontextusuktól „megfosztva” vizsgálta. Ezzel szemben napjaink másik divatos kutatási irányzata az intellectual history, amely az eszmetörténet kontextualizált felfogása, vagyis a kontextusra összpontosít, valamint a különféle diszciplínák történetére, a nyelv központi szerepére, a hermeneutika, az interpretáció kérdéseire, a gondolkodás, az ideológia és az elmélet történeti, kulturális, társadalmi (sőt gazdasági) beágyazottságára³ (D. R. Kelley 2002:3).

Az intellectual history lényegében a klasszikus tudásszociológia örökébe lépett, a manheimi programmal mutat szoros kapcsolatot, pontosabban azt viszi tovább. Mind a history of ideas, mind pedig az intellectual history tárgya: az eszmék, a régi és új, divatos eszmék, s azok változásai. Talán ez is közrejátszott abban, hogy az újabb tudásszociológia elméleti programjának meghirdetői az eszmetörténetet – ha nem is iktatták ki teljesen, de – holtvágányra terelték. Miközben kijelentik, hogy a „tudásszociológia húsa és vére az eszmetörténet”.

Posztmodern belátásból jelölték ki a tudásszociológia tárgyát, eszerint a „valóság” és a „tudás” kérdése a társadalmi relativitás tényével van összefüggésben. Következésképpen, a tudásszociológia a (hétköznapi) valóság társadalmi felépítésének elemzésével foglalkozik, és nem a „valóság” és „tudás” abszolút jelentőségének filozófiai vizsgálatával.⁴ „A tudásszociológiának mindazzal foglalkoznia kell, ami a társadalomban »tudás-ként létezik» (Berger–Luckmann 1998:29). A szellemtörténeti alapoktól elhatárolják magukat, és az „új” tudásszociológiát, főleg Alfred Schütz nyomán, empirikus tudományként határozzák meg. A tudásszociológia alapítóinál az eszmék, a világnézetek, ideológiák társadalmi struktúráktól való meghatározottsága illetve beágyazottsága központi helyet foglalt el elemzéseikben. Ha ebből a perspektívából nézzük, akkor a klasszikus és az új tudásszociológia közötti különbség a felhasznált „nyersanyagban”, vagyis a kutatás tárgyában mutatkozik, viszont mindkettő kontextualista, a tudás társadalmi-kulturális

³ A beágyazottság kérdése jelen van a felvilágosodás észről szóló vitáiban, főleg a Kant-vitákban. A kérdés itt, hogy vajon a tiszta ész a világ megváltoztatását lehetővé teszi-e? Vagy pedig a tiszta ész a kultúra egy aspektusa, amely mindig változó. Az invenciók a gyakorlati ész művei-e? Kant és követői – mondja Kelley – nem voltak képesek az észet a maga teljes fejlődésében reprezentálni, tulajdonképpen ez az, amiről az intellectual history szól, és nem a tiszta észről, mint az ember győzedelmeskedéséről a természet és a társadalom felett, itt a 20. századi ideológiákat említi (Lásd: D. R. Kelley, www.manacs.hu/0408.interju.2.htm valamint (Laurent Stern: (46:2)1985:287-296.)

⁴ Az „új” tudásszociológia kidolgozásában, a szerzőpáros bevallása szerint, döntő hatással Alfred Schütz hétköznapi világ (valóság) fenomenológiai értelmezése volt (Berger–Luckmann 1998:12). A hatás különösen a tudásszociológiáról alkotott saját felfogásukat bemutató „A társadalom mint objektív valóság” és „A társadalom mint szubjektív valóság” című fejezetekben érhető tetten. (Berger–Luckmann 1998:71-163., 181-237.)

beágyazottságát hangsúlyozza. Noha, kétségtelen, hogy a klasszikus tudásszociológia az eszmékre s ezzel implicite az értelmiségre koncentrált, az új tudásszociológia pedig a populáris hétköznapi tudásra (tegyük hozzá a tömegtársadalom hozta változások is ezt indokolják), mégis, úgy látjuk, hogy a kettő nem zárja ki egymást, hiszen az eszmék, eszmei divatok, kompenzációs köznapi ideológiák stb. átszövik a mindennapi élet szereplőinek gondolkodását, viselkedését is. Mindez nem jelenti azt, hogy a klasszikus³ tudásszociológia eszmetörténeti alapokon történő művelése a Mannheimet követő időszakban megszűnt volna. Látni fogjuk, hogy voltak követői (P. Sorokin, W. Stark, A. Lovejoy, R. Nisbet), és voltak, akik különböző kutatási irányokba (R. Merton, N. Elias, Th. Geiger stb.) vitték tovább az alapítók hagyatékát.⁴

A klasszikus tudásszociológiában nagyjából két hagyománnyal kell számolnunk, amely egy mérsékelt és egy radikális kiindulópontból származik.

1.) M. Scheler⁵ (W. Jerusalem nyomán)⁶ az alapító és névadó, számára a tudás-

³A klasszikus megnevezést azért használom itt, mivel ezzel szeretném jelezni a Scheler – Mannheim vonalon kibontakozó tudásszociológia filozófiához való közelségét. Ugyanakkor itt jegyzem meg, hogy K. Marx, É. Durkheim, M. Weber a tudásszociológiához kapcsolható belátásaik nem képezik e dolgozat tárgyát, noha ide vágó utalásaikat felhasználjuk.

⁴Itt jegyzem meg, hogy e dolgozatnak nem tárgya a tudományszociológia, noha rokon diszciplína és a tudásszociológiából nőtt ki. Utalásokat találunk az eszmék történetének mindenkori történetiszociológiai perspektíváira a tudásszociológia előfutárainak tartott K. Marx, W. Dilthey, M. Weber, É. Durkheim, V. Pareto, Ch. Sanders Peirce műveiben. Marx ideológia fogalma határfogalomnak számít, Dilthey hermeneutikaelmélete a kontextualista szövegmegértésre vonatkozik, de nem az eszmére illetve eszmék történetére. Említést érdemel itt Fr. Nietzsche: *Adalék a morál geneológiájához*. Holnap. Budapest. 1996. Ebben a munkájában az emberi gondolatot a megmaradás és a hatalom eszközeként posztulálja. Hazai vonatkozásban (1940. április 9.) az Athenaeum *A megismerés szociológiája* címmel közli a vitát a tudásszociológiáról, amelyet a résztvevők ismeretelméleti összefüggésben a kultúra egyes ágazataihoz tartozó társadalmi formák vizsgálatával foglalkozó tudományként értelmezték (Athenaeum-tár.1998:292-310). Majd Papp Zsolt (1980) és (1981) két kötetben foglalkozik érdemben Mannheim tudásszociológiájával. A Pécsen megjelent *Janus* (I.3.1986:1-53) egész számot szentel a tudásszociológiának, a szerzők Wessely Anna, Erős Ferenc, Fehér Márta, L. A. Coser. Ezt követően csak a 1995-ben találkozunk tudásszociológiát tárgyaló munkával (Karácsonyi András 1995). Az itt felsorolt valamennyi írás közös jellemzője, hogy nem tárgyalják a tudásszociológia eszmetörténeti implikációit. Habilitációs disszertációmban Mannheim ideológia fogalmának alkalmazásával próbáltam elemezni a román hivatáselit világlátásának tudásszociológiai vonatkozásait. (Pászka Imre 1999)

⁵Max Scheler 1960: 15-190. Angol nyelven (M. Scheler 1980).

⁶Wilhelm Jerusalem (1909) elsőként használja a „gondolkodásszociológiai” – Soziologie des Erkenntnis terminust hasonló című cikkében. W. Jerusalem egyik W. Jamesnek írt levélben az új tudomány célját abban jelöli meg, hogy bele lásson az események hátterében. Ugyanebben a levélben van szó a tudásszociológia első angol nyelvű megnevezéséről is – sociology of knowledge. (M. Scheler 1960:21.)

szociológia – Wienssoziologie (1924) – eszköz volt, segítségével eltávolíthatók az eszmék relativizmusából adódó nehézségek, amelyek akadályt jelentettek filozófiai antropológiája megalkotásában. Így az eszmetörténet mibenléte nála fel sem merült, noha jvaslata szerint a tudásszociológiának egy-egy társadalmi-kulturális közeg eszmetartalmát kell vizsgálnia.

2.) A mannheimi hagyomány képezi a radikális alapkonceptiót. Ennek oka, hogy Mannheim a marxizmussal folytatott vitájában a centrális kérdést az ideológiák képezték. Az eszmetörténet és tudásszociológia viszonyát azonban egy partikuláris ideológia⁹ (1927) kapcsán tisztázta, valamint az „Ideológia utópia” (1929) című munkájában, ahol mind a mai napig érvényes elméleti és módszertani megállapításokat tett.¹⁰ Témánk szempontjából tehát a mannheimi hagyomány lehet két okból is irányadó:

a.) Mannheimnek az eszmetörténetről tett kijelentéseit kiegészíti az az elméleti és módszertani vita, amely a nyelvészeti kontextualisták és a koherencia képviselői között bontakozott ki, valamint azzal az irodalomtörténeti irányzattal, amelyet Arthur Lovejoy¹¹ képvisel. Mindhárom irányzatban közös, hogy kiegészítő megfontolásokkal járulnak hozzá az eszmék és az eszmetörténet kérdésének tisztázásához.

b.) Az eszmetörténet helyét illetően nem egyszerűen arról van szó, hogy egyesek a scheleri mérsékelt hagyományt követik, mások meg a mannheimit, hanem arról, hogy a mindenkori eszmék, világnézetek, ideológiák társadalmi beágyazottsága olyan tény, amelytől egy, a történetiszociológiai tényösszefüggésekre reflektáló szociológia nem tekinthet el, még akkor sem, ha sajátos területét a mindennapi empirikus kutatásban jelöli meg. Ezzel nem vitatjuk az empiria létjogosultságát, noha nem látunk különbséget a kutatott tárgy kvantitatív méréseken alapuló megfigyelése és a kvalitatív megfigyelések között, ugyanis mindkettő szöveggel dolgozik, a statisztikai adathalmazt is szöveggé kell alakítani, hogy olvasni, elemezni lehessen.¹² Itt csupán azt hangsúlyozzuk,

⁹ A német konzervativizmusról írt tanulmányáról van szó (Mannheim 1994).

¹⁰ Mannheim a „tudásszociológia” terminust „*A tudásszociológia problémája*” (1925) című tanulmányától kezdve használja következetesen az általa képviselt kutatási irány megjelölésére. Azonban a tudásszociológia legfontosabb elveit, feladatait már korábban tisztázta: „*Adalékok a világnézet-értelmezés elméletéhez*” (1921), „*Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése*”, doktori disszertáció (1922), a „*Historizmus*” (1924) című tanulmányokban.. (Lásd: Mannheim 2000:383-384 Utószó)

¹¹ Arthur. O. Lovejoy (1964), a dolgozatban a román nyelvű változatát használom. (Lovejoy 1997)

¹² A szöveg történeti-társadalmi kontextualítása kérdésének Anselm Strauss az „*alapozó elmélet*” (grounded theory) egyik kidolgozója könyvet szentel (Miroros and Masks.1959). Hadd tegyük szövé itt egy másik állítását is, miszerint: lényegében nincs szociológia és külön szociálpszichológia, csak kimondottan szociálpszichológia. Az állítás kétségtelen igaz lehet az olyan kutatási tárgyak esetében, ahol az „én” formák (életrajz, önéletrajz stb.) a vizsgálódás tárgyai, hiszen az identitáskutatás esetében valóban rászorul a szo-

hogy az eszmék a tapasztalati tények összefüggéseiből konstruáltak, és visszahatnak arra a valóságra, amelyből absztrahálták, tehát kölcsönös hatásösszefüggés van közöttük, egyiket a másik nélkül nehéz elgondolni. Az elmondottakból nem következik, hogy egy eszmetörténeti kontextualista és a tudásszociológiai összehasonlító elemzésre vállalkozom, azugyanis meghaladná lehetőségeimet, így tehát nem biztos, hogy sikerrel járna. Szerényebb célokat tűztem ki, ezért a továbbiakban csupán arra teszek kísérletet, hogy szorosan vett témánk keretei között vázoljam:

- Mi az eszme, az eszmetörténet?
- Az eszmetörténet tudásszociológiában elfoglalt helyét.
- Az eszmetörténet a Mannheim utáni tudásszociológiában.
- Az életvilág, habitus, habitualizáció – az eszmék, a gondolkodás kontextualitását.

MI AZ ESZME, AZ ESZMETÖRTÉNET?

Előljáróban megállapíthatjuk, hogy az eszmékre általában úgy tekintenek, mint az elme valamiféle termékeire, így aztán az eszmék természetéről szóló viták sok esetben az elme különböző filozófiai víziói körül folynak. Ugyanakkor, amikor eszmetörténetről beszélnek, akkor úgy tekintenek az eszmékre, ahogy azok a múltbeli szövegekben és kézműves (artifacts) termékekben megjelennek. Ez egyszerűnek tűnik, de amikor megpróbáljuk definiálni az eszmét és az eszmetörténetet, nehézségekbe ütközünk.

a.) A nyelvészeti kontextualisták vagy másképpen szólva társadalmi konstruktivizmus képviselői¹³ szerint az eszme illetve az eszmék diszkurzusok, a nyelv, mint társadalmi konstrukció termékei. Ebből következik, hogy az eszméket a nyelv termékeinek, az elmét pedig társadalmi konstrukcióként fogják fel. S a viták társadalmi formája az, amely rögzíti az eszméket. Röviden: a nyelv, a társadalmi struktúra rögzíti az eszméket, melyek az egyén elméjének a tartalmát, a jelentések pedig a beszélgetés tartalmát jelentik. A Pocock által meghirdetett erős elmélet szerint a történészek a nyelvre kell fókuszálni, mert a nyelvek írják elő, hogy mit mond egy szerző, a nyelv írja elő a kijelentések tartalmát, a szerző eszméit, a kijelentések formáit, a szavakat, amelyeket a szerző használ, hogy kifejezze eszméit. Ezek szerint tehát a nyelv, melyen egy szerző eszméit nyilvánosságra hozza, paradigmatis jelentéssel bír, ugyanis előírja, hogy mit mond

ciológia a szociálpszichológiára. Azonban ez nem jelentheti a szociológia létjogosultságának megkérdőjelezését. (A. Strauss 58.1995:4-12.)

¹³J. G. A. Pocock (1972:202-232).

és hogyan. Pocock az eszmetörténetet tehát úgy értelmezi, mint a nyelvtörténetét, s az eszmét, mint társadalmi konstrukciót. Ez nem véletlen, hiszen Saussurtól vette át azt a gondolatot, hogy a nyelv társadalmi, vagyis a társadalmi nyilvánosság ellenőrzi a beszédet. Ilyen értelemben hasonlóságot mutat a strukturalista és posztstrukturalista nézetekkel.

b.) Q. Skinner¹⁴ a „nyelvi kontextualizmus” módszertanának megalapítója, amely egy sajátos keveréke H. P. Grice jelentéseméletének és John L. Austin beszédaktus elméletének. A kontextualizmus Skinner metodológiájában azért nyelvi, mert nem a társadalomtörténet, hanem a történeti szöveggörnyezet ismerete szükséges a szöveg értelmezésében. Skinner előfeltevése, hogy a jelentés és megértés fogalmai nem azonosak, ahhoz, hogy az adott szöveget meg lehessen érteni, a jelentésénél többet kell róla tudni. Ez a többlet az illokúciós erő – a helyzet meghatározta erő (Houranszki 1994.968). Szerinte ahhoz, hogy megértsünk egy eszmét, meg kell ragadni a szavak jelentését és a szándékok illokúciós¹⁵ erejét. Az eszmetörténet célja Skinner megfogalmazásában, a vizsgált szerző szándékának (intenciójának) a feltárása. Az illokúciós erő, lényegét tekintve, a szerző szándékainak megértését jelenti azonban a megértést bizonyos konvenciók (hagyományok) feltárása teszi lehetővé, amit a szinkron szöveggörnyezet vizsgálata tesz láthatóvá. Az interpretáció kérdéséről van itt szó. Anélkül, hogy belebonyolódnánk, annyit Skinner nyomán megjegyezhetünk, hogy a helyes értelmezést-magyarázatot az adott szöveg szerzője

¹⁴ Quentin Skinner 8.1969:3-53. Skinner munkásságával kapcsolatosan (Huoranszki Ferenc 1994. december 9.).

¹⁵ Lokúció, illokúció szavakat az angol locution (beszéd) szó alapján alkották. John L. Austin 1955-ben tartotta a Harvardon a *William James-előadásokat*, itt van szó arról a feltételezésről, hogy a használat során minden teljes mondat legalább egy beszédaktus végrehajtásának felel meg, ezek a beszédaktusok háromfélék lehetnek: *lokúciós aktus*, amelynek végrehajtása annyit tesz, hogy mondunk valamit, a második az *illokúciós aktus*, amelyet úgy hajtunk végre, hogy mondunk valamit, s a harmadik a *prelokúciós aktus*, amelyet azzal a ténnyel hajtunk végre, hogy mondunk valamit. John Searle bevezeti a szándékok és a konvenciók fogalmát. Szerinte a beszédaktusokat és azok végrehajtására szolgáló mondatokat konvencionális eszközöknek tekinthetjük, amelyek segítségével szándékokat fejezhetünk ki és valósíthatunk meg. J. Searle csak az illokúciós aktus fogalmát tartja meg Austin elméletéből amit illokúciós erődikátornak nevez, s bevezeti a propozicionális tartalomidikátor fogalmát (lásd minderről bővebben: Anne Reboull-Jaques Moeschler (2005:30-32 skk). John. L. Austin (1990) művéhez írt bevezetőjében Pléh Csaba (1990:7-25.) vázolja Austin hatását a filozófiában, a szociológiában, a társalgáselemzésben, a szociolingvisztikában, a szociálpszichológiában, az etnográfában s a pragmatikában. Értelmezésében a lokúció, illokúció a kommunikációra vonatkozik, a cselekvéses nyelvhasználaton van a hangsúly, vagyis, hogy a nyelv kognitív funkciójával szembeállított kommunikáció az alapvető (John. R. Searle). Az angol-szász analitikus filozófiától távol álló szociológusokat is megérintette Austin elmélete.

szándékának azonosításában jelöli meg. Houranszki Ferenc hívta fel a figyelmet arra az ellentmondásra, ami Skinner módszertani előfeltevése és a követett eljárásból származik. Módszertani „imperatívusza” a szövegértéssel kapcsolatosan: az értelmezőnek minél több, az adott szöveggel egy időben keletkezett szöveget kell olvasnia, s ez lehetővé teszi az illokúciós erő feltárásához szükséges konvenciók felismerését. Azonban az illokúciós erőt nem a szavak használatát szabályozó nyelvi konvenciók határozzák meg, hanem a nyelven, szövegen kívüli kontextus, vagyis a társadalmi konvenciók – szokások, hagyományok, intézményesült alakzatok (Houranszki 1994. 968). Nos, ez, az alább következő skinneri eszmetörténet-felfogás megértésében fontos, hiszen nem a szöveggörnyezetről van szó a konvenciók mint kontextusok esetében, hanem egy, a szövegen kívüli kontextusról. Így érthetőbbek azok a kijelentései Skinnernek, miszerint az illokúciós szándékok a hagyományból mint kontextusból származnak és arra figyelmeztetnek, hogy apriori tudással kell rendelkezünk az adott társadalom konvencióiról. Tehát ahhoz, hogy megértsünk egy szerzót és annak eszméit, először meg kell értenünk a dolgok természetét, a hatókörüket, amely csak az adott gondolkodásnak a sajátjai, az adott témában és az adott időben. A naiv lélektan arra utal, hogy a szándék – a hitek, vágyak, vélemények – a cselekvés céljaira irányulnak, vagyis arra, amelynek alapján az emberek elhatározzák, hogy cselekednek. A vágyak, vélemények és cselekvés között bizonyos koherenciakényszer áll fenn, azonban a koherenciakényszer nem a cselekvés szándékát fejezi ki, hanem azt, hogy milyen szándék van magában a cselekvésben. A koherencia minimumát tartja szükségesnek Skin-

J. Habermas (1979.) a lokúció és az illokúció eltérését kétféle attitűd eltéréseként értelmezi: „Interaktív nyelvhasználat esetén azokat a kapcsolatokat emeljük ki, melybe a beszélők és hallgatók, mintegy belépnek – mint például a figyelmeztetés, az ígéret, a kérés –, míg a megnyilatkozások propozicionális tartalmát csak megemlítjük. Kognitív nyelvhasználat esetén ezzel szemben a megnyilatkozás tartalmát olyan kijelentéssel tematizáljuk, amely arról szól, ami a világban történik (vagy történhetne), s csak közvetve fejezzük ki a személyközi kapcsolatokat.”

P. Bourdieu (1982) „a rituális nyelv és a nyelvi hatékonyság mögött álló hatalmi összefüggések bevezetésében Austin elméletéből indul ki.” Értelmezésében a kommunikáció hatalma – az illokúciós erő – „azokból a társadalmi viszonyokból fakad, amelyek mint szerep-hozzárendelések biztosítják a bírói ítélet vagy névadás stb. érvényesülését.” Itt a totális intézményesülés Bourdieu által megkérdőjelezett kérdésséről van szó, ezért hangsúlyozzák Searle-i szándék fogalmát (Karl Bach, Ray M. Harnish, Strawson), ugyanis a szándék eltérítheti közléseinket a megszokott, konvencionális értelmezéstől (lásd: Skinner illokúciós szándékról beszél). Itt csupán még annyit, hogy Austin elmélete beépült a kaliforniai társadalomtudományi fenomenológiába (H. Sachs, E. Schegloff), amelynek elemzési egységei a szomszédsági párok (szabályrendszerét Labov dolgozta ki), valamint E. Goffman indexikus beszédértelmezéseibe. (Pléh Csaba. 1990: 7-25).

ner. Ha ez nincs meg, akkor lehetetlen a szöveg megértése, ugyanakkor a koherencia teszi lehetővé a szerző, a cselekvő szándékainak felismerését is. A koherenciakényszert Skinner kettős értelemben használja.

1.) A vágyak esetében gyengébb a koherenciakényszer, lehetnek gyengébb vágyak, de nem lehet kettős, egymást kizáró véleményünk ugyanarról a dologról.

2.) A cselekvési kényszer egyirányú, akkor a vágyaknak koherens hierarchiájára van szükségük. Tehát itt a hangsúly a kijelentéseken belüli koherenciára vonatkozik és nem a szerző különböző kijelentéseinek koherenciájára. A cselekvésnek csak annyiban kell koherensnek lennie, amennyiben a vágyak koherenciájára van szükség. Ha viszont a cselekvés két különböző illokúciós szándékot testesít meg, akkor erős a koherenciaigény.

Skinner a szerzők szándékaira, hitük, cselekvésük kontextuális céljaira összpontosít. Számára az eszmetörténet a hitre való összpontosítás, központi vizsgálódási tárgya a hit, illetve a hitek, azonban a koherenciakényszert a véleményekre is alkalmaznia kell, mert csak így mutathatja ki az illokúciós szándékot, a beszéd-cselekvés kontextusát.

Az eszmetörténet elsődleges célja, hogy az elődök eszméit, kijelentéseit irányadónak fogadja el hitük identifikálásában.

c.) A koherenciaelmélet, a skinneri nyelvészeti kontextualizmussal szemben rivális álláspontra helyezkedik, de – mint látni fogjuk – sok közös belátás van köztük.

A koherenciaelmélet az eszméket – a hiteket és vágyakat –, az egyén elméjének tulajdonítja, vagyis az eszmék az illető egyén pszichológiai diszpozícióit fejezik ki. Mark Bevir¹⁶ nem vitatja, hogy a társadalmi struktúrák befolyásolják az eszméket, az elme tartalmát, de nem is határozzák meg. Azoknak a szavaknak, amelyeket használunk, priori társadalmi jelentésük van, de ahogy használjuk, nincs előírva társadalmi jelentésükben. Ha ez így lenne, akkor az egyén(ek) gondolkodása egyszerűen levezethető lenne a társadalmi struktúrák ismeretéből.

A magyarázat-értelmezés azon eljárása, amely a gondolkodást hozzárendeli a társadalmi struktúrához, s ez utóbbi ismeretében tesz kijelentéseket a gondolkodás tartalmáról, csak részben megnyugtató. Azért is, mert ugyanarról a dologról az emberek különbözőképpen gondolkodnak. Az egyének gondolkodásának sokszínűségét Bevir az egyének kreatív érvelési módjaival indokolja. Feltételezi, hogy a társadalmi struktúra előterében kell hogy legyen egy tér, ahol az emberek bármilyen eszmét maguké-

¹⁶Mark Bevir (36:2) 1997:167-190. A tanulmányból csupán az eszmék koherenciájára vonatkozó részeket vettük át.

vá tehetnek, saját belátásuk szerint: például a politika, a jog nyelve. Hipotézise szerint: a társadalmi struktúrák befolyásolhatják az egyén élményeinek tartalmát, de nem rögzíthetik azt. A gondolkodást megjelenítő eszmék és a beszéd tartalma a társadalmi kontextusok individuális belátásából származik, és nem magából a társadalmi kontextusból. A nyelv ellátja ugyan az egyént szavakkal, de ezeket saját hitük kreatív kifejezésére használják. A hagyományok befolyásolják azokat az eszméket, amelyeket majd a társadalmi szereplők képviselnek, de ezekhez az eszmékhez kreatív viták során jutnak el, amelynek csak háttérét adják a konvenciók. Meghatározásában: az eszmék olyan hitek, amelyeket az emberek saját belátásuk szerint tesznek magukévá egy adott társadalmi kontextusban. De az eszmék nem pusztán megnyilvánulásai a társadalmi kontextusnak. Az eszmékben működő koherenciális kényszerítő erők azok, amelyeket az egyének hitekkel asszociálnak, és nem a nyelvvél. A koherens hitek a konzisztencia minimális fokát feltételezik. Mivel az emberek egy időben nem tudnak két különböző módon cselekedni – s tegyük hozzá gondolkodni – így a hitüknek minimális konzisztenciaszintjük kell legyen, hogy sikeresen működjön a világban. Röviden: a hitkészletnek, amely informál cselekvésről, minimális koherenciával kell bírnia. Mivel az emberi cselekvés rendezett sor, azoknak a hiteknek, amelyek informálnak a viselkedésről, minimális fokú stabilitással és konzisztenciával kell rendelkezniük. A naiv pszichológia nyelvtana magába foglalja a konzisztens hitek konceptuális prioritását, s ahhoz a következtetéshez vezet, hogy az emberi hitek koherensek minden pillanatban. Vagyis, az emberi hitek koherens készletet képeznek, s a hitek norma által vezéreltek. Az eszmetörténet hiteket tulajdonít az embereknek, s azt egy sor koherens norma alapján teszi, tehát oly módon tulajdonít hitet az embereknek, hogy rámutat arra, ahogyan a releváns hitek egymáshoz illeszkednek. Úgy rekonstruálják egy szerzőnek a hitét mint egészet, koherenst, amelyet az eszmék egymás közötti kapcsolata jelenít meg.

Az eszmetörténészeknek magukévá kell tenniük koherencia (Skinner: minimális) előfeltevést – figyelembe véve a hiteket – és úgy kell rekonstruálniuk a hitkészletet, mint egy koherens egészet. A múlt interpretálása rugalmas holisztikus tevékenység, amelyet az igaznak tartott hitek felkutatásában használnak. Vagyis, elkötelezettség szükséges a koherens normák iránt, melyek segítségével megfejthetők a különböző ellentétes hitek. Mark Bevir javaslata az, hogy az eszmetörténetnek az egyének partikuláris és hermenautikai jelentéseire kell épülnie. A racionalitást mint konzisztenciát határozza meg, az objektivitást pedig kritikai összehasonlítás eredményének tekinti. A történészek általában meg akarják magyarázni és meg akarják érteni a hiteket, amit két módon tesznek. Egyrészt szinkronikus magyarázattal, melyben a partikuláris hitek egy tágabb hitháló részei. Magasabb szinten ez a hagyomány. Másrészt a diakronikus magyarázattal:

a hitekben, a hagyományokban létrejött módosulásokat antinomikus dilemmákra adott kreatív válaszként kell értelmezniük. Amikor a történészek dilemmával szembesülnek, bizonyos konceptuális fogódzókat találnak a már létező hithálójukban. Három fogalom fontos itt: a kreatív, a kontextus és a koherencia, ezek közül a kreativitás az, amely Bevir adaléka. Azonban kérdéses, hogy az eszmékhez való kreatív viszonyulás általános jellemzője az emberi gondolkodásnak, vagy az csak bizonyos csoportokra érvényes. Ez utóbbi tűnik számunkra elfogadhatóbbnak, és ez is csupán abban az esetben, ha konkrétan tudjuk, milyen természetű eszmékről van szó. Tény, hogy a filozófiai, esztétikai stb. eszmékhez nem mindenki tud kreatívan viszonyulni. Vagy nem tudja, nem érdekli, vagy ha érdekli, akkor közvetlenül vagy közvetve azt mások értelmezési közlésin keresztül teszi magáévá, ami nem jelenti, hogy kreatívan sajátította el. Külön megfontolás tárgyát képezhetné, hogy az egyéni és csoportterdek mennyiben játszanak közre az eszmék kreatív értelmezésében. A kontextus esetében itt annyit jegyünk meg, hogy Bevir vélhetően mindvégig a szövegen kívüli körülményekre gondolt, vagyis nincs az a kettősség, mint Skinner esetében, aki egyaránt a kontextus fogalmat használja a szövegen belüli és kívüli összefüggésekre. A koherencia kérdésében Bevir teljes mértékben a kognitív disszonancia elméletének belátásait hozza be az eszmék területére, s ez érthető, hiszen ugyanazon pillanatban ugyanarról a dologról két ellentétes módon sem gondolkodni, sem cselekedni nem vagyunk képesek.

d.) Arthur O. Lovejoy¹⁷ tanulmányát az eszmetörténethez való hozzájárulásnak tartja. Az eszmetörténet alatt valami olyant értek – írja –, ami specifikusabb és kevésbé összefogottabb, mint a filozófiatörténet. A filozófiától az általa használt elemek karaktere különbözteti meg. Noha ugyanazt az anyagot tanulmányozza, mint a gondolkodástörténet többi ága, amelyek felismerései szorosan kapcsolódnak az elődök munkájához, az eszmetörténet mégis sajátos módon rendezi el ugyanazt az anyagot, összeköti a részeket, s új kapcsolatokba és csoportosításokba helyezi. Más szóval, ugyanazt az anyagot egy másik, a filozófiától eltérő cél prizmáján át vizsgálja.¹⁸ Az eszmetörténet módszerét az analitikus kémia módszeréhez tartja hasonlatosnak, amely szétválasztja a jól körülhatárolható, sajátos célokkal bíró rendszereket, s azokat alkotó elemeikben, eszmei egységekben

¹⁷ Lásd: Arthur O. Lovejoy (1997:11-26) – Bevezetését az eszmék történetének tanulmányozásába.

¹⁸ Lovejoy példaként a filozófiai doktrínák történetét említi, ahol szétválasztják a jól körülhatárolható individuális rendszereket, mivel a cél a rendszert alkotó elemek elemzése, ezeket az elemeket, egységeket nevezi eszmeegységeknek – unit-ideas. (Lovejoy: 1997:11)

(unit-ideas) elemzi. Minden eszmerendszer filozófusoké vagy iskolaké, összetett és heterogén agregátum, amelynek gyakran alkotóik sincsenek tudatában. Az eszmei egységek (unit-ideas) keresése láthatóbbá teszi, hogy az eredetiség és különbség a struktúrájukban van, és nem összetevő elemeikben. Ugyanaz az eszmei egység mégis másnak, esetenként újnak tűnik a különböző kifejezési módokban, annak okait, az egyén pszichológiai (temperamentum) sajátosságaival s az alkotók érdeklődési területeinek különbségeivel, a különböző hangsúlyeltolódásokkal indokolja. Ez nem jelenti, hogy időnként nem jelennek meg lényegesen új felfogások, új problémák, új megközelítési módok. Mindazonáltal, az eszmetörténésznek be kell hatolnia a felszíni különbözőségek mögött lévő közös logikai és pszudologikai elemekig. Ezek a közös elemek gyakran nem azonosak azzal, amivel általában az emberiség nagy eszmerendszerait jelöljük.¹⁹ Ennek ellenére az eszmetörténet által alkalmazott módszer feladata az elsődleges, alapvető eszmék kutatása (pl. a görög, a judaizmus gondolatrendszere), ugyanis ezek eszmeegységek, s nem a különböző közszájon forgó izmusok.²⁰

Kérdés az, írja Lovejoy, hogy ezeknek az elsődleges, alapvető eszmei egységeknek mi a természetük, mi állandóságuk és dinamikájuk visszatérésének oka az eszmetörténetben. Mivel az okok rendkívül heterogének, meghatározásukra nem vállalkozik, hanem néhány főbb típus rögzítésére tesz kísérletet. A típusalkotását illetően lehetnek kifogásaink, annak ellenére, hogy itt-ott fején találja a szöveget. Célunk itt is, mint a fentebbiekben is, csupán a bemutatás. Lovejoy leíró jellegű típusai a következők:

¹⁹ Egyesek az Isten-eszme történetének megírásával próbálkoztak, de az Isten-eszme nem egy eszmei egység (unit-ideas). Például, Arisztotelész Istenének semmi közös vonása nem volt a Hegyi Beszéd Istenével, az abból a tényből adódik, hogy a görög gondolkodásra egy sajátos dialektika volt jellemző, amely szinte teljesen idegen volt a zsidó gondolkodás számára. Fogalmilag-módszertanilag tehát nem az Isten-eszme az eszmei egység, hanem az olyan konkrét, legalábbis a nyugati emberiség számára elsődleges, alapvető gondolkodásrendszerek, mint a görög és a zsidó (Lovejoy 1997:12).

²⁰ Az idealizmus, racionalizmus, romanticizmus, transzcendentalizmus, pragmatizmus stb. Lovejoy szerint mindezek a nehézkes terminusok összetett nevek, s nem eszmeegységek. Összetettek, komplexek abban az értelemben, hogy egyrészt nem egyetlen doktrínát jelenítenek meg, hanem több, gyakran antagonisztikus doktrínát, amelyet különböző egyének és csoportok vallanak, s az illető doktrína megnevezését vagy ők ragasztották rá, vagy a történészek. Másrészt mindezek a doktrínák a maguk rendjén egyszerűbb elemeikben vizsgálhatók, noha rendkívül furcsa egyvelegeket alkotnak, amely különböző történelmi hatásokat tükröznek. Például a „kereszténység” terminus nem képez olyan eszmeegységet, amelyet az eszmetörténésznek keresnie illetve kutatnia kellene. Ugyanis a „kereszténység” megnevezéssel, gondoljunk csak a szekták sokaságára, igen változatos eszmei kollekcióit találunk. Tehát át kell törni az identitások falát, és az igazi egységeket és eszméket kell keresni, azokat, amelyek minden egyes esetben kimutathatók. (Lovejoy 1997:13.)

1.) Létezik egy olyan implicit és részben explicit feltételezés, vagy többé: kevésbé tudatos vagy tudattalan mentális beállítódás, amely egy egyén és egy egész nemzedék gondolkodására jellemző, vagyis, hogy bizonyos kategóriákban és jelképtípusokban gondolkodnak. Ezeket hiteknek nevezi Lovejoy, vagyis azokról a hithálókról illetve hitrendszerekről van szó, amelyeket hallgatólagosan ismernek el, természetesnek és kikerülhetetlennek tartanak, nem képezik megkérdőjelezés tárgyát, amelyek önmagukban logikusnak tűnnek. Ez számos filozófus rendszerében meghatározó motívum, és egy korszak értelmiségi törekvéseiben is tetten érhető. Ebben közrejátszó tényezők különbözőek lehetnek. Például különbség van az esprits simplistes gondolkodáshoz tartozók (a felvilágosodás képviselői) között, akik bármely helyzetben azt hiszik, képesek egyszerű megoldásokat találni, illetve azok között, akik érzékenyek a dolgok összetettsége iránt, s a sokféle megfontolást igénylő problémáktól elborzadnak (hamleti természet). Az igazság egyszerűségébe, a könnyű, összegző módszerekbe vetett hit lényegében szinte egészében uralta a 18. század gondolkodását. Az egyszerűség nem csupán egy külső dísz volt, hanem bármely elgondolástól és elmélettől megkövetelt tulajdonság, mint az igazság kutatásának helyes kritériuma. Ebből következett, hogy az embert egyszerű entitásnak tartották, amelyet egyszerű intellektuális erővel is meg lehet érteni. A felvilágosodás képviselői úgy gondolták, hogy a politikai és társadalmi kérdések egyszerűek, tehát könnyen orvosolhatók. Vagyis, ha kiiktatjuk a körmönfont teológiai, metafizikai gondolkodást s visszahozzuk a társadalmi kapcsolatokba a természet egyszerű állapotait, akkor az emberiség, míg világ a világ, boldogságban fog élni. A romantika aztán megkérdőjelezi az egyszerűséget: minden, ami egyszerű, gyanús és lealacsonyító.

2.) Ezzel bizonyos értelemben hasonlatos az úgynevezett dialektikus motívum típus. Ez alatt azt érti, hogy egy egyén, egy iskola, egy értelmiségi nemzedék gondolkodását egy sajátos észjárás, logikai trükk, metodológiai feltételezettség uralja és határozza meg. Példaként említi az állandóan visszatérő nominalista motívumot, vagyis azt a szinte már ösztönös törekvést egyes embereknél, hogy az összes általános fogalmak értelmét a konkrét és érzékelhető dolgok felsorolására korlátozza, s értelmét alárendelje azoknak a fogalmaknak²¹.

3.) Gyakran előforduló tényezőtípusnak tartja az eszmetörténetben a me-

²¹ Ez nem a nominalista jelzőt viselő filozófiai gondolkodás sajátja, Lovejoy példaként William James pragmatista gondolkodásrendszerét említi, akire szerinte ez a gondolkodási mód jórészt meghatározó volt, Dewey esetében ez kisebb szerepet játszott. Másfelől az organizmus motívumát említi példaként, amit „a repedt fal virágai” szóképpel illet, egész pontosan a rész és egész relációt. Ez a fajta gondolkodás a filozófián kívüli területeken is tetten érhető. (Lovejoy 1997:17).

tafizikai pátoszt, amely jelen van minden, a dolgok természetéről szóló leírásban, olyan terminusokban, amelyek az asszociációk és az empátia serkentése révén a rokonság érzését kelti érzelmileg az olvasóban. Ennek különböző altípusai vannak:

a.) A teljes tudatlanság pátosza, amely a mű érthetetlenségének szépségéből fakad – minden, ami érthetetlen valósággal, csodálatos.

b.) Ezzel rokon az ezoterikus pátosz, ahol a rejtelmekbe való beavatás élménye a csiklandozó²².

c.) A halhatatlanság pátosza, mely esztétikai örömet nyújt a halhatatlanság eszméjével.

d.) A panteisztikus, monoteisztikus pátosz: például, az egész Egy²³ (W. James).

A leíró típusalkotást követően megjegyzésszerű utalásokat tesz az eszmetörténet feladatáról. Többek között, Lovejoy megfogalmazásában, szükséges volna a kétértelmű szavak szemantikájának tisztázása, ugyanis ezek a kétértelműségek az okai, hogy egyszerű szavak függetlenednek, valóságos erőként cselekednek a történelemben. Egy terminus vagy egy stigma kifejezheti egy korszak uralkodó hitét, értékstandardjait, ízlését.

Látjuk, hogy az eszmetörténész feladatát az elsődleges, alapvető eszme-egység elhatárolásában jelölte meg. Látszólag ellentmondásba kerül önmagával, amikor kitágítja a kutatás mezejét, s azt a követelményt állítja az eszmetörténész elé, hogy a történelem összes területein kutassa fel és elemezze az eszmeegység szerepének fontosságát, amelyet betöltött például a filozófiában, tudományban, vallásban, politikában, irodalomban, művészetben. Ezt a kutatási irányt azzal indokolja, hogy ezen területeken sok a közös, és ugyanaz az eszme a legváltozatosabb formában jelenik meg az intellektuális világban.

Végeredményben azt mondhatjuk, hogy Lovejoy törekvése, elvárásai, programja az eszmetörténet klasszikus vonulatába illeszthető. Értelmezési hálója sűrűbben font, csak bizonyos (filozófiai, esztétikai, etikai) eszmék jutnak át rajta. Azok, amelyek integrálódtak, és meghatározzák a társadalmi-kulturális gondolkodást. Ezzel nem lép ki a klasszikus európai gondolkodás hagyományos kereteiből. Erre utal az eszmetörténet iránti elvárása is:

²² Schellinget, Hegelt, Bergson említi példaként, főleg az utóbbit, aki elkápráztatta Lovejoy nemzedékét, a hirtelen szaltóval az intuícióba, amely teljesen különbözött az egyszerű megértéstől. Ezt a vonalat folytatják Bergson tanítványai: M. Rageot, M. Le Roy. (Lovejoy 1997:15).

²³ Pszichológiailag a monoteisztikus pátosz ereje bizonyos szempontból érthető, ha arra gondolunk, hogy az implicit reakcióink természete, amelyet az Egyről szóló diskurzus kelt, a felszabadulás érzését jelentheti, s felment a problémák okozta nehézségek alól. Santayana szonettjének sora: – „I would I might forget that I am I” – El szeretném felejteni, hogy én vagyok én, – tökéletesen kifejezi, hogy az öntudatos individuum önmaga számára teher. (Lovejoy. 1997:19).

történeti szintézisre tett kísérletnek tartja, amelynek tárgya a történeti tények egy csoportja. Az, ahogy ezek kölcsönhatásukban működnek.

Az eszmetörténész a legjelentőségtejjesebb megnyilvánulásokat, amelyeket kutat a művészetben, főleg az irodalomban találja meg, mert benne található meg az emberiség konkrét elképzeléseinek kifejeződése. Ugyanakkor vagy emellett, az eszmetörténet nemcsak a nagy személyek alkotta csoportok kollektív gondolkodásban jelen lévő sajátos eszmei-egységek megnyilvánulásaival foglalkozik, nemcsak doktrínákkal és a mély gondolkodók, kiváló írók kis csoportjainak véleményével. Hanem azok az eszmék is érdeklik, amelyeknek hatása széles körben elterjedtek, és amelyek a gondolkodás szerves részét képezik. Ugyanis egy korszak tendenciái jobban tettenérhetőek a másod- és harmadrangú írónál, mint a zeniknél.

Az eszmetörténetnek, saját analitikus módszerét használva, meg kell értenie, hogy miként jelennek meg és terjednek el a hiték és az új értelmi-ségi divatok, és tisztázni kellene azoknak a folyamatoknak pszichológiai jellegét, amelyek az eszmék terjedésében a változásokat eszközlik, tisztázni kell, hogy miként lehetséges egyetlen generáción át a domináns és elterjedt felfogások eltűnése és mások megjelenése (Lovejoy 1997.25-26).

e.) K. Mannheim – mint említettük – A konzervativizmus²⁴ című munkájának bevezetőjében foglalkozik az eszmetörténettel. Mivel, láthatóan, a filozófia és az eszmetörténet között szoros közelséget feltételez, minduntalan a filozófia és a szociológia eljárásai közötti különbségek kötik le a figyelmét, így nem véletlen, hogy eléggé hézagosa utalásai az eszmetörténet mibenlétét illetően. S ez érthető, hiszen az új tudomány, a tudásszociológia identitásának és legitimitásának megalapozásáról van szó. Furcsa viszont az, hogy az új tudomány nyersanyagának, az eszmetörténetnek viszonylag kis teret szentel. Kérdés az, hogy vajon az eszmetörténetet filozófiai műfajnak tekintette-e, azaz nem önálló, önmagában megálló kutatási területnek. Gyakran olvashatunk a szóban forgó szöveghelyen olyan kitételeket, mint például „az eszmetörténet akárcsak a filozófia.” Igaz viszont az is, hogy amikor a tudásszociológia problémaköteget felvezeti, azt írja: „legalábbis érintenünk kell a gondolkodásra vonatkozó filozófiai, eszmetörténeti és szociológiai kérdésfelvetés lényegi különbségét” (Mannheim 1994.8). Ezt követően pedig ismét összevonja a filozófiát és az eszmetörténetet: „a filozófiai és az eszmetörténeti kérdésfelvetés közös vonása” – tehát, ha nem is azonosnak, de nagyon közel-állóként kezeli a kettőt. A különbségüket ugyanott így indokolja meg: „a filozófiai tudományágak a leválasztott elméleti alakulatokat szerkezetileg és tartalmilag azok megalapozási és érvényességi összefüggéseire összpontosít-

²⁴ Mannheim Károly 1994:8-26. Ez a tanulmánya eredetileg habilitációs disszertációnak készült (1925). Lásd minderről és a manheimi tudásszociológia létrejöttének társadalmi és gondolkodástörténeti környezetéről. (Kiss Endre 1994:242-254).

va vizsgálják.” Ezzel szemben „az eszmetörténet a valóságos történésről leválasztott, időbeli kibontakozási összefüggést (az egyes csoportok lassú kibontakozását, illetve közös létrejövetelét) kísérli meg történelmileg rekonstruálni.” A különbség tehát a kettő között: egyfelől, hogy a filozófia szerkezetileg és tartalmilag, az érvényesség kritériumaira figyelve vizsgálja az elméleti egységeket (alakulatokat), s nem veszi tekintetbe a történeti-társadalmi környezetet, amelyben az illető elméleti, gondolati egység létrejött. Másfelől: az eszmetörténet csak annyiban különbözik a filozófiai eljárástól, hogy az eszméket („eszmecsoportokat”) történetiségében vizsgálja, keletkezésüket és „kibontakozásukat” próbálja rekonstruálni. Műveletileg a filozófia – ezek szerint – az érvényesség kritériumaira összpontosít, az eszmetörténet pedig a rekonstrukcióra. Azonban „bármennyire” különbözik a két tudomány, „mégis közös bennük, hogy nem vonják be vizsgálatukba a történeti-társadalmi összefolyamatot, ami a történelmi keletkezés helyeként az egyes elméleti alakzatok mögött áll” (Mannheim 1994:8).

Röviden: egyetlen közös vonásuk van, ez pedig nem más, mint hogy egyikük sem kontextualizál, egyikük sem él a „léthezköthettség” hozzárendelésének technikájával. Következésképpen, a különbségük a genetikus-történeti eljárás alkalmazásából, azonosságuk pedig a történeti-társadalmi kontextus mellőzésének követelményéből adódik. Az azonosság-különbség ütköztetése megerősít abban, hogy Mannheim kifejezésével élve, „két tudományról” van szó, amelyek között – mint általában a tudományokban lenni szokott – átfedések vannak. Mannheim – amikor az azonosságot hangsúlyozta a két diszciplína között – a korral összhangban álló állásponton volt. Az eszméken elsődlegesen a világnézeteket (*weltanschauung*) értették, márpedig ezek filozófiailag megalapozottak, filozófiai terminusokban megfogalmazottak, és sajátos valóságlátó módszerrel is rendelkeztek, illetve rendelkeznek. Minthogy a két tudomány tárgyát világnézetekben jelölte meg, önmagukban, belülről két eljárással lehetett vizsgálni: érvényességi kritériumaik szerint, illetve történeti-genetikai megközelítésben. Az új szociológiai kutatási tárgyát nem véletlen, hogy a világnézetek degradált formáiban, az ideológiákban jelölte meg, hiszen ezek már nem képezték közös tárgyát sem a filozófiának, sem az eszmetörténetnek. Az ideológiák a tudásszociológia vizsgálati tárgyai, s mivel ezek nem választhatók le a mindenkori történeti-társadalmi, a társadalmi cselekvők egzisztenciális keretfeltételeiről, hiszen azok hozzák létre, illetve gerjesztik, így nem lehetnek sem a filozófiai gondolkodás, sem az eszmetörténet tárgyai.

Az eredeti kérdésfelvetésünk tehát az volt, hogyan is áll az eszmetörténet mibenléte Mannheimnál. A következőket írja: „a filozófiai és az eszmetörténeti kérdésfelvetés közös vonása, hogy mindkettő abból az előfeltevésből indul ki, miszerint a gondolkodás eredménye mindig leválasztható a mindenkori (pszichológiai és szociológiai) genézisétől, és a mindenkori filozófiai és eszmetörténeti kérdésfelvetés minden esetben ott kezdődik, ahol

már ezen immanens, keletkezéstörténetüktől leválasztott képződményekkel kerül szembe az elemző” (Mannheim 1994:8). Pontosítva: az eszmék történeti (akárcsak a filozófiai gondolkodás eredményeinek) vizsgálata nem igényli a szövegen kívüli kontextusok hozzárendelését és/vagy rávonatkoztatását, a „léthezköttőség” kimutatását.

Mannheim a szellemtörténeti gondolkodási tradíció, a történeti gondolkodás premisszájából közelíti meg a tudásszociológia kérdését, amit Berger – Lukmann utóbb nagy szerencsétlenségnek tartott. Erőltetettnek tűnik az elhatárolódás és az ítélet, mert a történeti gondolkodással is összefügg a mindennapi élet gondolkodásformáinak fenomenológiai vizsgálata²⁵. Nem véletlen, hogy Mannheim a tudásszociológiát empirikus tudományként határozta meg (Mannheim 2000:02). Több helyen hangsúlyozza, hogy az új diszciplína a gondolkodásformák mindennapi tudáskészletére összpontosít, s ennek részei az ideológiák is, hiszen azok – így vagy úgy – jelen vannak a társadalmi szereplők hétköznapjaiban.

Mannheim jelen idejében kétségtelen intenzívebb volt az ideológiák átítató ereje a társadalomban. Az új diszciplína s az annak alapját, nyersanyagát képező eszmetörténet esetében is a történeti gondolkodás újmutatásait és eljárás módjait követi. Azon kijelentései utalnak erre, amelyek a történeti-genetikai, illetve a hermeneutikai nézőpont érvényesítésére hívják fel a figyelmet. Az eszmetörténet helyét és feladatát kijelölő megfogalmazás okozta nehézségekkel maga Mannheim is tisztában volt, mert végül is, bármennyire a maga immanenciájában, vagyis belsőleg vizsgálja tárgyát, az eszméket, a gondolkodási formákat, mégsem tud elvonatkoztatni keletkezésük körülményeitől, más szóval a történetiségtől. A kijelentései okozta ellentmondást azzal lazítjuk fel, hogy amit Mannheim a tudásszociológiára posztulált, azt, mi – jobb megfogalmazás híján – az eszmetörténetre is érvényesnek tartjuk: „a legmerevebb filozófiai (eszmetörténeti) szisztematikus magatartás sem képes elutasítani a gondolati formációk társadalmi

²⁵ Mannheim a következőket írja: „...a hétköznapi élet szavaiban (...) gyakran rejlik ki-mondatlanul is több filozófia és a további valóságos problémátörténet szempontjából fontos gondolat, mint a tudós fejtegetésekben, amelyek hajlanak arra, hogy csak magukkal foglalkozzanak.” Majd ugyanott a lábjegyzetben pontosítja, hogy mit ért „tudós gondolkodás” alatt: „általában minden olyan gondolkodás szerkezetéről és sajátosságáról, amelynek hordozói »monopolhelyzetet« élveznek.” (Mannheim 1996:92/25. számú lábjegyzet.) Berger – Luckmann „új” tudásszociológiája posztmodern perspektívában aktualizálja A. Schütz az életvilág, vagyis a kulturális kontextus meghatározó voltát. A kultúra öröklöit és továbbadott, közös és tanult, ez pedig azt jelenti, hogy történeti, nem véletlen, hogy posztmodern ismét a historizmus, a hermeneutika, a kontextusok, az interpretáció fontosságát hangsúlyozza. Mindez a német szellemtudományok öröksége. Ha ez így van, akkor fölösleges a rivalizálás a klasszikus tudásszociológiával, még akkor is, ha az „újat” identitás és legitimitáskényszerek készítetik erre.

genézisére vonatkozó kérdést, mint *questio facti*” (Mannheim 1994:9).

Amennyiben a gondolkodási formák, az eszmerendszerek társadalmi eredetűek, márpedig ez triviális társadalmi tény, akkor az eszmetörténet, ebben az immanensnek tételezett formájában is, csak úgy lehetséges, ha az eszmeiket eszmékből eredeztetjük, illetve abból magyarázzuk-értelmezzük.²⁶

Mannheim terminusaiban tehát az eszmetörténet az eszmék (világnézetek) létrejövését tisztán immanensen, belsőleg, önmaguk értelmi logikájában, történeti fejlődésükben követi nyomon. A világnézetek és gondolkodásmódok különbségeit pedig stílusuk, keletkezésük, hatásuk alapján azonosítja. A fogalomalkotás az eszmetörténetben nem a megfigyelő által kitalált vagy a vizsgált szövegből absztrahált fogalmakra, hanem azokra a fogalmakra érvényes, amelyek az illető gondolkodására jellemzőek, s amelyek az adott szerzőnél találhatók meg, s ez mindig egyfajta gondolkodási stílus alapjaira is fényt derít. A stílus egysége, az eszme, a gondolkodás koherenciája a jelentéselemzés útján mutatható ki. Ha részleteiben vizsgáljuk az alapfogalmakat, amelyekre a gondolkodás ráépül, akkor láthatóvá válik egy sajátos logika, amely bensőleg koherens még akkor is, ha más eszmei irányzatok fogalmait is bele szövik eszmerendszerükbe.

A vázolt módszertani belátásokat Mannheim nem öncélnak, hanem kutatás eszközeinek tartotta. Következésképpen, az eszmetörténet iránt megfogalmazott követelményrendszer az immanens eszmetörténeti elemzésre helyezi a hangsúlyt, ezáltal mutatható ki a gondolkodási irányzat stílusegysége, a sajátos logika, a kezdeteitől kikristályosodott formáig, amely egy eszmei irányzatra jellemző. Más szóval: az eszmetörténet feladata, kimutatni a logikai immanenciát, amely az adott gondolati-eszmei fogódzókból öntevékenyen fejleszt ki új alakulatokat. Mannheim korában már fennállt a megismerés személytelenné válása, ezért is hangsúlyozza, hogy a gondolkodás, az eszmék nem választhatók le az azokat alkotó személyekről. A tárgy nem anonim, mint például a kvantitatív eljárásokban. Más szóval, a megismerő szubjektumok konstrukciói az eszmék, amelyeknek történeti voltát a diakronikus szemlélet nyújtja, ami a maga rendjén tapasztalati megfigyelés. Ezért van az, hogy nemcsak a tudásszociológiában, hanem az eszmetörténetben is a megismerő szubjektumot is meg kell figyelni. Műveletileg ez azt jelenti, hogy a vizsgálat tárgyát képező szöveget, bármely más dokumentumot is, rekonstrukciónak kell alávetni.

Az eszmetörténet fogalmi, elméleti és módszertani aspektusainak fentebb

²⁶ Itt jegyzem meg: csak az eszmetörténetre vonatkozó részeket emelem ki Mannheim szövegeiből, tehát nem foglalkozom azokkal a problémákkal, amelyet ő kiemel, mint például gondolkodási módszerek, gondolkodási álláspontok, fogalmi jelentések, gondolkodási kategóriák stb., amely egy korszak tudásának állapotát illetve a világnézetek totalitását jelentik meg.

bemutatott négy megközelítése lényegében három alapvető irányzatban összegezhető. A koherenciaelmélet, a hagyományos szemlélet illetve módszer továbbgondolása és korrekciója. A kontextualista, konstruktivista elmélet és módszer azokat a változásokat tükrözi, amelyek a társadalomtudományokban, így az eszmetörténetben is tapasztalhatóak, amikor is elmozdulás történt a gondolkodás, az eszmék történetéről a nyelv, a beszéd, a díszkurzus története irányában, noha egyik sem problémamentes. Az immanenciaelmélet (Mannheim) az eszmetörténet klasszikus vonulatához kapcsolódik, amely belsőleg, történetiségében és külső kontextus bevonása nélkül vizsgálja tárgyát. A mannheimi eszmetörténeti vonalhoz lényegében a Lovejoy eszmei-egységek (*unit-ideas*) fogalmára épülő „adalék” áll a legközelebb, ugyanis nála a szövegszerző életművének belső összefüggései állnak a kutatás előterében. A koherencia és kontextualista elmélet túllépi a mannheimi eszmetörténet vonatkozáskereit. Míg Mannheim a tiszta eszmetörténetet vázolja fel, addig a szóban forgó elméletek már nem tudják elképzelni az eszméket, s azok alkotóit a strukturális hozzárendelés, beágyazottság nélkül. Tehát szociológizálnak, más szóval, a mannheimi tudásszociológián belüli pozícióba helyezkednek el, illetve elérik a tudásszociológia mannheimi szintjét. Mégis: ha meg akarom fogalmazni az eszmetörténet egyfajta viszonylag elfogadható meghatározásváltozatát, akkor a jelen perspektívájából a mannheimi eszmetörténet vonatkozáskereit szűkre szabottnak találok. Ez nem jelenti azt, hogy a klasszikus mannheimi értelemben vett és művelhető eszmetörténetnek nincs létjogosultsága, tehát sem nem iktatom ki, de meg sem tudom haladni. Ezért kompromisszumos javaslatom a következő: az eszmék, hitek és vágyak intencionalitást (akaratot) fejeznek ki, tehát cselekvésen alapszanak, cselekvésben funkcionálizáltak. Tehát az eszmetörténet, az eszméket keletkezésükben, fejlődésükben, módosulásaikban vizsgálja az egyes szerzőknél, valamint aggregált formájukban, mint koherens és antinomikus eszme csoportokat, s ezeket külön-külön koherenciájukban és kölcsönhatásaikban írja le. Szem előtt tartva – ugyanakkor – a kontextuális és szinkronikus-diakronikus horizontokat, illetve perspektívákat.

AZ ESZMETÖRTÉNET A TUDÁSSZOCIOLÓGIÁBAN²⁷

a.) Nézzük, a kérdés ebben a formájában jelen van-e Schelernél, aki a tudásszociológiát a kultúrszociológia részeként határozta meg, noha mindkettő a szociológia más-más részterülete.²⁸

²⁷ Hálás köszönettel tartozom Himfy József filozófusnak (PhD), aki a Scheler kutatásainak a kérdésre vonatkozó eredményeit megosztotta velem, illetve lehetővé tette, hogy felhasználjam e rész összeállításában.

²⁸ M. Scheler tudásszociológiai törekvései abba a vonulatba illeszthetők, illetve an-

„A tudásszociológiának a szellemi kooperáció formáit kell ideáltípológiailag megkülönböztetnie és definiálnia, majd megkísérelnie, hogy ezen kooperációs formák lefolyásában rendezett fázisokat (*Phasenordnungen*) találjon a mindenkori egyes kulturális egészekben belül.”²⁹ Azt mondhatjuk, hogy ez az első kísérlet a tudásszociológia meghatározására, azonban Scheler a tudásszociológiát a kultúrszociológia részének tartotta, tehát nem önálló tudománynak. Feladatát a szellemi együttműködési formák ideáltípusainak rendezett fázisokba szerkesztésében, illetve kidolgozásában jelölte meg. A scheleri elgondolást kissé távolabbról közelítjük meg, akkor érthetőbbé válik az, hogy mi volt a tulajdonképpeni szándéka.

Scheler kiindulópontja a kultúrszociológia és a reálszociológia megkülönböztetése. A kultúrszociológia az emberi szellem tana, az ideálfaktorok tudománya illetve tudományos vizsgálata (*Geisteslehre*) a reálszociológia a reálfaktorok tudománya, amely az emberi ösztönök-ösztönzők, hajtóerők, indítékok vizsgálata (*Trieblehre*). A kettő között ténylegesen számos közvetítés létezik (például a technika). Az ideálfaktorok és a reálfaktorok összjátéka hozza létre az egységeket, az életösszefüggéseket, a jelenségeket, amelyek elemzésével a szociológia foglalkozik, ezért e két tényező hatásösszefüggéseinek, összjátékának elemzése a szociológia fő feladata. Lényegében Scheler elméletének fő-törekvése a jelenségek tipológiájának, szabályszerűségeinek kimutatása: mi az, amit a szellem autonóm kibontakozása például a jog logikai-racionális fejlődése, a vallástörténet immanens értelemlogikája határoz meg. És mi az, amit az ösztön(ző) struktúrák által meghatározott mindenkori intézmények és sajátos ok-okozati összefüggéseik (*Eigenkausalität*) szociológiai reálfaktorai determinálnak. Azonban, Scheler nem tartja helyes eljárásnak, ha csak a két szélső pólus egyike felől, vagyis egyoldalúan közelítjük meg a tudásformákat.

nak folytatása, amelyet többek között W. Dilthey és Fr. Bertano szellemi áramlatok mozgásainak valamiféle egzakt törvényszerűségeit meghatározó törekvés jellemez. Bretano (1926) a tanulmány megjelenése előtt tartott előadásában a filozófia történetén végigvonuló négy fázist különböztetett meg, amelyek erőteljes, felszálló ágban lévő, az empirikus módszerekkel szoros kapcsolatot tartó vizsgálódásoktól egyfajta dekadenciába torkolló fogalmi csűrész-csavarásig (pl. a hegeli filozófia) terjednek. Bretano is párhuzamot von a különféle társadalmi-gazdasági tényezőkkel, ami lényeges itt, az az, hogy nála is a gondolkodás menetének van valami sajátosan törvényszerű struktúrája. (M. Scheler 1960:33.)

²⁹ Max Scheler szerint ilyen rendezett fázisok különböztethetőek meg abban az eltolódásban, amely a tudás szerveződési formái hatalmi viszonyainak egymáshoz való kapcsolatában mutatható ki. Például az egyházának a filozófia felé vagy mindkettőnek a filozófia irányába. Mindig tekintetbe kell venni a tudás tartalmának (pl. a hittartalmaknak) magukhoz a szervezési formákhoz való viszonyát. Például a zsidó Jahve vallás tartalma megköveteli, hogy az hittérítést nem folytató vallás, a kiválasztott nép vallása legyen, hordozója egy nép legyen: vagy pl. a platóni ideatan hatással volt az athéni Akadémia szervezeti felépítésére. (M. Scheler 1960:30-33. Lásd még M. Scheler 1980:25-33).

Ugyanis, a tudásformákat sem a szellem, sem a gazdaság, vagy egyéb más reál-faktorokból kiinduló determinizmus nem képes kielégítően megmagyarázni. A szellem csupán a kulturális tartalmak „ígytelének” szerkezetét, felépítését (*Soseinsbeschaffenheit*) határozza meg, és minél tisztább a szellem, annál kevésbé hat a társadalomra és a történelemre. Csupán ahol és amikor az eszmék, bármilyenek is legyenek, érdekekkel, ösztönzőkkel, közösségi ösztönzőkkel,³⁰ indítékokkal, illetve tendenciákkal egyesülnek, tesznek szert indirekt hatalomra és nyerik el a hatásgyakorlás lehetőségét, mint például a vallási, a tudományos eszmék. Mindkét szférának különálló, saját ok-okozati hatásösszefüggést tulajdonít, önfejlődőnek tekinti, következésképpen a két szféra nem befolyásolja egymást.³¹ Metaforikus megfogalmazásában a valóságos történelem (*Realgeschichte*) a szellemi szféra ellenpárja, meghatározott módon és rendben zárja és nyitja az eszmei áramlat „zilipjeit”. Csupán gátolni, elszabadítani-eloldani, feltartóztatni vagy meggyorsítani képes az eszmei tartalmak működését és megvalósulását. Ugyanakkor az eszmékben benne rejlik akarat is csupán vezetni és terelni képes az amúgy is saját törvények szerint működő reáltörténeti folyamatot. Ahol az eszmék nem találnak erőket, érdekeket, szenvedélyeket, ösztönzőket és megfelelő intézményeket, ott, bármilyen értékesek is legyenek, „reáltörténetileg” jelentéktelenek maradnak. Szerinte a reál-ideál viszonyban szigorú állandóság érvényesül az egész emberi történelemben, mely viszonyban semmiféle fordulat vagy változás nem következhet be. Schelernél, tehát, az eszmetörténeti vizsgálódásokat tudásszociológiájának fogalmi sémája alapozza, illetve határozza meg.

Az eszmék története a tudásformák történetének fenomenológiai része, illetve illusztrációja, argumentációjának demonstrációs anyaga. Vagyis, a történelmi tények, jelenségek mögötti szociológiai tények törvényszerű összefüggéseinek kimutatásában, magyarázatában az eszmetörténet és egyéb más, elérhető történelmi tények elemzését kell felhasználni. Schelernél jelentkezik először a hozzárendelés módszere, az, amit majd Mannheim konceptualizál. Scheler az eszméket és azok diakronikus mozgását a mindenkori történeti társadalom struktúrájához kapcsolta. Plasztikusan mutatkozik ez abban, ahogy az ideológiákat létrejöttükben és keverékjellegük törvényszerűségeiben próbálta bemutatni. Az ideológiákat, mint kollektív érdekek és vélt tudástartalmak elegyét, az emberek rendi, osztály és párhovatartozása határozza meg. Ami ebből létrejön, azt előítéletnek nevezte, mivel az érdekkötöttség a közös tudásban nem tudatosul. Ez a tudás nem fölülvizsgált tudás, tar-

³⁰ Scheler szerint a tudásra irányuló törekvés velünk született ösztönimpulzusból nő ki, melyben a gerincesekkel, különösen a majmokkal osztozunk (Scheler 1960:74).

³¹ Itt a marxi alapfelépítmény valamint Hegel és Comte intellektuális, ideológiai és szcientista elgondolásait bírálja, amelyek kölcsönhatást feltételeztek a szellemi és a gazdasági alrendszerek között (Scheler 1960:48).

talma helyzetek függvénye. Az ideológiák az újkori osztálytársadalmak produktumai.

Scheler problémája, láthatóvá tenni azt, hogy a tudástípusok és a szubjektív érdekek összekapcsolása miképpen vezet osztályokra jellemző előítéletek képződéséhez. Az osztályhelyetből adódó látszattudás – szerinte – nem tévedés, hanem abból a szemléletből adódik, ahogyan egy osztály tagjai hozzáférnek a világhoz. Az így keletkezett elképzelések hagyományként élnek tovább. A társadalmi pozíciók különbözősége alapján alsó és felső osztályokat határolt el. Az osztályszerűen feltételezett eszmék nem a dolgokról, nem a létről, nem az érvényesség formáiról szólnak, hanem mindezeket egy érdekaspektusból határozzák meg, amely meghatározott gondolkodási hajlamot, szemléleti hajtóerőt jelent. A két osztályhelyzet ellentétes világnézetet szül, vagyis eszmei polaritások jönnek létre a társadalomban elfoglalt pozíció alapján – mint ahogy az alábbi táblázat is mutatja.

Alsó osztály	Felső osztály
Értékeket előrevetítő időtudat	Értékeket visszavetítő időtudat
Változásokra koncentráció	Létszemlélet
Mechanikus világlátás	Teleologikus világlátás
Realizmus	Idealizmus
(a világ ellenállási terület)	(világesszmék birodalma)
Materializmus	Spiritualizmus
Indukció, empirizmus	A priori tudás, racionalizmus
Pragmatizmus	Intellektualizmus
Optimista jövő, pesszimista múlt	Pesszimista jövő, optimista múlt
Ellentmondásokat kereső dialektikus	Identitáskereső
Milióelméleti gondolkodás	Natavisztikus gondolkodás

Az eszmetörténeti vizsgálódások (elemzi a filozófusok: Comte, Condorcet, Bergson, Weber eszméit, sűrűn hivatkozik az eszmetörténeti munkákra).³² Schelernél tehát az emberi tudás, az idólok (téveszmék), valamint annak formái fejlődéstörvényeinek fellelése, illetve meghatározása, magyarázata szempontjából és céljából történnek, s ezt a törekvését támasztják alá vagy segítik. Röviden: Scheler tudásszociológiájában az eszmetörténet érvelésének demonstrációs anyaga szerepét tölti be, láthatóan nem tartotta önál-

³²Scheler lényegében eszmetörténetet is metafizikájának és antropológiájának kifejtésekor használja. Ugyanakkor történeti, geopolitikai, kultúr- és művelődéstörténeti kölcsönhatások, a különféle „reál- és ideáltörténeti” folyamatok, tényezők egymást keresztező törvényszerűségeinek elemzése módszerének szerves részeit képezik. Elutasítja az ismeretek, vívmányok, művek pusztá, egyenes vonalú, töretlen felhalmozódásának, kumulációjának felfogását, azt állítja, hogy az ember szellemi képességeinek fejlődő átformálódása a gondolkodás és az értékelés apriorisztikus-szubjektív apparátusára is kiterjedhet, továbbá, hogy a folyamatban nem csupán haladás, de visszalépés és fogyatkozás is lehetséges. (M. Scheler: 1960:110-127.)

ló diszciplínának, sem tudásszociológiájában elfoglalt helyét, sem tudásszociológiájához fűződő viszonyát nem tisztázta. Noha, definíciója szerint, mint láttuk, a tudásszociológiának a szellemi kooperáció formáit kell ideáltípológiailag megkülönböztetnie és definiálnia, majd megkísérelnie, hogy ezen kooperációs formák lefolyásában rendezett fázisokat találjon a mindenkori egyes kulturális egészen belül. A fázisok, tipológiák rögzítése mellett Scheler a tudásdinamika szociológiai kérdései foglalkoztatták, vagy is az, hogy vajon a világról való gondolkodás, értékelés- és szemléletformái maguk is változásnak vannak-e alávétve, vagy csupán a mennyiségileg és induktíve kibővített tapasztalati anyagra való alkalmazásukról van szó.³³ Scheler nem volt relativista, noha a csoportok és kultúrformák pluralizmusából indult ki, mégis a szociológiai törvényeknek és összefüggéseknek szigorú állandóságot tulajdonított.

Három alapvető tudásformát különböztetett meg: a vallási-metafizikai – a megváltásra, üdvözülésre vonatkozó – tudást (*Heilswissen*, *Erlösungswissen*), a műveltségre, képzésre (*Bildungswissen*) vonatkozó tudást, a természetet kvantitatív, pragmatikus uralására vonatkozó tudást (*Leistungs* – illetve *Naturbeherrschungswissen*). Mindezek közös eredetét a természeti-történetmitológiai gondolkodásban és szemléletben látja, amelyek differenciálódva sajátos törvényszerűségeik szerint fejlődnek. Scheler egy sajátos elméletet dolgoz ki, amelyet bő eszmetörténeti anyaggal is alátámaszt. Eszerint az újkori európai gondolkodásban az üdvözülésre irányuló tudás (egyház) és a pozitív tudás egyfajta sajátos összefonódása figyelhető meg a kontemplatív metafizika rovására.³⁴

b.) Mannheim 1931-ben, az *Ideológia és utópia* (1929), valamint *A konzervativizmus* (1925) letisztult előtanulmányok után, egy szócikkben a tudásszociológia következő meghatározását adja: „A tudásszociológia egy újabban

³³ Bizonyos tanításokat – Scheler – idOLOKNAK (téveszméknek) nevez. Ilyennek tartja a felvilágosodás által dédelgetett kanti univerzalizmust, azt a nézetet, miszerint az ész velünk született működési apparátusa (Funktionsapparat), illetve az emberi észformák és elvek abszolút történeti állandóságáról, mint a kutatás változatlan tárgyáról vallott. Scheler által „eddig uralkodónak” tartott ismeretelméleti felfogást és a német filozófia tudásszociológiai vonatkozásban való elmaradottságáért is a kanti filozófiai befolyást okolta. A pozitivistá filozófiát ugyan sok szempontból elmarasztalja, azonban érdemének tartja, hogy az emberi tudás valódi átfogó fejlődéséért eladdig (1925) csak a pozitivistá gondolkodói kör (Coudercet, Comte, Spencer, Mach, Durkheim, Lévy-Bruhl) nyújtotta, Németországban Ernst Cassirer-t említi. (Scheler 1960:14-1-146)

³⁴ Kivételek szerint Ázsiában, ahol sokkal zavartalanabban virágzott a metafizika, ezért ott fejlettebb is. Hogy Európában miért sorvadt el a metafizika, arra példaként a polgárság dominanciáját említi többek között. Gazdag, részletekbe menő fejtegetéseit itt kénytelenek vagyunk mellőzni. (Scheler 1960:62.)

keletkezett szociológiai diszciplína, amely mint elmélet arra törekszik, hogy felállítsa és kidolgozza a tudás úgynevezett léthez kötöttségének tanát, s mint történeti-szociológiai kutatás arra, hogy ezt a léthez kötöttséget a múlt és a jelen különféle ismerettartalmaiban fellelje. Azért jött létre, hogy kutatás tárgyává tegye az elméletek és gondolkodásmódok sokszoros kötöttségét, elsősorban társadalmi kötöttségét, ami éppen a gondolkodás jelenkori válsághelyzetében vált láthatóvá. Ily módon végre megragadható kritériumokat dolgozhat ki a léthez kötöttségre nézve, továbbá – e probléma fenntartások nélküli, radikális végiggondolásával – a mai helyzethez illő elméletet építhet ki a tudás elméleten kívüli feltételeinek jelentőségéről”³⁵ (Mannheim 2000:299).

Az új diszciplína előfeltételezi ugyan a gondolkodás léthez kötöttségére vonatkozó, új empirikus kutatási módszert, anélkül, hogy ismeretelméleti konzekvenciáit magáévá tenné. Mannheim „új empirikus kutatási módszert” nem dolgozott ki, azonban az általa felvetett problémák fontosak mindazok számára, akik eszmetörténeti és személyes dokumentumokkal, interjúkkal dolgoznak. (Wessely 1986:I.3.13.)

A német konzervatívizmusról szóló tanulmányában írja, hogy „a mi kérdésfelvetésünk kezdetben szimplán eszmetörténeti volt”. S akkor tett szert sajátos gondolkodásszociológiai jellegre, amikor nem elégedett meg azzal, hogy részletesebben szemlélje ezen ellentét (természet-társadalom) immanens eszmetörténeti kezdeteit, hanem arra is rákérdezett, hogy „vajon milyen általános szociológiai tényállásból nőtt ki ez az ellentét, milyen társadalmi erők támogatták és bontakoztatták ki idővel” (Mannheim 1994.10.). Az eredeti eszmetörténeti problémából Mannheim tudásszociológiai problémát alkot azzal, hogy kérdésfelvetésének súlypontját áthelyezte a társadalomtörténeti aspektusra. A hozzárendelésnek ez a metodológiai és technikai fogása csak azután volt lehetséges számára, miután kijelölte az eszmetörténet lehetőségeit és korlátait tudásszociológiájában. Más szóval: az eszmetörténet segítségével tisztázhatóak az eszmei irányzatok (fogalmak és gondolkodási formák), amelyek során estről estre meg lehet állapítani, hogy mely politikai és társadalmi irányzathoz kell a gondolati elemeket besorolni. Módszertanilag az adekvát „szociológiai hozzárendelésnek” a kimutatását két egymást követő műveletben hajtja végre. Az egyik, a hozzárendelés értelemadekvátságának, a másik a hozzárendelés reál-kauszális adekvátságának a kimutatása. (Mannheim 1994:15-16). Az eszmetörténet az értelemadekvátság kimutatásában segített,³⁶ viszont az önmagában nem áll meg, a bizonyítási eljárás csak akkor válik érvényessé,

³⁵ Ez a meghatározás csupán stilsztikailag tér el attól, amelyet Wessely Anna fordított és idézett az eredetiből, Mannheim tudásszociológiai programjáról írt kiváló, alapos dolgozatában. (Wessely I.3.1986.osz:12-36).

ha azt igazolni lehet egy real-kauzális hozzárendeléssel. Miután, tehát, az értelemadekvátságot kidolgozta, azt hozzárendelte a reál-kauzális, vagyis a történet-szociológiai tényösszefüggéshez. S ezzel a hozzárendeléssel, súlyponttolással Mannheim az eszmetörténetet gondolkodásszociológiává, illetve tudásszociológiává formálta át. A kettős hozzárendelés célja, egyrészt az elérhető bizonyítékok „maximumának” biztosítása, másrészt ellenőrizhető kritériumok rögzítése a tudásszociológia számára. Mannheim – kifejezésével – a „módszertani tengely” a tudásszociológiában (és az egész kultúrszociológiában) a hozzárendelés technikáján alapul. (Mannheim 1994:17). A „hozzárendelés” a beágyazottságra utal, arra, hogy az eszmék, a gondolatok eredete, valamint bonyolult, változatos összefüggéseiknek kibontakozási folyamata térben és időben az adott történeti-társadalom által meghatározottak.

Az első lépés, mint láttuk, az értelemadekvátság³⁷, a gondolkodási stílus egységének a jelentésértelmezéssel történő kidolgozása, eszmetörténeti feladat. Mannheim meghatározásában: „értelemadekvátnak akkor nevezünk egy hozzárendelést, ha például egy fogalom jelentéstartalmán (azon, hogy miként használják egy korszakban vagy egy bizonyos szerzőnél) kimutatjuk, hogy az” milyen „alapintencióból nőtt ki...” (Mannheim 1994: 16.). Ez két műveleti eljárást feltételez: először rögzíteni kell (minden)

³⁶ Vagyis abban, hogy egy fogalom jelentéstartalmában (az, hogy miként használják egy korszakban, vagy egy szerzőnél) kimutatja, hogy milyen eszmei irányzatból nőtt ki, minek ellenében és milyen ellenfogalmat igyekszik semlegesíteni. (Mannheim 1994:15-16.)

³⁷ A Panofsky (1976) értelemgenetikus módszere a műalkotás immanens értelmét akarja megragadni, miután tisztázta a tárgyak különböző stílus- és motívumtörténeti fejlődéssorát, valamint a művészeti érvényességének, művészeti létének a lehetőség feltételeit. Mannheim esetében az értelemgenetikus terminus értelemadekvátat jelent, a megnevezés megváltoztatása nem jelenti, hogy a módszert is elveti. Mannheim a következőket idézi (Johann Eichnertől): „Először egy művészeti korszak stílusának bizonyos pontjai alapján meghatározzuk egy datálatlan műalkotás odatartozását, majd éppen ez a mű fogja gazdagítani más pontokon ismereteinket e kor stílusáról” (Mannheim 1994:20). Minderről Wessely Anna mutatta ki, hogy Mannheim budapesti korszakában a művészettörténeti írásaiban a stílus kategóriájával több alkalommal foglalkozott. Itt olyan módszertani szempontokra figyelt fel, s itt elsősorban Riegl művészetakarási (*Kunstwollen*) elméletét említi, aki szerint az ember nemcsak érzékelő, passzív lény, hanem vágyakkal teli aktív lény is, aki ezért a világot úgy akarja értelmezni, ahogyan az a (nép, hely és idő szerint változó) vágyaival szemben a legnyitottabb és a legkészségeesebb. Ennek az akarásnak a jellegét a határolja körül, amit a szó legtágabb értelmében vett mindenkor világnézetnek nevezünk: a vallás, a filozófia, a tudomány, de az állam és a jog is, amely a felsorolt formák közül az egyik rendszerint túlsúlyban van a többivel szemben. Más szóval, a különböző szellemi megnyilvánulások között megfigyelt hasonlóságok az emberi környezetet az érdekek és célok összefüggésében értelmező világnézet azonosságával magyarázhatók. Az analógiákat, homológ jelenségeket, a viszonyokat szimbólumokba sűrítő formák kutatása arra utal, hogy Mannheim beállítódása esztétikai. (Wessely 1986:16-18).

gondolati teljesítmény nézetstruktúráját. Másodszer az így rögzített nézetstruktúrát összefüggésbe kell hozni azokkal a gondolati áramlatokkal, amelyeknek része. Vagyis a két művelet második része szintén hozzárendelés, mert miután kiderült eredeti megjelenési módja, tartalmi implikációi, mindezt hozzárendeli, beágyazza abba az eszmei kontextusba, amelynek része. A két eszmetörténeti művelettel alapozza meg Mannheim az értelemadekvát hozzárendelés, a beágyazottság keretfeltételeit. Mindez arra utal, Mannheim terminusát használva, hogy az eszmetörténeti megvalapozás nem csak „pusztán” konstrukció, hanem rekonstrukció is. Az értelem adekvát (genetikus) levezetés a tapasztalat formái, stílus- és tartalmi jegyek gondolati újrendezését jelentik, amiből aztán megérthető lesz az adott eszme immanens értelme.³⁸ Az így letisztázott nézetstruktúrát egy tőle kívül álló tényezőre vonatkoztatja, pontosabban beágyazza térben és időben, az adott társadalomtörténeti kontextusba. Az eszmei áramlatokat hozzárendeli a társadalomformáló erőkhöz, amelyek különböző rálátási pozíciókat³⁹ foglalnak el a társadalomban. (Mannheim 1994:13-15). Ezzel láthatóvá válik, hogy az illető fogalmat, eszmét milyen cél érdekében és kik alkották meg a kérdéses jelentéssel. Tehát, az eszmetörténet azért „húsa és vére a tudásszociológiának”, mivel a tudásszociológia elméleti és módszertani alapját, keretfeltételeit Mannheim eszmetörténeti anyagból szerkesztette meg. E nélkül a manheimi értelemben kidolgozott tudásszociológiai program megvalósítása nem képzelhető el, tehát az eszmetörténetnek a helye alapvető ebben a kutatási és elméleti perspektívában. Más szóval: az eszmék beágyazása, illetve hozzárendelése, pontosabban kontextualizálása a szociológiai, társadalomtörténeti anyaghoz újabb konstrukciós eljárással történik, mivel az, ami történet, ami létezett, fennmaradt dokumentumok alapján rekonstruált. Ez nem jelenti azt, hogy egyéb, más módon nyert eszmetörténeti adatbázis esetében is ne lehetne alkalmazni a Mannheim által bevezetett eljárást.

Az eszmetörténet helyét a tudásszociológiában először a német konzervatívizmusról szóló tanulmányában konkretizálta Mannheim. Itt mutatta

³⁸ Ezt a kérdést, vagyis Panofsky értelemgenetikus módszerének hatását Mannheim tudásszociológiájára lásd bővebben (Wessely 1986:16-18). Valamint (E. Panofsky 1976:25-70)

³⁹ Mannheim a térbeli elhelyezkedés perspektíváját illetően Zalai Béla szerkezet-elemzését alkalmazza, miszerint a társadalom tagolt tér, amelyben különböző helyekről vagy nézőpontokból más-más perspektívában látható a világ. A dolgok más-más nézete bontakozik ki a társadalmi térnek csak egy keskeny szeletét ismerő ember számára. (Wessely 1986:30). Talán nem tévedünk, hogy ha azt állítjuk, hogy Zalai Béla szerkezet-elemző elmélete az eisteini relativitáselmélet hatása alatt állt, annak társadalomtudományi alkalmazása azt jelenti, hogy tudásunk tér-idő függő, más szóval helyzet- illetve kontextusfüggő.

be az értelem-adekvát értelmezési eljárás fentebb ismertetett két műveletét, azt, hogy miként kell a pusztá értelemi adekvátságot (belső következetességet) feltárni egy eszmei irányzatban. Az eljárás veszélyeinek is tudatában volt, ugyanis hermeneutikai alapállásból, az értelem megvilágító magyarázatokat generál, vagyis olyat is belemagyarázhat, ami az adott szerző gondolataiban nem érhető tetten, vagy egy szerzőből kiindulva olyan kijelentéseket fogalmaz meg, amelyek az adott történelmi korszakban marginálisak. Minthogy a tudásszociológia is hajlamos az értelem-evidens általánosításokra, ezért – Mannheim szerint – a legjobb biztosíték az eszmetörténet ismerete. Ugyanis az teszi lehetővé annak kutatását (R. Koselleck⁴⁰), hogy vajon mikor tett szert a fogalmi jelentés arra a sajátos jellegre, amelynek alapján hozzárendelhetővé válik egy eszmei irányzat a társadalomformáló erőkhöz. Tehát hangsúlyozandó, a kettős hozzárendelés eljárásában: az első, a hozzárendelés értelemadekvátságának kimutatása eszmetörténeti feladat, amely szintén két egymást követő műveletet feltételez. A második, a hozzárendelés reál-kauzális adekvátságának kimutatása szociológiai feladat. Mindkettő esetről estre alapozódik meg, és célja, hogy kritériumot nyújtson a tudásszociológia számára, s ezen keresztül tegye ellenőrizhetővé a diszkussziót (Mannheim 1994:11-13).

A tudásszociológiában az eszmetörténet mégsem maradhat meg a „pusztá” konstrukció szintjén. Mannheim a tudásszociológiát pozitív tudománnyá kívánta formálni, ezért az eszmetörténeti adekvát értelmezést történeti-kauzális módon alapozta meg, amely rekonstrukciós eljárást jelent, mert a pusztá értelemi adekvátság csak fogódzót jelent a történetiszociológiai megállapítások számára. Ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy nem szabad túlfeszíteni a reál-kauzális hozzárendelést, vagyis ha azokat a fogalmakat rendelnék egy eszmei irányzathoz, amelyek politikai keletkezésének helye okadatolt. Egy ilyen metodológia⁴¹ a tudásszociológiában azt jelentené, hogy az eszmetörténeti anyag alapján a szerzőknél és műveikben használt fogalmak statisztikáját készítenék el, s hogy ilyen statisztika alapján hozzárendeléseket eszközölnének. Ez a típusú egzaktság hamis, mivel elhanyagolná az értelemi adekvátság jelentőségét. Mert a hozzárendelés lényege nem annak megállapítása, hogy hányszor használnak egy fogalmat az illető irányzat szerzői, hanem a használat „hogyan”-ja. (Mannheim 1994:18-19.). Az irányadó az alapintenció, a gondolkodásakadás⁴² tendenciája, egy gondolkodási irány stíluselve, az a tendencia, amely

⁴⁰ Például az aszimmetrikus ellenfogalmak (R. Koselleck 1997).

⁴¹ Lásd példaként: Klaus Krippendorff (1995) A szerző által alkalmazott módszerrel, a tárgy kvantitatív, személytelenítő eljárásával Mannheim biztosan nem értett volna egyet, mint az a fentebbiekből is kiderül.

⁴² Lásd: 37. jegyzetünket: Riegl „művészetakarás” (Kunstwollen) terminusát

latens módon érvényesül a fogalom jellegében. Magáért valóan nézve a reálszociológiai hozzárendelés sokkal problematikusabb, mint az értelemadekvátság alapján végzett hozzárendelés. Mert nem mindig állapítható meg, hogy egy egyéni konzervatívnak vagy liberálisnak tekintsünk-e, az, hogy kit minek tekintünk, az értelemi adekvátság kérdése⁴³.

Az okozati hozzárendelés szintjén Mannheim ismét visszatér az értelemadekvátság problémájához, vagyis az eszmetörténeti demonstráció formai-tartalmi kontextusának implikációihoz. Ugyanis, ahol az eszmetörténeti anyag, mint történeti alakzat, a politikai-társadalmi struktúrához való hozzárendelése kétes, ott a gondolkodásmód, a gondolkodási stílus válhat irányadóvá. Ilyen esetben a gondolkodásmód társadalmi-politikai jellegét az illető korra vonatkozóan más forrásból kell biztosítani. Mannheim ezzel egy körkörös (hermeneutikai kör) metodológiáját idéző sémát vázol fel, amely a művészet-történetben is használt volt. Wessely Anna mutatta ki ennek az eljárásnak tudásszociológiai alkalmazását Mannheimnál.⁴⁴ Az eljárás lényege, hogy az eszmetörténeti formai-tartalmi jegyek identifikációs eljárása körkörös sémát ír le. Hiszen ha az eszmetörténeti műnek immanens értelmet tulajdonít, akkor abból láthatóvá kell válnia eredeti megjelenésmódjának, tartalmi implikációja és hatásösszefüggésének – korabeli dokumentumokra támaszkodó – rekonstrukciója (Wessely 1986:I.3.16-17). Ugyanakkor ez az értelemadekvát (genetikus) levezetés a tapasztalt tartalmi és formai jegyek gondolati újrarendezését jelenti, amiből aztán megérthető lesz az adott eszme immanens értelme. Tehát, ha az eszmetörténeti anyag formai és tartalmi elemei, vagyis az alapformák értelemadekvátsága rögzített, akkor már hozzá lehet rendelni az illető társadalmi és politikai irányzathoz, s ezzel sorsuk további kutatását viszonylag könnyebben megvalósíthatónak tartotta Mannheim. Alapvető problémája annak a szerkezeti összefüggésnek a kimutatása, amelyben a szellemi kozmosz és benne a gondolkodási kozmosz létrejön és formát ölt. Ez pedig az eszmetörténet és a tudásszociológia problémáinak tisztásával történik. Mindkettő „vezető problémája”, hogy vajon hogyan és milyen alakban jöttek létre mindazok a gondolkodási módszerek, gondolkodási álláspontok, fogalmi jelentések, gondolkodási kategóriák, amelyek tudásunk jelenkori állapotát és világnézetünk totalitását kiteszik. Mannheim világossá teszi, hogy itt a mindennapi, vagyis a történeti gondolkodás érdeklí, ami par excellence létez közt gondolkodás.

⁴³ „Csupán kollektív mozgalomban tűnik nagyjában és egészében úgy, hogy a gondolati intenciók, gondolati stílusok politikai intenciókkal kapcsolódnak össze. De éppen, mert az egyes egyén számára esetről esetre fennáll az önlény lehetősége, a valóságos történelem szempontjából helytelen, hogy a hozzárendelés egyetlen kritériumát a mindenkori valóságos hordozóban keressük”. (Mannheim 1994:19).

⁴⁴ Az értelemgenetikus módszerről van szó (lásd: E Panofsky:1976).

A történeti gondolkodás a gondolkodásnak az a szférája, mely mindenkor történeti-társadalomba ágyazódik, s amelynek létrejövetelében közvetlen funkciót kell ellátnia. Ha globus intellectualis e hemiszférája par excellence léthez kötött jelenség, akkor a feladat e fejlődésnek belső szerkezeti kutatása. (Mannheim 1994:26-27.) Ebből következően Mannheim számára az eszmetörténet nem egyszerűen az érvelés demonstrációs eszköze a tudásszociológiában, hiszen egy ilyen konstrukciónak ellentmond a mindenkori valóság. Az eszmék, a gondolkodás és a történeti-társadalmi struktúra dialektikus határosszefüggésben áll egymással. Ha ez így van, akkor a eszmetörténet és a tudásszociológia közötti kapcsolatnak ezt a dialektikus viszonyt kell megjelenítenie, rekonstruálnia. Mannheim árnyaltan fogalmaz: egy korszak mindenkori szellemi kozmosza a benne fellelhető tudástartalmakkal és formákkal bonyolult alakzat, amelynek átvizsgálása és fejlődésben való megismerése csak abban az esetben sikerülhet, ha előzetesen az eszmetörténet segítségével lassanként történeti eredetük (értelemgenetikus) szerint rendeződnek a fogalmi elemek és gondolkodási formák, amelyek a gondolkodás történetének különböző korszakaiból származnak. E sematikus osztályozáson túl ki kell deríteni, vajon milyen összefüggésben és milyen valóságos impulzusokból vezetettve jöttek létre ezek a különböző fogalmak és gondolkodási elemek. Ugyanis a megfigyelések, gondolkodási tartalmak, gondolkodási formák nem elszigetelve, magányosan, egyes ötletek alakjában jönnek létre, hanem kollektív intenciók hordozzák őket, mindenkor egy egységes átfogóbb akarati intenció részei, elemei. (Mannheim 1994:28.) Lényegében itt, ha nem is fogalmazza meg explicit formában, mégis arról van szó, hogy a tudás kollektív, pontosabban bármely tudásforma, sőt az affektusok (érzelmek) is társadalmilag, történelmileg és kulturálisan meghatározottak. Következésképpen, a tisztán eszmetörténeti elemzésnek is számolnia kell a kontextussal. Azzal, hogy nem elszigetelt gondolati elemeket kell értelmeznie, hanem olyan tartalmakat és formákat, amelyek az élet egy bizonyos problematikája körül koherens módon elrendezve jönnek létre és formálódnak tovább (lásd: nyelvészeti kontextualista és koherencia elméletek). Ez nem mond ellent az alkotó, kreatív szemlélet meglétének, sem az élet irracionális szférája elemeinek. Ez csak annyit jelent – mondja nagyon plasztikusan Mannheim –, hogy a zseni sem légtérben gondolkodik, hiszen ő is csak olyan fogalmakból, problémákból kiindulva tudja megválasztani gondolkodói premisszáit, amelyeket a történelem szele egészen az ő szemhatáráig sodort. Az eszmei fogalmak és problémák a történelmi folyamatban jönnek létre, mint az élet összes többi alkotóeleme. Még ott is – jegyzi meg Mannheim zárójelben –, ahol az élményeket hordozó szubjektumnak úgy tűnik, mintha nézetei, intenciói, tudása ötletszerűen, csupán hirtelen megvilágosodásból, belülről áradnának, ezek mégis egy őbenne is munkáló (reflexív módon nem tudatosodott) kollektív alapintencióból származnak (Mannheim 1994:28-29).

A tudásszociológia feladata – karöltve az eszmetörténettel –, éppen az, hogy a kollektív szándékoknak az egyén háta mögött lejátszódó síkjáig hatoljon, és egy történelmi korszakban vagy egy eszmei áramlatban létrejövő, egyes izolált gondolkodások mélyebb összefüggéseit tárja fel és rekonstruálja. Az eszmetörténet, tehát, nem csak az egyes személyek gondolkodásblokkja érdekli, hanem a kollektív szándékok nézetstruktúrája. Ebben az esetben a feladat annak kiderítése, hogy mi tartja össze a legtöbbször egymás ellen fellépő gondolatömegeket és a velük együtt fejlődő gondolkodási formákat, hol helyezkednek el az ilyen gondolkodási intenciók akarati központjai, amelyből kiindulva behatolhatunk a megismerés társadalmi és szellemi kozmoszába.

A tudásszociológia, tehát, sokféle nézőponttal számol, amelyek más-más egzisztenciális – gondolati perspektívában ragadják meg a valóságot. Rövid zárójelben hadd jegyezzem meg, hogy az elmondottak arra utalnak, hogy Mannheim a kontextust plurálisnak tekintette: eszmetörténeti síkon szó van az eszme gyökereinek gondolati-társadalmi környezetéről, majd az illető eszmének a szélesebb nézetstruktúrába való beágyazottságáról, s végül az eszme és a történeti-társadalom hatásösszefüggéseiről. Viszont nem ilyen sorrendet kell elképzelnünk, hanem inkább egy a különböző kontextusok összszövődését, amely bonyolult koherens szerveződést alkot. Ennek a láthatóvá tétele a tudásszociológia feladata, megvalósítását Mannheim a művészettörténeti és a szociológia attribúcióknak egymást kiegészítésével javasolta.⁴⁵

A világnézet, az eszmék megértésének problémája nem tárgya vállalkozásunknak. Rövid, utalásszerű megjegyzésektől azonban nem tekinthetünk el. Mannheim tisztában volt, hogy a világnézet-kutatás megértés és értelmezés (interpretáció). Schleiermacher az idegen, vagy különös beszéd (szóbeli és írásos) megértését tűzte ki célul, vagyis azt, hogy jobban értse a szerzőt, mint ahogy a szerző értette saját magát. Ez a megértésmód a szövegre irányult. De mi van akkor, ha a megértés tárgyát nem valamely szerző által létrehozott szöveg képezi, hanem a dokumentum, amely töredékes múltat közvetít a jelenbe. Legyen bár szöveg, mégiscsak maradvány, nyom, tele van résekkel, vakfoltokkal. Ez volt G. Droysen problémája, a megoldást metaforikusan a „bányászat művészete” kifejezéssel jelölte meg. Számára ez azt jelentette, hogy a történelmet önmagából kell megérteni, ezért folyamodott a hermeneutikához. Ennek segítségével értjük meg azt, ami „napvilágra került” a múltból. Módszertanilag ez azt jelenti, hogy a megértést mindig a megközelítés módja alakítja, a megközelítés pedig az elferdített tárgy lefordítása. Ez könynyíti meg az elgondolt dolgok megértését. Tehát, egy kettős közvetítésről van

⁴⁵ Wessely Anna írja: Mannheim „a tudásszociológiai kutatástól azt követelte, hogy a művészettörténeti típusú attribúciót egészítse ki az oksági, hozzárendelési avagy szociológiai attribúció Max Weber-i elvével, hogy így választ nyerjen a tudásképek stílusának miértje is.” (Wessely 1986:30-31).

szó az adott tények között, valamint a múlt és a jelen között. Ez szükségszerűen körszerű mozgást von maga után. Vagyis a hermeneutikai kör: a rész az egész által érthető meg, s az egész a részek által. A megértési folyamat Droysen felismerésében is⁴⁶ legalább annyira összegző, mint elemző, legalább annyira induktív, mint deduktív. (W. Iser. 2004:65-70.) Mannheim a megoldást Droysennél találja meg, aki vizsgálódásának tárgyát a történeti összkonstellációba is elhelyezi. Az elhelyezés azt jelenti, hogy a különféle társadalmi megnyilvánulások közötti kapcsolat jellegét is meghatározzák. E kapcsolatok jellegét az eszme- illetve világnézet-kutatás nem magyarázattal, hanem az értelmezéssel tárja fel. A kérdést tágabb szakirodalmi összefüggésben Wessely Anna vizsgálta⁴⁷, következtetései összhangban állnak a régebbi és újabb kijelentésekkel, amelyek a megértés-értelmezés-magyarázat műveleteit nem választják szét, hanem egységben fogják fel, illetve egymást feltételezőnek tekintik⁴⁸. Mannheim is tisztában volt azzal, hogy az értelem legsajátabb tartalma szerint csak megérthető vagy értelmezhető lehet. Következésképpen, az eszmetörténet, akárcsak a tudásszociológia, feladata az interpretáció. Mannheim a droyseni felfogás híve, a megértés a hozzáférhető dokumentumokból következtet arra az egységre, amelynek a dokumentumok csak megnyilvánulásai. Mannheim terminusaiban tehát a dokumentum, esetünkben az eszme, értelme a mű értelmezőjében aktualizáló értelem, az értelmező számára jelentéssel bír. A megfigyelő és a megfigyelt viszonyára rákérdező értelmező beállítódás a tárgyat valamilyen szellemi habitus vagy világnézet tárgyaként, dokumentumaként közelíti meg. Az a mód, ahogy az értelmező vizsgálja, elemzi tárgyát, messzemenően függ saját világnézetétől, megközelítésmódját jellemző szinoptikus szemponttól. Ugyanazok a tárgyak, dokumen-

⁴⁶ Az értelmezési konfigurációk tekintetében (Wolfgang Iser 2004).

⁴⁷ Wessely Anna azokat az elméleti kontextusokat is megvizsgálja, amelyek szóba jöhetnek a manheimi tudásszociológia világnézeti problémájának elhelyezésében. Utal Dilthey, Riegl, Max Weber, Max Dvorák és Droysen eljárásaira. Mintegy összegzésként megjegyzi, hogy a „tudásszociológia végül is a társadalmilag szerveződő tevékenységek szerkezetében talált rá arra a bázisra, ahonnan nézve egyaránt viszonylagosnak bizonyult a gazdasági-politikai és a kulturális szféra autonómiája, és ily módon lehetővé válik a strukturális kényszerek által korlátozott helyzetek magyarázatának összekapcsolása az (...) egyéni viselkedés megértésével.” (Wessely:1986:29).

⁴⁸ Droysennel kapcsolatosan (W. Iser 2004) valamint H. G. Gadamer (1984), Paul Ricoeur (1971) A régebbi vita M. Weber megértő-szociológiája kapcsán bontakozott ki, de Mannheim számára, aki Weber hű „tanítványa” volt, nem volt kétséges, hogy a megértés nem nélkülözheti az értelmezést-magyarázatot. Az újabb vita a posztmodern interpretációs elméletek kapcsán merült fel, amely ismét hangsúlyozza a szöveg (társadalmi cselekvés) vonatkozásában a hermeneutikai eljárás fontosságát, mint a történeti-genetikus tudományok módszerét. A vita, hogy a hermeneutika módszernek tekinthető vagy sem, nem lezárt.

tumok különbözőképpen jelennek meg az egyes korok más-más centrumok köré szerveződő interpretációjában. Ezért kell mindig újraírni a történelmet, az eszmetörténetet, hiszen minden nemzedék más, centrálisnak vélt összefüggések fényében szemléli ugyanazokat a tényeket, amelyek ettől már nem is ugyanazok a tények. Minél nagyobb az affinitás az értelmező világnézete és a vizsgált műben dokumentálható világnézet között, annál nagyobb az adekvát interpretáció esélye. Több helyes, kimerítő és konzisztens világnézeti értelmezés lehetséges, amelyek a megfelelő interpretációk terminusában fordíthatók le stb. (Mannheim 1994:31-38.)

Mannheim érdeklődése köztudottan az ideológia jelenségére irányult, ebből következett, hogy a tudásszociológiát Schelernél tágabban értelmezte, mert számára nagyobb jelentőséggel bírt a marxizmussal folytatott vita. Aminek eredményeképpen eszmetörténeti és történetiszociológiai perspektívákból alkotta meg a világnézetek ideáltipikus fogalmát. Nem célunk az ideológiaelméletének ismertetése, hiszen közismert, sőt: sokan Mannheim munkásságát csupán erre korlátozzák. Itt annyit jegyzünk meg, hogy a totális ideológiafogalom felmerülése formálta át a korábbi eszmetörténeti vizsgáldást Mannheimnál tudásszociológiává. Az ideológiafogalom⁹ nála nem negatív, nem tartalmaz mást, mint ami benne abszolút pozitív és a tudományos kutatás számára felhasználható. A totális ideológiafogalom, vagyis a tudásszociológia lehetősége, tisztán eszmetörténetileg, sajátosan német gondolkodási folyamatok eredményének tekintette. Ennek előfeltétele volt:

a.) A tudatfilozófia kialakulása, amely a tudást és gondolkodást viszonylagossá tette. b.) A társadalmi szféra mint vonatkozási rendszer kialakulása, amelyből és amelyre tekintettel függővé és viszonylagossá lehet tenni a gondolkodást, a tudást. c.) A viszonylagossá tétel új formájának, a leleplező tudatnak a megszületése. d.) A relativitástotalitás igénye, mely szerint nem egy eszme, nem egy gondolat, hanem egy egész gondolatrendszer vonatkozik a mögötte álló társadalmi létre. (Mannheim 1996:84-88.)

Mannheim saját bevallása szerint is, a totális ideológiafogalommal elérte a tudásszociológia szintjét, ez lehetővé tette annak megértését, hogy a társadalmi képződmények ideologizáló befolyásával szemben nem sértetlen semmiféle emberi gondolat.

Mannheim nem osztotta Scheler ontológiai ambícióit, ezért a relativizmus ellentétéként megalkotta a relacionizmus kifejezést, hogy rámutasson a tudásszociológia ismeretelméleti perspektívájára: arra, hogy a tudás mindig valamilyen adott helyen való tudás. Vagyis az értelmes elemek egymásra vonatkoztatottak, s egy bizonyos rendszerben egymás értelmességét kölcsönösen alapozzák meg. Ezzel Dilthey és a német historizmus eszközeivel megoldja a marxizmus problémáját. Noha, Mannheim tudatában volt, hogy nem lehet

⁹ Az ideológia fogalmáról (Mannheim 1996:84).

teljesen elejét venni az ideologizálásnak, mégis módszeres elemzésekkel számos társadalmi okot és következményt feltárhatónak vélt. Más szóval a gondolkodás tárgya egyre nyilvánvalóbbá válik a rá irányuló perspektívák özönében. Ezt a tisztulási folyamatot a tudásszociológia segítheti, amely ez által fontos segédeszközzé válik az emberi törekvések helyes megértésében. E tekintetben reményét a szabadon lebegő értelmiségbe vetette, amelyet az osztályérdekektől viszonylag függetlennek tartott. Ez pedig arra utal, hogy nem csupán a tudásszociológia, hanem az eszmetörténet sem tekinthet el vizsgálódásaiban az értelmiség szerepétől, mint az eszmék termelőjétől. Ezzel a kérdéssel, noha fontosnak tarjuk, itt nem foglalkozunk.

AZ ESZMETÖRTÉNET A MANNHEIM UTÁNI TUDÁSSZOCIOLÓGIÁBAN

A továbbiakban megpróbáljuk felvázolni, hogy a Mannheimot követő időszakban miként alakult az eszmetörténet sorsa a tudásszociológiában.⁵⁰ Mannheim a tudás fogalmát tág értelemben használta, vagyis abban az értelemben, ahogy az eszmetörténet beszél az eszmékről, anélkül, hogy érdekelt volna belső érvényességük, az eszméket társadalmi hatásuk kritériuma szerint szelektálta. Röviden: úgy tartotta, hogy a tudásszociológiához tartozik minden eszme, amelyet egy jelentős csoport magáénak vallott. Ezt jól illusztrálja A konzervativizmus, illetve Ideológia és utópia című műve.

Mannheim tudásszociológiából való kivonulását követően egyre inkább tudományszociológiai irányt vett az általa kibontott diszciplína, számos rivális elméleti pozíció alakult ki, annál kevesebb a módszertani hozzájárulás. Ha rendet akarunk teremteni a vetélkedő elméletek között, akkor R. Boudon⁵¹ sémája nyújt támpontokat. Ez a megjelent munkák alapján kétfajta tudásszociológiával számol.

1.) A holista megközelítések, amelyek a mentális élet tendenciáit, ciklusait, ritmusait és a tudást befolyásoló makroszociális változók együttesét hangsú-

⁵⁰ Mannheim tudásszociológiai munkássága lényegében az 1930-as évek elején lezárul, angliai korszakában figyelme a nevelésre és a tervezésre irányul. Ugyanakkor itt kell megjegyeznünk, hogy noha M. Scheler a tudásszociológia névadója, Mannheim Károly pedig az, aki szisztematikusan kifejti és megállapítja az új diszciplína határait, nem hagyható szó nélkül, hogy a tudás problémájával a szociológia klasszikusai is foglalkoztak, anélkül, hogy a terminust használták volna. Így például Durkheim, Weber, Pareto. A durkheimi szociológia tudásemelétének teljes körű és alapos rekonstrukcióját illetően (lásd: Némedi Dénes 1996:136-139). A tudatnak, a reprezentációnak, a kommunikációnak, s az érintkezési folyamatoknak „kitüntetett szerepe volt” Durkheim munkásságában, de nem volt specifikus tudásszociológiai elmélete – állapítja meg Némedi Dénes, hasonlóan vélekedett R. Boudon is. (Boudon 1992:560).

⁵¹ Raymond Boudon (1992). Az általa szerkesztett kötet román nyelvű változatát használom (Raymond Boudon 1998) – szerzőtársai: J. Baechler, F. Balle, P. Birnbaum, F. Chazel, M. Cherkaoui, M. Cusson, F. Friedberg, B. Valade.

lyozzák, mellőzve a mikroszkopikus közvetítéseket. 2.) Az akcionista, individualista, mikroszkopikus cselekvés elmélet perspektívájában írt munkák, amelyek a társadalmi szereplők elméletekbe és kijelentésekbe vetett hitének aggregált motívumait vizsgálják egy adott társadalmi kontextusban.

Az irányzatok kifejtése helyett végül is Boudon egy mikro-makro megközelítést választ, ezzel hangsúlyozva a kettő közötti átjárhatóság, pontosabban a kettő interaktív viszonyának fontosságát. (R. Boudon 1997:558-559).⁵²

1.) A makroszkopikus tudásszociológiában az emberi gondolkodást, az eszmék, elméletek tudásformáit illetően több irányzat létezik. Az egyik A. Comte a tudás három evolutív sémáját követi. Ennek nagy hatása volt, ugyanis hitet tett a modern kultúra egysége mellett, s a modernitás kultúrájának lényegét a tudományos gondolkodás és eszmék térnyerésében jelölte meg. Ez mai értelemben egy „internalista elmélet”, ugyanis a fejlődést az ember belső szellemi teljesítményeként fogja fel. Emellett létezik az úgynevezett „folytonosság és megszakíttottság elmélete”, amely a tudományos és a tudomány előtti gondolkodást választja el, illetve köti össze. Lévy-Bruhl⁵³ különbséget tett a primitív, prelogikus és a modern gondolkodás között. Ezzel szemben Durkheim⁵⁴ a tradicionális vallásos, mágiikus gondolkodás és a modern tudományos gondolkodás között folytonosságot tételezett.

P. Sorokin⁵⁵ a „mentalitás ciklikus” mozgására hívja fel a figyelmet. Szerinte vannak korszakok, amelyekben domináns a kísérletezés és a valóság megfigyelése, más korszakokban kitüntetett figyelmet kap a jó és az érzékfeletti eszméje, s végül, amikor mindkettő, az érzéki és az érzékfeletti kombinációja jellemzi egy korszak mentalitását. Például a művészettörténetben és az irodalomban tapasztalható az a fluktuáció, amelyet Sorokin feltételezett. Bizonyos korszakokban egyes stílusok a valóságra, mások ettől eltávolodva, a rejtettre, a valóság mögöttire teszik a hangsúlyt, megint más korszakban a valóság inspirálta benyomások és víziókat emelik ki. A művészeti iskolákat jelölő terminusokkal illusztrálja a jelenséget: realizmus, absztrakt festészet, hiperrealizmus, szupralrealizmus, expreszionizmus, leíró zene, tiszta zene, programatikus zene stb. Ugyanez megy végbe

⁵² A kötetben a tudásszociológiai részt „Megismerés” címmel R. Boudon írta. (Boudon 1998:555-600) A fejezet összeállításában kisebb módosításokkal, illetve táblázatszerkesztések kivételével R. Boudon osztályozási sémáját, példáit és szakirodalmi utalásait követem.

⁵³ Idézi: R. Boudon 1998:560. Lévy-Bruhl, L: (1922). *La mentalité primitive*. Paris. PUF. 1960.

⁵⁴ Idézi R. Boudon 1998:553. Durkheim, É, Mauss M: *Essai sur quelques formes primitives des classifications*. In: L'Année sociologique. 6 (1902). 1-72. Magyarul lásd: Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia*. Osiris. Budapest. 2000.

⁵⁵ Idézi R. Boudon 1998: 561. Sorokin, P: (1937-1941). *Social and cultural dynamics*. New York/Cincinnati. American Books. Co., vol. 4. Boston, Porter Sargent. 1970.

szerinte az erkölcs és jog területén is, ahol a pozitivista elméletekkel szemben állnak a természetjog és a kontraktualista elméletek. Noha Sorokin elméletét több vonatkozásban is vitatják, van benne egy igen lényeges meglátás. Bizonyos általános témákra – mint például a jó és az igazság kérdésére – adható válaszok az ember gondolkodástörténetében részlegesen és számban is végesek, ebből következik, hogy az emberi gondolkodás ciklikus jellegű. Lovejoy is alátámasztja Sorokin véleményét, amikor kijelenti, hogy az eszmék történetében napjainkban nem sok eredetiség, újdonság fedezhető fel.

A mentális jelenségek ciklikusságát Pareto⁵⁶ alapozta meg (1916), szerinte a kombinációs ösztönök korszakai váltakoznak az aggregátumok állandóságának korszakaival. Vagyis, egyes korszakok kedvezőek a mutációk és az újítások számára, mások pedig tökéletesítik, kiegészítik, megszervezik a létező tudásokat. Th. Kun a jelenséget úgy írta le, hogy az emberi gondolkodásban a forradalmi és normális tudomány korszakai váltakoznak. Pareto a gondolkodásnak ezt az ingadozását, amelyet az etika, esztétika, az ismeretelmélet területén mutatott ki, azzal indokolta, hogy a lehetőségek tárháza korlátolt és véges.

W. Stark⁵⁷ szerint a társadalmi reprezentációk Arisztotelésztől napjainkig, a filozófiában, a társadalomtudományokban, a politikai gyakorlatban az organikus és mechanikus modell között ingadoznak. Például Rousseau, Pareto, Simmel számára a társadalom többé-kevésbé mesterséges, amelyet az egyének akarataikon kívül és tudattalanul hoznak létre. Arisztotelész, A. Szent Tamás, Spencer, Durkheim elsődlegesnek a csoportot tartották, az egyént pedig a csoport derivátumának. Minthogy ez a két nézőpont kimeríti a lehetőségek területét és kiegészítő igazságokat tartalmaz, ami nehezen elgondolható egymásutániségükben, így hát bizonyos ingadozások vannak közöttük. A zavaros, válságos, anómikus időszakok kedveznek a társadalom mechanicista felfogásainak. Ez jellemzi az urbanizált civilizációk fejlődését: a személytelenség, az anonimitás kedvez a társadalom mechanicista felfogásának. Ugyanakkor a nemzetek közötti verseny, a külső veszély érzete feltámaszthatja a nemzeti érzést, a nacionalizmusokat, a nemzet és a kultúra közötti megszakíttottságot, diszkontinuitást, ami a társadalom organicista felfogásának kedvez.

A mentális élet ciklusait illetően a tudásszociológia a történetfilozófia örököse. Vico, Voltaire, Herder, Hegel bizonyos szabályszerűséget igyekezett kimutatni a gondolkodásban. Ez az aspektusa a tudásszociológiának éppen olyan izmos, mint a történetfilozófia, s itt nem az érvényességet kell

⁵⁶ Idézi R. Boudon 1998:573. Pareto, V.: *Traité de sociologie générale*. Genève/Paris. Droz. 1968.

⁵⁷ Stark, Werner (1958:3-46). Talán Stark tekinthető az utolsó mannheimi értelem-ben vett tudásszociológia művelőjének.

megkérdőjelezni, hanem azt kell hangsúlyozni, hogy lényege szerint interpretatív. Minthogy bizonyos mentális jelenségekről lehet ciklikus és evolucionista felfogásunk, például a materializmus Demokritosztól Marxig és tovább. Időközönként bizonyos eszmék újra megjelennek a történelem színpadán, különböző tartalmakkal, így tehát a történelmet lehet ciklikusnak is és célirányosnak is tekinteni. Ezzel magyarázható, hogy a tudásszociológia nem mentes bizonyos önkényességektől: a ciklikus és az evolucionista tézisek az eszmetörténet egyik-másik aspektusának kiválogatásából és az egyes hangsúlyok áthelyezéséből, illetve kiemeléséből származnak. Többé-kevésbé helyesnek is tekinthető ez az eljárás. Ugyanakkor többé-kevésbé összhangban van azzal a korrallal, amelyben megjelenik. Tehát nem állítható egyértelműen egyikről sem, hogy igaz vagy hamis.

A tudásszociológia eszmetörténeten alapuló interpretációjának szabadságát jól mutatják azok az esetek, amikor a szabályszerűségek, a megszakítások kérdése vetődik fel az intellektuális és általában a mentális életben. Például R. Nisbet⁵⁸ abból indul ki, hogy létezik egyes számban egy szociológiai tradíció, amit azzal lehet magyarázni, hogy az alapítóknak a közös nézőpontokat emeljük ki. Ugyanakkor különösebb nehézség nélkül ki lehet emelni a különbségeket is. Nisbet a nézőpontok egységére helyezi a hangsúlyt. Szerinte a szociológia klasszikusainak gondolkodásában közös vonás, hogy nem lelkesedtek a felvilágosodás filozófiájának eszméiért:

A felvilágosodás filozófiája:

A szociológia klasszikusai:

Szerződéselmélet, mesterséges.

A szerződés szerződés előtti alapjai (É. Durkheim).

A vallás illúzió.

A vallás a társadalom alkotó eleme (M. Weber, É. Durkheim, A. Tocqueville).

Az emberek közötti egyenlőség imperatív jellege.

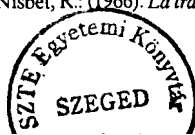
Egyenlőtlenség normális, funkcionális (M. Weber, É. Durkheim, H. Spencer).

Társadalom.

Közösség (F. Tönnies).

Ezen ellentétpárok kiemelésével Nisbet azt sugallja, hogyha megvizsgáljuk a szociológia eszmetörténetét, akkor abból az derül ki, hogy a szociológia lényegében a konzervatív, romantikus ideológia szcientista változata. Azonban nem mondhatjuk, hogy ez a tézis igaz vagy hamis. De nyomban hozzátehetjük, hogy ezzel ellentétben, ha a folytonosságot

⁵⁸Idézi R. Boudon 1998:563. Nisbet, R.: (1966). *La tradition sociologique*. Paris. PUF. 1984.



emeljük ki a felvilágosodás filozófiája és a szociológia alapítói között, hasonlóan meggyőző lehet:

A felvilágosodás filozófiája:

A szociológia klasszikusai:

A kultúrák fölötti emberi egyetemesség.

A tudomány a vallás és mágia talaján fejlődött ki (É. Durkheim).

Az emberi pszichikum egyetemessége, a kultúrák különbözősége ellenére.

Megértés – (M. Weber).

Pozitív elemzés.

A vallási jelenségek.
(M. Weber, V. Pareto, A. Tocqueville).

Mindkét példából az derül ki, hogy az eszmetörténeti anyagon építkező makroszkopikus tudásszociológia válasza az adott kérdésekre kötelezően interpretatív. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy ez a szabály nem általános. A számtalan polémia, ami a modernitás természetéről, valamint a posztmodern jelenségről folyik, jól mutatja, hogy ennek az eszmetörténetből kiinduló tudásszociológiának megvan a maga létjogosultsága.

Más megközelítések nemcsak az evolucionista vagy ciklikus vonulatát vizsgálják a mentális jelenségeknek, hanem a makroszkopikus jelenségek makrostrukturális okait is. A modern tudományok, a kapitalizmus, az individualizmus születése a tudásszociológia területei, amely arra törekedett, hogy kimutassa ezeknek a korszakváltó mutációknak az okait. A modern ideológiák – mint láttuk – kezdettől fogva kitérített területe volt a tudásszociológiának, sehol máshol, mint itt, ténylegesen eszmetörténeti anyagra kellett támaszkodni ahhoz, hogy a tudás átpolitizált modern jelenségét láthatóvá lehessen tenni. A lényeges hozzájárulást a tudás kontextusfüggőségének kimutatásában, az ideológiák elemzésében, a partikuláris ideológiák, az egyes eszmék elterjedése, a hitek és reprezentációk kialakulása és kölcsönhatása területein mutathatók ki a tudásszociológiai monografikus feldolgozásokban.

A másik jelentős területe a tudásszociológiának az ideológiák végének kutatása, ahol sok a spekuláció. Kétségtelen, hogy a 18. században megjelent totális ideológiák, eredeti formájukban, többé nem jelennek meg. De semmi garancia arra, hogy az emberiség történelmében ezek a totális ideológiák módosult formában a jövőben is ne jelenjenek meg. Mannheim, akit főleg a világnézetek érdekeltek, világosan látta, hogy a totális ideológia térnyeréséhez elégséges egy aktív kisebbség, amely meg van győződve, hogy az a társadalom, amelyben él, rossz, hogy az illető kisebbségnek legyen egy elméleten alapuló nemzetmentő programja, amelyet kétségbevonhatatlan igazságként fogad el, illetve hogy legyen befolyása bizony társadalmi rétegekben, és képes legyen kihasználni a válsághelyzeteket, hogy megragadhasa a hatalmat. Az ideológiák végének illúziója abból táplálkozik, hogy a jövő a jelen meg-

hosszabbodása. Ehhez társul a történelem vége⁵⁹.

Ami általában az ideológiákat illeti, – ellentétben a totális ideológiákkal, – azok szétszórtak, homályosak és részlegesek és a társadalmi élet állandó elemét képezik, ebben a minőségükben a tudásszociológia kiemelt tárgyai. Például az egyenlőség eszméje a demokratikus társadalom állandó követelménye. Tehát egy ideológiáról van szó, amely axiológiai értékeinek megvalósítása megkérdőjelezhetetlen, ami aztán gyakran a várt eredmény ellenkezőjét produkálja (lásd: az oktatásban).

A tudásszociológiát – miközben a hosszú távú mentális tendenciák kimutatására törekszik – három típusú hiberbola (túlzás) fenyegeti⁶⁰:

a.) Túlzott jelentőséget tulajdonít a strukturális tényezőknek, feltételezi hogy ezek a tényezők ugyanazt a hatást váltják ki mindenütt. Ma már világos például, hogy a Weber által feltételezett korreláció a modernizáció és a varázstanítás között megtévesztő volt. D. Bell⁶¹ a nyugati társadalmak modernitását nem a társadalom racionalizálásában látja, ellenkezőleg, egy kulturális ellentmondásos állapotban: vagyis míg a gazdasági szektorban uralkodó a racionalizáció, az összes többi szektort főleg az irracionalizmus uralja.

b.) A túlzás másik forrása, az egytényezős determinizmus a tudás jelenségek magyarázatában. Például a marxista tradícióban az osztályok struktúrája magyarázza a mentális jelenségeket. Itt azokról az elméletekről van szó, amelyek az esztétikai értékeket úgy állítják be, mint az osztályharc jelenségének hatását. Vagy: a szép percepciója csak az által az, amit az uralkodó osztály szépként ismer el. Itt látni kell, hogy Marx maga ebben a tekintetben nem volt marxista. Világosan kimondja, ha bizonyos mentális produktumoknak társadalmi eredetük van, nem jelenti azt, hogy később nem fejlődhetnek autonóm módon. Marx itt főleg a jogra, a tudományra és művészetre gondolt. Simmel mondja, hogy a tudatlant gyakran a sznobizmus teszi felismerhetővé: egy művészt aszerint ítél meg, hogy az divatos. Nem ez történik a szakember esetében, ítéleteinek alapja nem társadalmi, hanem objektív. Vagy ott van Weber protestans etikája és a kapitalizmus szelleme között tett korrelációja – ez csak egy az okok között. A másik oldalon miközben ironizálják az egytényezős neo-marxista és weberi magyarázatokat, ugyanakkor mindenféle mentális jelenséget az alapvető mítoszokból, az imaginárius struktúráiból vagy az ideológiákból vezetnek le.

⁵⁹ Újabb változatában (Fukuyama 1994).

⁶⁰ Minderről bővebben lásd: (Boudon, 1998:569-570).

⁶¹ Bell, Daniel: (1960). *The end of ideology*. Glencoe. Free Press. 1965. valamint *The cultural contradictions of capitalism*. New York. Basic Books. 1976. Magyarul lásd: *Kultúra*. Előszó. In: *A posztmodern* (szerk.: Pethő Bertalan). Gondolat. Budapest. 1992. p. 198-217. Lásd még: Bell, D.: *Első szerelem és kora bánat*. In: *Valóság*. 32.9/1989. p. 24-37.

c.) A harmadik túlzás a holista hiberbola, a kényelmes megbélyegzések reifikációja, vagyis amikor nem valóságos, névleges dolgokat valóságosnak tekintünk a történelmi és a szociológiai írásokban. Például a modernitást és a posztmodernitást úgy állítjuk be, mintha azok léte biztosított lenne, és amelyek összetevői könnyen meghatározhatók lennének. A mindennapi gondolkodásban gyakori ez.

2.) Mannheim jelentőségét Boudon abban a programban látja, amelyben kijelöli a tudásszociológia feladatát: válaszoljon azokra a körülírható kérdésekre, amelyek bizonyos modellek segítségével társítják a makroszkopikus dimenziókat a mikroszkopikus dimenziókkal, és ne foglalkozzon az emberiség mentális fejlődésének ciklikus és egyenes vonalú erőtényezőivel (Boudon 1997: 571). Mannheim ténylegesen is a weberi programot követi és viszi tovább a tudásszociológia területén. Vagyis ahhoz, hogy megmagyarázzunk egy hitet, bármennyire is különös az, ahhoz azt megérthetőnek kell tartanunk, meg kell találni azt az értelmét, amelyet neki a társadalmi szereplő tulajdonít. Röviden: meg kell találni azokat a motívumokat (indokokat), amelyek miatt a társadalmi szereplő hisz abban, amiben hisz, más szóval ami indokolja hitét. A neokantiánus tradíció szellemében – Mannheim szerint is – a valóságos nem látható, csak a gondolkodás közvetítésével. Ahhoz, hogy a valóságot másként gondolják el, ahhoz nem elég, hogy azt a valóságot megváltoztassák, ahhoz az szükséges, hogy a gondolkodás eszközeit, amelyek lehetővé teszik ennek a változásnak a kifejezését, javasolják és kikényszerítsék. Például addig, amíg az agrárkapitalizmus kifejezés nem volt használatos, hanem azok az elméletek voltak érvényben, amelyek szerint az ipari világhoz hasonlóan működik az agrárvilág is, a földtulajdonos nem mond le a hagyományos felfogásról, vagyis, hogy a város és a falu, az ipar és a mezőgazdaság két különböző világ, egyik a jövőre, a másik a múltra orientált. Ez a példa arra utal, hogy a tudásszociológia ott hatékony, ahol a körülírható jelenségek magyarázatára nyílik lehetőség. Ugyanakkor jól mutatja, hogy miként lehet kollektív jelenségeket individuális okokból kiindulva magyarázni. A kollektív jelenségeket, pedig aggregált hatás eredményeként kezelni. A módszer lényeges eleme a hamis tudat elemének kiemelése. Például, a középkorban a kamatos kölcsön személyes kapcsolaton alapult – rossz és erkölcstelen, az újkorban személytelen ez a kölcsönforma – jó és erkölcsös. Mindkét esetben a társadalmi szereplőnek megvannak az indokai arra nézve, hogy rossznak vagy jónak tekintsék ezt a kölcsönformát. A példa arra utal, hogy a tudásszociológia akkor sikeres, ha rejtélyes, bizarr mentális jelenségek magyarázatára vállalkozik.

Mannheim tudásszociológiáját a német emigráns W. Stark⁴² fejlesztette to-

⁴² Az ideológiák helyett ő is úgy látja, hogy az organikus és mechanikus modellek között ingadozás tapasztalható Arisztotelészről napjainkig az eszmék történetében (Stark 1958:152-161).

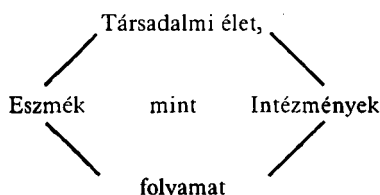
vább. Eltávolodik a központi ideológiafogalomtól. A tudásszociológia feladata, szerinte, nem az eltorzult társadalmi gondolatok és gondolkodás rögzítése és leleplezése, hanem magának a tudás alapjának módszeres vizsgálata. Stark központi problémája az igazság és nem a tévedés. A gondolatok és a társadalmi struktúra közötti összefüggésekről adott magyarázatai közelebb állnak Schelerhez, mint Mannheimhoz. Az kétségtelen, hogy a tudásszociológia figyelmé kizárólag az ideákra, az eszmékre, az elméleti gondolatokra irányult, így nem véletlen, hogy – főleg Mannheim esetében – az eszmetörténetnek kitüntetett szerepe volt. Az új tudásszociológiában, amely Berger–Luckmann⁶⁹ nevéhez kapcsolódik, az eszmetörténet háttérbe szorul. Kizárják a tudásszociológiából az ismeretelméleti és metodológiai kérdéseket, s ezzel a kizárással elhatárolják magukat a két alapító tudásszociológiájától (Scheler, Mannheim) és minden későbbi neopozitivistá vállalkozástól. Ebből következik, hogy a tudásszociológiát empirikus szinten újra meg kell határozni, mint olyan elméletet, amely a szociológia empirikus tárgyára irányul. Ezen a szinten, mint láttuk, a klasszikusoknál a tudásszociológia szellemtörténetnek tartotta magát. Náluk az eszmék problémaköre, beleértve az ideológiák sajátos esetét is, a tudásszociológián belül csak része egy nagyobb kérdésnek, mégpedig központi része: mert nem létezik az általános történelem húsától és vértől leválasztott eszmetörténet. A szellemtörténet, illetve az eszmetörténet többé már nem tarthat igényt arra, hogy továbbra is központi szerepet vállaljon, vagyis alapja legyen az új tudásszociológiának, mivel az elméleti gondolatok, eszmék, világnézetek nem annyira fontosak a társadalomban. Noha, eszmék nélkül nincs társadalom, Berger–Luckmann az eszméket a társadalom kis, elhanyagolható szegmensének tartja. Ehhez képest mindannak, amit a tudásnak tekintenek, a társadalomban sokkalta tágabb a tere. Bármely társadalomban az emberek csak korlátozott köre hivatott az elméleti tevékenységre, az eszmékkel való üzletelésre, világnézetek gyártására. Pontosabban: kevesen foglalkoznak a világ elméleti elemzésével, de mindannyian valamilyen világban élünk, s a társadalomban így vagy úgy mindenki részesül a tudásból. Így tehát a tudásszociológia központjában nem az eszméknek, hanem a köznapi tudásnak kell állnia, mert ez adja meg a jelentés és értelemstruktúrákat, amelyek nélkül emberi társadalom nem létezhet. Ezért az új tudásszociológia tárgya a valóság társadalmi felépítése. Nem tekinthet ugyan el a valóság elméleti, eszmei artikulációjának elemzésétől, de nem ez a legfontosabb. Feltételezésük szerint a társadalom helyes megértéséhez meg kell vizsgálni azt a módot, ahogyan maga a társadalom ezt a valóságot megteremti – ez is feladata a tudásszociológiának. Kétségtelen, nem kis feladat.

⁶⁹ Noha, mint már említettük, a valóság társadalmi konstrukciójának az eszmék is részei, s nem gondoljuk, hogy az eszmék kizárólagos termelői csak az eszmékkel üzérkedők volnának. (Berger–Luckmann 1998:11-35)

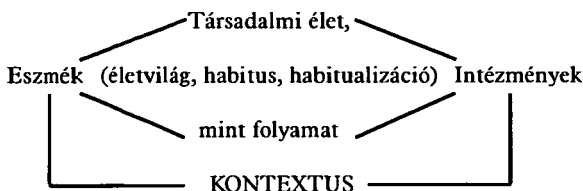
AZ ÉLETVILÁG, HABITUS, HABITUALIZÁCIÓ – AZ ESZMÉK, A GONDOLKODÁS KONTEXTUALITÁSA

Az alábbiakat összegzésnek szánjuk. Feltételezzük, hogy az eszmék története nemcsak azokat az eszméket tartalmazza, amelyek időben és térben, a mutációs és szelekciós folyamatokban fennmaradtak, hanem azokat is, amelyek kihullottak. Scheler metaforájával szólva a társadalmi kontextus úgy működik, mint egy zsilibrendszer, a körülmények függvényében egyes eszmék számára megnyílik, mások számára pedig bezárul. Tehát azt mondhatjuk, hogy az eszmék helyzetfüggőek, kontextusfüggőek, s mint ilyenek, a mindenkori társadalmi folyamatok által és abból tudatosan vagy tudattalanul megkonstruáltak.

Az eszmetörténetnek a tudásszociológiában elfoglalt helyét illetően szem előtt kell tartani ezt a tényösszefüggést, függetlenül attól, hogy ezek az eszmék hamisak vagy igazak. W. Stark sémája az eszmék társadalmi térben elfoglalt helyét jelöli ki. (W. Stark 1958. 244).



S ezt kibővítjük az életvilág, habitus és habitualizáció, egyszóval a kultúra komplexumával, amely a társadalmi folyamatban jön létre. S a társadalmi folyamatnak ezek az objektivációi az eszmékben és az intézményekben öltnek tartalmat, illetve formát, amelyek egészében a társadalmi élet mint folyamatában létrejövő kultúra összetett plurális kontextusát alkotják.



Az általam kibővített, átszerkesztett séma mutatja: a társadalmi élet egyik oldalán vannak az intézmények, amelyek összehasonlító állandóságot mutatnak, a másik oldalon az eszmék, amelyek szintén összehasonlíthatóak, szinkronikus és diakronikus perspektívában vizsgálhatóak. A tár-

sadalmi élet mint folyamat meghatározható irányt követ, benne bizonyos vezérlő értékek, normák mutathatók ki, amelyek befolyásolják, alakítják az egyének közötti játékteret, az interaktív viszonyokat és annak szabálykövető normáit, az életvilágokat, habitusokat, habitualizációt, vagyis öszszeszővik a plurális kultúraalkotás folyamatát. A kultúrát átszővik az eszmék/intézmények, és a kultúra is átszővi a társadalmi élet folyamatában létrejövő eszméket/intézményeket, vagyis a létrejött kontextusok újabb kontextusokat hoznak létre. Más szóval: a társadalmi élet – miközben stabilizálja a kontextusokat egyben – dekontextualizál is, s az újabb és újabb kihívásokhoz igazítja, s ez által újabb kontextusokat alakít ki. Tehát egyszerre van jelen benne a kontinuitás és a diszkontinuitás.

Eszmetörténeti/tudásszociológiai perspektívában a társadalom sem nem szubjektív, sem nem objektív. Mindkét értelemben – tehát mint mentális belső, és mint azon kívüli külső világ – korrelálva határozhatók meg. Ebből adódik – mint azt Mannheim is bizonyította –, hogy két különböző eljárás kapcsolódik össze a tudásszociológiában az eszmék értelmezésében, amelyek egymást feltételezik. W. Stark latin terminusokkal jelöli ezeket: az első, az „ab intra”, a belső, nevezzük immanensnek: az „ab extra”, a külső pedig a kontextualista megközelítés.

„Ab intra”: amelyben az adott szellemi terméket úgy kezelik, mintha annak jelentősége abban a formában és tartalomban rejlene, amelyet önmaga hordoz. A tiszta eszmetörténet immanencia-koherencia eljárási módja ez.

„Ab extra”: amikor egy eszmekezletet önmagán kívüli kontextusba helyeznek, s ez által oly módon teszik viszonylagossá az eszmét, hogy a kontextus meghatározó ereje mutatható ki az eszmében. Ezt szokták még Mannheim-paradoxonnak is nevezni.

W. Stark a két értelmezési sémát, vagyis az eszmetörténetit és a tudásszociológiai az eszmék egymást feltételező és exkluzív interpretációs útjainak tekinti. Bármilyen belső interpretációt körülvesz nagy számú, implicite elfogadott és megvizsgálatlan külső elem. És bármilyen külső interpretáció előfeltételezi a szerző belső, immanens-koherens eszmerendszerének megismerését. Bármely értelmezésnek a belső, immanens és a külső, kontextuális módszereit kell kombinálnia. Azonban minden kontextualista értelmezés problematikus. Ugyanakkor pszichológiai okai vannak annak, hogy a külső, kontextualizáló értelmező módszerek az eszmetörténetben keveset fejlődtek. Van egy tudatalatti félelem a kulturális jelenségek értelmezésével kapcsolatosan, amely szerint az mindenképpen leértékelné, lealacsonyítaná a kulturális jelenséget – epifenoménné fokozná le azokat. Ezt a dilemmát hivatott feloldani az eszmék tudásszociológiai interpretációja. (W. Stark 1958:213-216.)

Más szóval, akárcsak Mannheimnál, a tudásszociológiai kontextualizáló szint (az „ab extra”), nem érhető el az eszmetörténeti („ab intra”) szint megvalósítása nélkül, ugyanakkor az eszmetörténeti szint („ab intra”) sem áll meg önmagában a tudásszociológiai („ab extra”) szint nélkül. A kettő dialektikus

kölcsönhatásban van, vagyis a mikro- és makroszintek, a rész és egész, egyedi és általános interaktív viszonyáról van szó, illetve holisztikus szemléleti beállítódásról. Pontosabban: a hermeneutika alapszabályáról (Hekman 1986:67).

Az eszmetörténeti alapokon szerkesztett tudásszociológia létjogosultságát illetően a kérdés az, hogy fenntartható-e az eszmetörténetnek az a helye, amelyet Mannheim jelölt ki számára, vagy pedig a tudás köznapi jelentés- és értelemstruktúráira kell összpontosítania a figyelmét. Mi úgy gondoljuk, hogy a mannheimi alapelgondolás továbbra is fenntartható. A fentebb vázoltakkal ezt próbáltuk alátámasztani. Vagyis, az eszmetörténeti anyag továbbra is a tudásszociológiába integrálható, sőt az elszemélytelenedés körülményei között sem veszítette érvényét Pascal mondása: ami a Pireneusok egyik oldalán igazság, a másik oldalán hazugság.

Azonban az eszmetörténetre építkező tudásszociológiának, amely a hermeneutikai kör vonatkozáskeretei között értelmezi tárgyát – ami nem szűkíthető le csupán a múlt írásos dokumentumaira⁴⁴ –, számolnia kell a társadalmi szereplők egyének és csoportok tudáskészletét megalapozó, formáló, vezérlő pszichológiai és szociológiai relatív állandókkal, amelyeket az életvilág és a habitus, habitualizáció, más szóval a kultúra-összetett plurális kontextusa – kissé bonyolult – fogalmában fejezünk ki. Mindegyik relatív állandó valamilyen szinten a strukturális (társadalmi-kulturális) összetett plurális kontextust árnyalja, és teszi érthetőbbé a társadalmi élet, mint folyamatban termelődő eszmék és intézmények egymásra rétegződését, hálózatszerű összeszövődését, kölcsönhatásait, mint ahogy azt a fentebbi kibővített sémában is megjelenítettük. A kultúra-összetett plurális kontextusa, amelybe integráltuk az életvilág, habitus, habitualizáció társadalmi életben létrejövő folyamatait, kétségtelenül tágabb, átfogóbb jelentéssel bír, mint Schütz életvilág, Bourdieu habitus, Berger–Luckmann habitualizáció fogalmai. Ugyanakkor szorosabban kötődik Schütz életvilág fogalmához, amelynek megfelelője a viszonylagos természetes világszemlélet scheleri fogalma (1926). A kultúra-összetett plurális kontextusának feltételezése azt a belátást próbálja körülírni, miszerint, a kontextus – eszmék-intézmények, amelybe beleágyazódnak az életvilágok, habitusok, habitualizációk, illetve mindezek visszahatnak és formálják az eszméket-intézményeket – többszörösen összetett kulturális képződmény, amely nem csupán irányítja, szabályozza a társadalmi cselekvők viselkedését, gondolkodását, hanem belső érzelmi világukra is hatással van. Más szóval az affektív-kognitív beállítódá-

⁴⁴ Az eszmetörténetre alapozott tudásszociológia iránti egyik bizalmatlanság a tárgy dokumentum, szöveg jellegéből adódik, hogy az csak a múltra vonatkozik. Noha, a jelenünk mindennapi eszmekészletét feltáró szóbeli és írásos adatformák (interjúk, sőt kérdőíves adatfelvételek) tárgyát képezik nemcsak az eszmetörténetnek, hanem implicite a tudásszociológiának is. Megfontolásra érdemes a posztmodern hermeneutikai belátása, amely a társadalmi cselekvést, viselkedést is szövegnek tekinti.

sok, s ezek tárgyiasult formái is az adott kultúra mintázatába ágyazottak, ami nem zárja ki az antropológiai állandók létezésének elismerését, csupán relativizálja, árnyalja a bizonyos univerzalizmusok nem vitatott, létező voltát. Nos, ebben a perspektívában tekintsük át Schütz, Bourdieu, Berger–Luckman szabálykövetés mintázatára utaló fogalomhálózatát!

A. Schütz⁶⁵ a mindennapi világ életrajzi helyzetét írta le az életvilág fogalmával, azt a relevanciastruktúrát, amelyet az egyén szintjén a szocializáció eredményez. Minthogy az eszmetörténetet integráló, abból építkező tudásszociológiának a eszmék értelmezésével párhuzamosan vizsgálnia kell kognitív álláspontok motivációját, amit a múltbeli és jelenbeli szövegek történet-szociológiai perspektívába helyezésével ér el, nem kerülheti meg, hogy magát a megfigyelőt is megfigyelje. Ezért az életvilág fogalma láthatóbbá teszi az eszméket alkotók és hordozók, egyének és csoportok nem reflexív meghatározottságait. Azt az interszubjektív világot, amelynek alapstruktúrája közös valamennyiünk számára. Az életvilág a mindennapi valóság – állapítja meg Schütz –, amely a természetet, a társadalmat, a kultúrvilágot foglalja magába. Vagyis bele születünk egy kulturális mintába, amelynek értelemlétegei kultúrobjektumokként adóttak, úgymint gesztusok, közlések, eszmék, szövegek, intézmények, szimbólumok, élmények. Az életvilág tehát olyan valóság, amely alakítja, formálja, módosítja cselekedeteinket, s amelyet cselekvéseinkkel módosíthatunk. Ezért életvilágomat meg kell értenem, ez irányban tett minden lépés korábbi tapasztalatokon alapul, ezek csak részben az én tapasztalataim, elsősorban szüleim és tanítóim tapasztalatai. Mindezek egységgé állnak össze tudáskészlet formájában, amely vonatkoztatási sémául szolgál világmagyarázatomban. Ez a recept, értelmezési séma egyúttal cselekvési előírás is. Így kapott tudáskészletünk térben és időben is strukturált. Ebből következően a társadalmi világ, a tudáskészletünk közös produktum, elődeink, kortársaink és utódaink egymáshoz illeszkedő tapasztalatán épül fel. Ennek legfontosabb összetevői a nézőpontok kölcsönössége, a tudás társadalmi eredete, a tudás társadalmi eloszlása. A tudásátadás a nyelv szókincsével történik, recepteket, tipizációkat foglal magába. Azonban a használatos tudás egyénenként különböző, a különbség nemcsak abban van, hogy mit tudunk, hanem abban, ahogy tudjuk ugyanazokat a tényeket. Ez pedig annak függvénye, hogy hol helyezkedünk el a társadalomban. Mindebből következik, hogy az eszmék esetében sem mellőzhetjük a szubjektív jelentésszerkezetet, vagyis az eszméket hordozók és alkotók jelentésadásait, ugyanakkor ezeket a szubjektív jelentéseket objektívan kell kezelni, mégpedig a szociológusnak kell lefordítania saját tudáskészletének nyelvére. Vagyis az eszmék tudásszociológiai konstrukciónak is szem előtt kell tartania azt, amit Schütz eljárásbeli követelményként fogalmazott meg. Vagyis:

⁶⁵ A köznapi észjárás gondolat tárgy-konstrukciója vonatkozik az eszmékkel dolgozó szociológiára is (A. Schutz 1984:182-205).

- a.) a logikai konzisztenciát és koherenciát, a megalkotott rendszer világosságával és tisztaságával az objektív érvényességet szavatolja,
 b.) a szubjektív értelmezésre törekvést, vagyis a kutató modelljét vissza lehessen vezetni a vizsgált egyén tudatában lévő értelemre,
 c.) a megfelelés követelménye, a kutató konstrukciójának összhangban kell állnia a társadalmi valóság köznapi tapasztalatából fakadó kognitív konstrukciókkal. (A. Schütz 1984:223-224.)

Az életvilág fogalma interaktív helyzet(ek) kéznél lévő tudáskészletét írja le, ez a tudáskészlet a szereplők számára jelentéssel bír, kulturálisan megteremtett mintákkal, értelmezésekkel, amelyeket az egyén saját eligazodására, életvitelének szabályozására használ a mindennapi életben. Pontosabban, az életvilág mint kultúra világa Schütznel redukált világ, a interszubjektív szférára, az emberi tudat „én” és „másik” felismerésére korlátozta. (Lásd: Weber szubjektíve jelentős tevékenységgel kapcsolatos elméletét.) A természetes beállítódás, az életvilág lényegében a husserli pszichológiához való visszatérés, az én-tapasztalat és a mi-tapasztalat színtere. Ebben a megközelítésben az életvilág által átfogott tér, az „én” – „te” interaktív viszonyának tere. Nem írja le a kultúra-összetett plurális kontextusát, a belső világon kívül eső világban létező, működő folyamatstruktúrákat, amelyek az interszubjektív kapcsolathálózatok funkcionálását alakítják, befolyásolják, szabálykövetésre kényszerítik. A kulturális szabálykövetés interiorizált belátása ez, de nem szól azokról a külső folyamatokról, amelyek a szabályok mintázatait mintegy kikényszerítik.

Az életvilág fogalmát egészíti ki, illetve árnyalja P. Bourdieu⁶⁶ habitus fogalma, amelyet egy célcsoportra (művészet világára) vonatkoztat. A habitus lényege: „a bensővé tett mintázatok rendszere, amely mintázatok lehetővé teszi egy kultúra valamennyi tipikus gondolatának, észleletének és cselekvésének az előállítását, ugyanakkor csak ezeket.” (Wessely 1986:35.) Alapvetően, tehát, a habitus meghatározása arra utal, hogy az a kultúra egy szegmensére utal, annak fogalomkörébe vonható, tehát nem fogja át a kultúra-összetett plurális kontextusát. A habitus, tehát, Bourdieu feltételezésében, a történelem terméke, ugyanis a habitus termeli ki az egyéni és társadalmi gyakorlatot, magát a történelmet, a történelem által létrehozott sémák szerint. A habitus biztosítja a múlt tapasztalatainak aktív jelenlétét, a konformitások időbeli állandóságát. Itt, akárcsak Schutz életvilág fogalma esetében, a habitus fogalommal Bourdieu az irányítottság interiorizált, nem reflexív meghatáro-

⁶⁶ Bourdieu, P.: *La sence pratique*. Paris. 1980:100-102. A Bourdieu habitus fogalmának kialakításában döntő szerepe Panofsky *Gótikus építészet és skolasztika* (1951) című tanulmányának világnézet-értelmezése, a kötetet Bourdieu fordította francia nyelvre és írt hozzá előszót, amelyben „strukturalista” perspektívában fejti ki a kulturális megnyilvánulások világnézeti értelmezését. (Wessely 1986:33-35.) A habitus fogalom tömör összefoglalása miatt is, Bourdieu egy későbbi munkáját használtuk. (Bourdieu 1980:100-102)

zottságára teszi a hangsúlyt. Más szóval: a habitus fogalom a szokásnormák, az értékek és elvek komponenseinek együttműködését hangsúlyozza a magatartásirányítási – kulturálisan-társadalmilag vezérelt – mechanizmusában. A habitus közvetít a társadalmi struktúrák és az egyéni cselekvések között, vagyis szabálykövetési mintákat ír elő, mint a kultúra általában. A habitus anticipációi a múlt tapasztalatain alapulnak, és átviszik a régi ítéleteket az új tapasztalatokra. Tradíció és az innováció között közvetít, biztosítja a kettő között a folytonosságot. A habitus, tehát, a szituációk egy relatív konstans univerzumát jelenti. Az egyén habitusa csak egy változata a korszak és a csoport habitusának, az egyéni habitusok közötti különbség a társadalmi röppályák, szerepek egyediségében rejlenek. A habitus strukturálja az új tapasztalatokat az előző tapasztalatokon keresztül, s így egy sajátos integrációt valósít meg.

A habitus Bourdieu értelmezésében nem általános ontológiai keret, mint Schütznel az életvilág, hanem ezzel egy csoport, a kultúra-művészet alkotók magatartásirányításának működését kívánta feltárni. A kérdés az, hogy ki lehet-e ragadni egy célcsoportot egy térben és időben jól körülhatárolható kultúra-összetett plurális kontextusából, abból az idő-térből, amely a többség kultúrája, s mindenki számára közös, vagy mindenki részéről elvárt magatartást feltételez. Lehetnek sajátos, partikuláris életviteliek, életakarások egyazon életvilágon belül, de ez nem jelenti azt, hogy azok nem részei az adott tágabb kultúra-összetett kontextusának. Bourdieu elitista beállítódása lényegében és sűrített formában ugyanazt vonja be a habitus jelentéseibe, mint amit Schütz az életvilág identifikációjában részleteiben átfogóbban sorol fel.

Azonban a társadalmi élet mint folyamat dimenziójában az életvilág, habitus, mint történelmi kulturális mátrixokat a habitualizáció, az intézményszerűsítés fogalmával kell kiegészítenünk, ugyanis ez mintegy keretét adja a szociális valóság intézményi és mentális felépítési módjának, a kontextusok megformálásának és változásának. A habitualizáció arra a pszichológiai tényezőre hívja fel a figyelmet, amely felszabadítja az embert a döntés terhe alól, gondoskodik a tehermentesítésről. Energiákat szabadít fel azokra az alkalmakra, amelyekben a döntések kikerülhetetlenek. Más szóval: a habitualizált cselekvés háttéré előtt megnyílik az ötletek és újítások előtere. Minden intézményszerűsítést habitualizált folyamatok előznek meg, ezek még Robison esetében is érvényesek, mert cselekedeteit a megelőző időszakban nyert tapasztalatok és intézmények kognitív mintája szerint fogja habitualizálni. Minden olyan alkalommal intézmény születik, amikor a cselekvők típusai habitualizált cselekvéseket kölcsönösen tipizálnak. Az intézmények feltételezik a történetiséget és a társadalmi ellenőrzést. A viselkedések kölcsönös tipizációja a közös történelem során alakul ki. Az intézményt, az eszmét nem lehet megérteni az őt létrehozó történelmi folyamat nélkül. Az intézmé-

⁶⁷ Bővebben lásd: L. Berger–Luckmann 1998:80-99)

nyek, eszmék, létük egyszerű tényével, ellenőrzés alatt tartják az emberi cselekvési, viselkedési mintákat; gondolkodási stílusokat alkotnak, amelyek a cselekvést és gondolkodást irányítják. Tehát, itt a kultúra intézményi objektivációjáról van szó, vagyis a kultúra egy, a viselkedés, cselekvés és magatartás szabályozó kereteinek létrejövési folyamatáról. Ami nem mond ellent a fentebbi állításunknak, hogy mindhárom fogalom a kultúra-társadalom kontextualitását hivatott különböző nézőpontokból alátámasztani, árnyalni. Mindezt leszűkített értelemben feltételezik.

Az elmondottakból következik, hogy az életvilág, habitus, habitualizáció fogalmak a tudásszerzés kulturális-társadalmi kontextuális folyamatait árnyalják és teszik láthatóvá. Együttesen belőlük megalkotható – tehát, némi óvatossággal – a kultúra-összetett plurális kontextusának egy, lehetséges fogalmi hálója, amely a szabályvezérelt, mintakövető cselekvés belső és külső, valamint szegmens keretfeltételeinek bonyolultságára figyelmeztet. Ugyanakkor ezzel nem azt állítjuk, hogy minden cselekvés, gondolkodás situációfüggő, helyzetfüggő. Hogy az egyéni autonóm cselekvés, kreativitás nem létezik. Csupán azt állítjuk, hogy a szabályvezéreltség kulturális aspektusai bonyolultan összetettek, sokszínűek, többszintűek, plurálisak, amelyek egyszerre több oldalról, több szinten is hatnak, illetve nyomás alatt tartják, illetve mintázatukkal befolyásolják a társadalmi cselekvők gondolkodását, érzelmeit, viselkedését. Belátjuk azt is, hogy az újítások – egyéni és csoportosak – nyomán a létező kontextusok fellazulnak, új kontextusok lehetőségei állnak elő, illetve formálódnak ki. Ez láthatóan egy dinamikus és dialektikus és plurális folyamat. Ugyanakkor a kontextusok determinálóak is, az eszmetörténetben/tudásszociológiában fontos látni, hogy bizonyos nyomásgyakorló korlátokkal mindig kell számolni, amelyek a szerzót és a művét, s a kutatót befolyásolják, vagy behatárolják lehetőségeit. Mindezek éppen a tágabb (világnézeti, belső, külső-intézményi, szegmens) értelemben felfogott kultúra plurális kontextusaiból fakadnak. Ilyen például a stilisztikai konvenciók, a közbeszéd éppen divatos tartalmai, az intézmények, melyeken belül, vagy melyekkel szemben megfogalmazódik a szöveg, a műfajhatárok, a politikai pozíciók, a történelmi situációk stb. Mindezen túlmenően azonban tény, s a tudásszociológia alapítóinak egyik legjelentősebb módszertani belátása annak megmagyarázása, hogy miért van az, hogy az egyén vagy az egyének csoportjai elkötelezik magukat egy eszme mellett, amely objektíve nem megalapozott. Ekkor rá kell mutatni, hogy az illető eszmének jelentése van a befogadók számára, ezért fogadják el. Noha nincsenek teljesen tudatában a befogadás motívumainak, s ha igen, akkor sem racionális érvekkel támasztják azokat alá.

HIVATKOZÁSOK

- Stern, Laurent 1985. *Hermeneutics and Intellectual History*. In: *Journal of the History of Ideas*. (46:2)
- Berger L., Peter-Luckmann, Thomas (1998). *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés.* (Ford. Tomka Miklós). Budapest. Józsvöveg.
- Nietzsche, Fridrich 1996. *Adalék a morál geneológiájához*. Budapest. Holnap.
- Athenaeum-tár* 1998. Veszprém. Pannon Panteon.
- Papp Zsolt 1980. *A valóság filozófiájától a „konszenzus” filozófiájáig*. Budapest. Kossuth.
- Papp Zsolt 1981. *Hétköznapok és filozófiák*. Budapest. Kossuth.
- Tudásszociológia*. In: *Janus*. 1. 3. 1986. ősz.
- Pászka Imre 1999. *A román hivatáselit*. Budapest. Osiris.
- Scheler, Max 1960. *Problem einer Soziologie des Wissen*. In: Scheler, Max 1960. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern und München. Francke Verlag.
- Scheler, Max 1980. *Problems of a sociology of knowledge*. London, Boston and Henley. Routledge Co. Kegan. (Trans. Manfred S. Frings).
- Jerusalem, Wilhelm 1909. *Soziologie des Erkenntnis*. h.n.
- Mannheim Károly 1994. *A konzervatívizmus. Tanulmány a tudás szociológiájáról*. Budapest. Cserépfalvi.
- Mannheim Károly 2000. *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest. Osiris.
- Mannheim Károly 1996. *Ideológia és utópia*. Budapest. Atlantisz.
- Lovejoy, O. Arthur 1964. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Ideas*. Harvard University Press.
- Lovejoy, O. Arthur 1997. *Marele lant al fiintei*. Bucuresti. Humanitas.
- Pocock, J. G. A 1972. *Problem int he History of Ideas*. In: *Politics, Language and Time*. London.
- Skinner, Quentin 1969. *Maning and Understanding int he History of Ideas*. In: *History of Theory*. (8). 3-35.
- Bouwsma, William, 1981. *Intellectual History int he 1980s*. In: *Journal of Interdisciplinary History*. (XII:2). 279-291.
- Huoranszki Ferenc 1994. *Nyelvfilozófia és eszmetörténetírás*. ELTE.BTK. Előadás.
- Bevir, Mark 1997. *Mind and method int he History of Ideas*. In: *History Co Theory*. (36:2). 167-190.
- Stanley, Aronowitz 2000. *A critique of Methodological Reason*. In: *Sociological Quarterly*. (41:4) 699-720.
- Boudon, Raymond 186. *L'idéologie, ou l'origine des idées recues*. Paris. Fayars.
- Austin John, L., 1990. *Tetten ért szavak*. Budapest. Akadémiai Kiadó.
- Reboul, Anne-Moescher, Jaques 2005. *A társalgás cselei. Bevezetés a pragmatikába*. Budapest. Osiris.
- Habermas, Jürgen 1979. *Comunication and the evolution of language*. Boston.
- Bourdieu, Pierre 1982. *Ce que parler veut dire*. Paris. Fayard.
- Pléh Csaba 1990. *A szaván fogott szó*. In: *Austin. Tetten ért szavak*. Budapest.

Akadémiai Kiadó.

- Kiss Endre 1994. *A tudásszociológia régi új klasszikusa*. In: Manheim K., A konzervativizmus. Budapest. Cserépfalvi. 242-254.
- Bretano, Fr 1926. *Die vier Phasen der Philosophie*. Leipzig.
- Wessely Anna 1986. *A tudásszociológia mint interpretációelmélet*. A tudásszociológia mannheimi programja. In: Janus (I.3.) 11-35.
- Panofsky, Erwin 1976. *Az emberi arányok stílustörténete*. Budapest. Magvető.
- Koselleck, Reinhart 1997. *Az aszimmetrikus ellenszolgalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest. Józsefvég.
- Krippendorff, Klaus 1995. *A tartalomlemzés módszertanának alapjai*. Budapest. Balassi Kiadó.
- Iser, Wolfgang 2004. *Az értelmezés világa*. Budapest. Gondolat Kiadó – ELTE Összehasonlító Irodalomtudományi Tanszék.
- Gadamer, G. Hans 1984. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlat*. Budapest. Gondolat.
- Ricoeur, Paul 1971. *Du conflict a la convergence des méthodes en exegese biblique*. In: Roland Barthes (Red.), Exegese et hermeneutique. Paris.
- Némedi Dénes 1996. *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest. Áron Kiadó.
- Boudon, Raymond 1992. (Red.). *Traité de Sociologie*. Paris. Presses Universitaires des France. 1998. *Tratat de sociologie*. Bucuresti. Humanitas.
- Stark, Werner 1958. *The Sociology of Knowledge. An Essay in aid of a deeper understanding of the History of Ideas*. London. Routledge Keagan Paul.
- Nisbet, Robert 1986. *La tradition sociologique*. Paris. PUF.
- Fukuyama, Francis 1994. *A történelem vége és az utolsó ember. Bizalom*. Budapest. Európa Könyvkiadó.
- Bell, Daniel 1965. *The end of ideology*. Glencoe. Free Press. 1976. *The cultural contradictions of capitalism*. New York. Basic Books. 1992. *Kultúra*.
- Előszó In: A posztmodern (szerk: Pethő Bertalan). Budapest, Gondolat Kiadó. 1989. *Első szerelem és kora bánat*. In: Valóság. (32:9). 24-37.
- Schütz, Alfred 1984. *A köznapi észjárás gondolat tárgy – konstrukció*. In: Felmennológia a társadalomtudományokban. (Válogatta Hernádi Miklós). Budapest. Gondolat Kiadó.
- Bourdieu, Pierre 1980. *La sence pratique*. Paris.
- Kelley, R. Donald 2004. www.mancs.hu/0408interju2.htm. Magyar Narancs online kiadása.
- Karácsony András 1995. *Bevezetés a tudásszociológiába*. Budapest. Osiris.
- Strauss, Anselm 1959. *Mirror and Masks*. h.n.
- Strauss, Anselm 1995. *Identity, History, Biography...* In: *Social Psychology Quarterly*. (58). 4-12.
- Herkman, J., Susan 1986. *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*. Cambridge. Polity Press.
- Mannheim – Tanulmányok* 2003. *Írások Mannheim Károlytól és Mannheim Károlyról*. (Szerk.: Karádi Éva) Budapest. Napvilág Kiadó.

ÁZSIAISÁG, FÉLÁZSIAISÁG

*In memoriam Tőkei Ferenc**

Az első fejezetben láttuk, hogy a termelési mód marxi fogalmának immanens mechanizmusából a világtörténelem lineáris fejlődésémája adódik. Ami nem más, mint a nyugat-európai társadalomfejlődés dinamikájának kivetítése, globálissá tétele.

Marx a XIX. századi társadalomfilozófia egészével egyetemben tudomásul vette ugyan az emberiség Nyugat Európán kívüli történelmi mozgásának, dinamikájának más milyenségét, de azt mégis a nyugati fejlődésmenethez viszonyítva igyekezett értelmezni. Ennek hátterében a XVIII. század végén és a XIX. században lejátszódó ipari forradalom kiváltotta erőteljes társadalmi, gazdasági, politikai átstrukturálódási folyamat áll, amelynek fényében értelmetlennek tűntek stagnáló, statikus állapotok. A legváltozatosabb filozófiai iskolákhoz tartozó gondolkodók egyetértettek abban, hogy a társadalom gyors átalakulásra képes, progresszív és nagyjából egyszerű evolúciós folyamat, amelynek folytán az emberiség töretlenül halad a szabadság (Hegel), az egyetemes harmónia (Fourier), a racionális és igazságos társadalom (Comte) s az egyetemes boldogság (Spencer) megvalósulása felé. Ezt a történetfilozófiai és társadalomelméleti általánosítást a szaktudományok, a történelem, régészet, néprajz, etnográfia, antropológia periodizációs rendszerei is igyekeztek alátámasztani. Morgan korszakolása (régi kőkorszak = vadság kora, új kőkorszak = barbárság kora, vaskorszak = civilizáció) például jól mutatja a fejlődés egyirányú és tipikus, töretlen mozgásának koncepcióját. Mégis a XIX. századi evolucionista társadalomelméleteknek megvolt az a pozitívuma, hogy rendszerezte az addig felhalmozódott tudást, rögzítette a nyugat-európai történelmi fejlődés paradigmáit.

A XX. század valóban planetárisá váló történelme egyre inkább ráébredtette a tudományos közvéleményt arra, hogy a XIX. században uralkodó egyirányú evolúciós rendszerek tévesek, ellentmond nekik a történelem valósága, és hogy a fejlődés törvényeinek és törvényszerűségeinek rögzítése lehetetlen a konkrét történelmi formák mellőzésével, mert elsőkélyesíti az evolúció útjait, árnyalatait, múltbeli és távlati tendenciáit.

* E sorok írója, a *Struktúrák és közösségek*. Bukarest. Kriterion Könyvkiadó. 1984. című első könyvét Tőkei Ferenc akadémikus, iskolateremtő sinológussal, s a marxi formációelmélet (ezen belül az ázsiai termelési mód) egyik legjelentősebb magyar és nemzetközi szaktekintélyével vitatkozva írta meg. Annak ellenére, hogy nem értettünk egyet, az iránta való tisztelem, a vele való későbbi személyes kapcsolat, amelynek során messzemenő segítőkészséget mutatott irántam, arra ösztönzött, hogy emlékéit ápoljam legalább annyival, hogy neki szenteljem a kötet egyik itt újra közölt fejezetét.

A fejlődési szintek legváltozatosabb formáinak párhuzamossága, időbeli egymásmellettsége az egyetemes történelem olyan adottsága, amellyel bármely társadalomelméletnek számolnia kell. E tanulmány a történelmet olyan komplex jelenségek és folyamatok halmazának tekinti, amelyben többirányú, pontosabban plurális tendenciák érvényesülnek. Ez a beállítottság érzésünk szerint jobban érzékelteti a valóságban mindig meglévő alternatívákat, a változó helyzetállapotokat, a történelem alapvető nyitottságát, amely az ember autentikus világtörténelmi magatartásformája. A történelem nem „haladásnapló”, amelynek számozott lapjaira előre be vannak jegyezve az események, hanem az alternatív helyzetek és állapotok sokszínű és -szintű mozaikja, vagyis mindig „többes számú”, a különböző konkrét régiók történelmeinek együttese.

Bár Marx, mint említettük, a XIX. századi tudományosságra jellemző történelmi egyirányúság híve volt, felmerül a kérdés, hogy a publicisztikai írásaiban használt ázsiaiság, félázsiaiság, valamint az elméleti igényű ázsiai termelési mód fogalmaival vajon nem a fejlődés külön útjaira kívánta-e felhívni a figyelmet. Mint láttuk, A politikai gazdaságtan bírálatához írott Előszavában „a gazdasági társadalomalakulatok progresszív korszakaiként”, vagyis ha „nagy vonásokban” is, de egymás után következőkként írta le az „ázsiai, antik, feudális és modern polgári termelési módok”-at.¹ Ez az álláspont egyébként logikusan adódik a történelem dialektikus materialista felfogásából.

A XIX. század ötvenes éveiben, amikor intenzívebben foglalkoztatta a „keleti kérdés”, Marxnak kétségtelenül látnia kellett az ázsiai fejlődés nyugat-európaiktól eltérő sajátosságait, azt, hogy a kapitalizmust tengerként veszik körül a fejlődés más-más irányát, útját és elvét követő társadalmak. Csakhogy Marx a hegeli „egyenlőtlen fejlődés” kategóriájával, történelefilozófiai szempontból közelítette meg saját jelen idejének történelmi valóságát. Vagyis úgy képzelte, hogy Ázsia esetében nem egy másfajta társadalomtípusról, fejlődési útról van szó, hanem a nyugat-európai formának egy a fejlődésben megkésétt, lemaradt, zsákutcába került változatáról.

Hegel felfogásában a történelem menete – az abszolút szellem kiteljesedésének folyamata – progresszív, Keletről Nyugat felé halad. Marx ezt a sémát soha nem vette el, hanem saját ökonómiai fogalmaival újraértelmezte. Így az ázsiai termelési mód fogalmának a Grundrissében megtalálható legszisztematikusabb kifejtése valójában a hegeli egyetemes fejlődésmodell rétegzett társadalmainak sorrendjében helyezi el a keleti társadalmakat. Marxot ebben nyilván megerősíthette a korabeli indoeurópai elmélet, amely az egyetemes emberi fejlődés kezdeteit térben és időben közös őshazában (Indiában) feltételezte.

A Marx és Engels publicisztikai írásaiban előforduló, a napi politika jelenségeinek rendszerezésére szolgáló ázsiaiság-félázsiaiság fogalom pár jobban kifejezte az akkori történelem tényleges pluralitását. Marx és Engels következetesen Indiára, Kínára, Egyiptomra, a Török Birodalomra és

Oroszországra alkalmazta az „ázsiai”, illetve „félázsiai” jelzőt, akárcsak a XVII–XVIII. század utazói és bölcselei, akik útleírásaikban, értekezéseikben elsőknek hívták fel a figyelmet a keleti birodalmak társadalmi és történelmi sajátosságaira.

Thomas Row és Bernier például a nagymogulok India-járói megírták, hogy ott nincs földmagántulajdon, minden föld a fejedelmet illeti meg. Míg Francois Quesney eszményítette Keletet, különösen Kínát, addig Montesquieu a földrajzi környezet, a földmagántulajdon hiánya és a despotizmus közötti összefüggéselvre hívta fel a figyelmet. Hasonlóan írt Rousseau, Helvetius, Boulanger, valamint Anquetil du Perron és Constantin Volney. A keleti stagnálás állapotáról és annak okairól heves vita folyt a XVIII. századi Franciaországban. Angliában Alexander Dow, J. Grant, Charles és Robert Patton, valamint a nemzetgazdászok, Adam Smith, James Mill, Richard Jones, J. St. Mill írnak a „megrekedés állapotáról”, ők vezetik be az „ázsiai” terminust, és vázolják fel az ázsiaiság alapvető jellegzetességeit (a földmagántulajdon hiánya, önkényuralom, stagnálás, általános szolgaság).²

Marx lényegében tőlük veszi át a fogalmat, azzal a megközelítési mód-

² Vö.: V. N. Nyikiforov: *A Kelet és a világtörténelem*. Budapest, 1977:118-134. Thomas Row, aki a nagymogul dinasztiájából származó egyik sah udvaránál volt angol követ, közvetlen tapasztalatai alapján tudósítja a Nyugatot, hogy Indiában a sah földtulajdonán kívül nem létezik más földtulajdon, s hogy a sah valamennyi alattvalójának örököse.

Francois La Mothe Le Vayer (1588–1672) *Konfuciusz – Kína Szókratésze* c. munkájában az európai egyeduralkodók előtt Kínát mint „a jóindulatú despotizmus” példászerű modelljét mutatja be.

Gassendi tanítványa, Francois Bernier (1620–1688) Indiában Aurangzeb padisah udvari orvosaként működik, 1669-ben tér vissza Európába, és megírja *A nagymogul állam legutóbbi politikai fordulatainak története* c. művét. Bernier-t Chapelain mutatja be Colbert-nek, Franciaország pénzügyminiszterének, aki – XIV. Lajossal egyetértésben – egy olyan keleti megoldással kacérkodott, amelynek folytán a király lenne az egyetlen földtulajdonos az országban, a többiek csak birtokosok. De amikor Bernier *Az ázsiai államok hanyatlásának okairól* című levelét elküldte Colbert-nek, ennek be kellett látnia, hogy a termelők tulajdonnékülisége általános érdektelenséget szül, és így a dédelgetett tervet elvetették.

„Így hát – írta Bernier Colbert-nek –, Isten óvjon attól, hogy a mi európai egyeduralkodóink az alattvalóik által birtokolt valamennyi föld tulajdonosaivá váljanak. Mivel akkor államaik messze lesznek attól az állapottól, amelyben most vannak, nem lesznek olyan ápoltak, jól szervezettek, gazdagok, kulturáltak és virágzók, mint amilyeneknek most láthatjuk őket. Királyaink sokkal gazdagabbak és hatalmasabbak, mint Hindusztán királyai, és ezt el is kell ismernünk, hogy sokkal jobban és fejedelmiben vannak kiszolgálva, mint azok. Holott ők is lehetnének a pusztaság, a szegénység és a barbárok királyai.”

Bernier, akinek Indiáról írt, munkája 1833-ig 29 kiadást ért meg, nagyon jól látja a feltételhez kötött földbirtoklás mechanizmusát, és ezzel hozza összefüggésbe a politikai állapotokat is: „Ez a három állam, Törökország, Perzsia és Hindusztán a földbirtoklás viszonylatában megsemmisítve az »enyém« és a »tied« fogalmát, ami pedig

dal egyetemben, amely elsősorban a gazdasági állapotok (a tulajdonviszonyok, a javak termelése és elosztása) oldaláról írja le az ázsiai viszonyokat. Ha az ázsiai termelési mód fogalma a prekapitalista formák marxi sémájában az antikvitás és feudalizmus párhuzamaként, kontrasztjaként jelentkezik, az ázsiaiság, félázsiaiság kifejezésekkel Marx egy olyan társadalom gazdasági és politikai viselkedését jelöli, amely a XIX. század közepén (tehát az ő jelen idejében) is létezett. Meglátásunk szerint az ázsiai termelési mód történetfilozófiai és az ázsiaiság, félázsiaiság politológiai fogalmainak sajátos ambivalenciája eddig elkerülte a kutatók figyelmét.

Marx az ázsiaiságban és a félázsiaiságban mindenekelőtt a kapitalizmus kontrasztját, a múlt terhes örökségét látta: „A modern nyomorúság mellett

mindennek alapját képezi, ami a földön értékes és szép, önkéntelenül is nagyon hasonlít egymásra, és egyazon hiányosságokkal rendelkezik; előbb vagy utóbb valamennyiüket ugyanaz a csapás, ugyanaz a zsarnokság, ugyanaz a tönkremenés, ugyanaz a pusztulás éri utol.” (Idézi Nyikiforov: I. m. 124-125.)

Daniel Defoe a despotizmust és az igazságszolgáltatás „botránys tökéletlenségét” emelte ki: „Ha azt parancsolod nekik, hogy akasszák fel magukat, akkor egy pillanatra elsíróják magukat, majd tüstént engedelmessé válnak.” (I. m. 126.)

Voltaire és a fiziokraták Kínában a felvilágosult despotizmus ideális modelljét látták. Voltaire szerint Kínában deizmus uralkodott. Konfucius tanítása pedig maga a „tisztá morál”... „Filozófus-uralkodó” irányítja a birodalmat, a despotizmus csupán formális, így a Mennyei Birodalom civilizáltabb, mint az európai barbár országok. (I. m. 127.)

Montesquieu ezzel szemben a keleti despotiát, az „egy személy akarata és önkénye” által irányított kormányzási formát mélységesen elítéli. „A mi misszionáriusaink úgy mesélnek a kiterjedt kínai birodalomról, mint valami nagyszerű államról – írja –, amely egyesíti magában a félelmet, becsületet és erényt... Én nem tudom, mit értek a becsület szón olyan népeknél, akiket bármely munkára csak vesszőcsapással lehet rábírni.” Montesquieu szerint az egész Keletet áthatja a rabszolgaság szelleme. Ázsiában a hatalomnak „mindig despotikusnak kell lennie, ha pedig nem lenne ez a szélsőséges rabszolgaság, akkor hamarosan kisebb, az ország természetes tagolódásával összeegyeztethetetlen államokra szakadna.” (Mellesleg Marx is az „általános rabszolgaság” fogalommal jelölte a keleti állapotokat.) Montesquieu a despotiát ugyanakkor a földrajzi tényezővel hozza összefüggésbe: „valamennyi despotikus állam közül” – írja – leginkább ott elviselhetetlen a helyzet, „ahol az uralkodó magát valamennyi föld tulajdonosának és valamennyi alattvalója örökösének tekinti.” Szerinte Kína despotikus állam, amelynek alapelve a félelem. (I. m. 131-132.)

Helvetius a történelem egyfajta tehetetlenségi erejével magyarázza a keleti birodalmakra jellemző zsarnokságot: „Az első társadalmakba szerveződő népek elsőként jutottak el a despotizmushoz, mivel a kormányzat bármely formája ilyen véget ér.” (I. m. 133.)

A francia gondolkodásban tehát általánosan elfogadottá vált a Kelet tunyaságáról és despotikus államformájáról kialakított kép. Constantin Volney a francia forradalom alatt így jellemzi Keletet: „Az egész Ázsia sötétségbe borult. A bambusz nád segítségével kormányzó despotizmustól eldurvult kínai, akit elvakítottak az asztrológiai babonák, akit bilincsebe ver az előírt magatartásformák megmásíthatatlan kódexe, és akit el-

az öröklött nyomorúságok egész sora nehezedik ránk, amelyek abból erednek, hogy ősi, magukat túlélte termelési módok és velük járó anakronisztikus társadalmi és politikai viszonyok tovább tengetik életüket. Nemcsak az élettől szenvedünk, hanem a haláltól is. Le mort saisis le vif.”³

Marxot főként az ázsiaiság-félázsiaiság meghaladásának történelmi perspektívája foglalkoztatja. A Zaszulics-fogalmazványokban ennek alapvető módját az ázsiaiság-félázsiaiság történelmi környezetének megszüntetésében, felszámolásában látta, amelynek folytán e struktúra módosul, és az érintkezés révén világtörténelmileg integrálódik a kapitalizmusba vagy (mint azt az orosz obscsina kapcsán kifejti) a kommunizmusba.

Marxnak az a sejtése, hogy a tőke planetarizálódási folyamatával párhuzamosan fellazul az ázsiaiságot-félázsiaiságot tápláló történelmi környezet, csak részben igazolódott be, ugyanis Keleten és másutt is lényegében felemás struktúrák születtek, anélkül, hogy a régiek teljesen átalakultak volna.

A szóban forgó fogalom-pár Marx publicisztikájában a leggyakrabban a „teljesen ázsiai” Kína és a „félázsiai” Oroszország despotikus politikai berendezkedésének megjelölésére szolgált. Ami nem jelenti azt, hogy Marx az ázsiaiság lényegét továbbra is ne saját módszeréhez híven, az alpból kiindul-

árasztanak saját nyelvi rendszerének hiányosságai, de leginkább a rosszul felépített írásbeliség, nekem korcs civilizációval rendelkező automata-népnek tűnik. Az indiai ember pedig, akit az előítéletek rabságban tartanak, akinek a vállát kasztjának szent bilincsei nyomják, gyógyíthatatlan apátiában tengődik.” (I. m. 134.)

A németeknél W. Leibniz, Ch. Wolff és J. G. Herder a Kelet iránti átmeneti lelkesedés korszaka után végül is az „ázsiai despotizmus” koncepcióját tették magukévá. Hegel Kínában az ázsiai despotizmus klasszikus példáját látta, míg Indiával elnézőbb: szerinte az ókori Kelet legfőbb jellemzői a despotikus központi hatalom és az állami földtulajdon. (I. m. 143-145.)

Itt jegyezzük meg, hogy Nyikiforov említett munkájának a nyugat-európai Ázsia-képet bemutató A kérdés történetéhez című fejezete (ahonnan a fentebbi idézetek származnak) azt kívánta bizonyítani, hogy a gondolkodás e vonulata helytelenül mérte fel Kelet sajátosságait. A szovjet történetírásban és történet-szociológiában Szturue a múlt század harmincas évek elején megfogalmazott elmélete tartja magát, amely szerint a világtörténelemben az osztálytársadalmak a rabszolgatartó formációval kezdődnek. Így a keleti társadalmakra is az ókori rabszolgatartó osztálytársadalom általános ismérvei a jellemzőek, nem pedig a földmagántulajdon hiánya és a despotikus államforma.

A rabszolgatartó társadalom kifejezés egyébként nem a legszerencsésebb, mert a rabszolgaság intézménye csak egyik jellegzetessége az ókori társadalmaknak. Annál is inkább, mert például a görög-római társadalom nem kezdettől fogva rabszolgatartó, az csupán egy későbbi fejlemény. Mi a görög-római idősakra az antik formáció terminust tartjuk megfelelőnek. Ami nem azonos az ókorral mint világtörténelmi periódussal, amelyben több formáció volt egymás mellett, például az antik és az ázsiai.

³ K. Marx: *A tőke*. Budapest, I. 13-14.

Vö.: Maurice Godelier: *La notion de mode de production asiatique*. Resumé. CERM (Centre d'Études et Recherches Marxistes) 1963/9.

va definiálta volna, mint a lineáris fejlődési séma első rétegzett társadalmát. Az ázsiai termelési mód kategóriájával jellemzett társadalmakat a nyugat-európai társadalomtípus előzményeként (vagy a fejlődésben megrekedt, zsákutcába jutott változataként) értelmezve Marx nem a különböző fejlődési utakat követő önmozgásokat, hanem az egyazon fejlődési vonalon belül érvényesülő disszonanciákat igyekezett kimutatni. Márpedig a nyugat-európai fejlődés épp a Marx által is hangsúlyozott egyedisége, a maga sajátos minősége révén válhatott alkalmassá arra, hogy a többi társadalom számára is modellértékű legyen.⁴

Nyilvánvaló, hogy az ázsiai struktúraformának nincs modellértéke. Az egyetemessé válását lehetetlenné tevő minőségi jegyek (mozdulatlanság, zártság, despotizmus stb.) elsődleges oka nézetünk szerint nem az alapszabvány keresendő, hanem egy olyan sajátosságban, amely arra késztet, hogy – Marx kategóriái segítségével – újragondoljuk az ázsiaiság-félázsiaiság tartalmi és formai összetevőit.

Kiindulópontunk a kortárs őstörténeti kutatásoknak az a felismerése, miszerint a civilizációk kezdetei, vagyis az első rétegzett társadalmak és politikai szervezeteik, valamint ezek későbbi monumentális teljesítményei nem annyira a termelőerők fejlődését meghatározó technológiai újításokkal, mint inkább felépítményi szervezési mozzanatokkal függnek össze.⁵

Ezt végiggondolva jutottunk el az alábbi elvi és módszertani összefüggésekhez:

- a termelés természeti feltételei kezdetben meghatározzák ugyan az egész társadalmi struktúraforma viselkedését, később azonban – különösen az ázsiai típusba – a szervezési-felépítményi szféra az, amely meghatározza, megszabja a társadalom egészének mozgástendenciáját, dinamikáját;
- e társadalmak sajátosságai a gazdasági szerkezeten túl az intézményi struktúrában keresendők;
- ezekben a struktúraformákban a politikai szervezet termelési módként funkcionál; a termelési mód nem a termelés objektív módja, hanem az a mód, ahogyan az embereknek, embercsoportoknak megszabják, hogyan termeljenek;
- e struktúraformában az uralmi-hatalmi szférán kívül nem létezik más autonóm szféra; ilyen értelemben mondhatjuk, hogy ez a struktúra szubszanciális, illetve totális;
- az állam mint politikai szervezet működését egy eszköztulajdon nélküli bürokratikus apparátus biztosítja, amely hatalmi eszközökkel vonja el a közvetlen termelő terméktöbbletét; ez az apparátus alkotja a társadalom uralkodó rétegét;

⁴ Maurice Godelier: *Qu'est-ce définir une „formation économique et sociale“? L'exemple des incas.* La Pensée 1971, 159. sz.

⁵ Vö.: Graham Clark: *A világ őstörténete.* Budapest, 1976, 140; 149; 272-273.

– végül, e struktúraforma adinamikus, stagnáló jellege nem a gazdasági szerkezetben, a nemzeti-törzsi viszonyok továbbélésében, a városok, a kereskedelem, az ipar, a bérléviszonyai stb. hiányában keresendő, hanem a hatalom bürokratikus és az uralom despotikus jellegében.

A TÖRZSI TULAJDON ALTERNATÍV ÚTJA

Marx az ázsiai struktúra geneziséét, akárcsak az antik és feudális formákét, őstársadalmi környezetből bontja ki. Az őstörténet sokat foglalkoztatta. Nyilván ott látta minden későbbi fejlődés közös alapját. Logikus tehát, hogy a tulajdonviszonyok keletkezését, típusait kutatva a tulajdon világtörténelmileg első formáját a törzsi tulajdonban jelölte meg. „Ez a termelés fejletlen fokának felel meg – írja –, amikor egy nép vadászatból és halászatból, állattenyésztésből vagy legfeljebb földművelésből él. Ez utóbbi esetben a megművelten földek nagy tömegét előfeltételezi. A munkamegosztás e fokon még nagyon kevésé fejlett, és a családban meglévő természetadta munkamegosztás további kiterjesztésére szorítkozik. A társadalmi tagozódás ennél fogva a család kiterjesztésére szorítkozik: patriarchális törzsfők, alattuk a törzs tagjai, végül rabszolgák. A családban lappangó rabszolgaság csak fokozatosan fejlődik ki a népesség és a szükségletek megszorodásával és a külső érintkezések, mint a háború, mint a cserekereskedelem kiterjesztésével.”⁶ A német ideológia e szövegrészéből egyáltalán nem derül ki, hogy már itt konkretizálna az ázsiai közösségtípus. A „legfeljebb földművelésből él”, ami a megművelten földnek nagy tömegét előfeltételezi” olyan általánosítás, amely ugyanúgy állítható a vadász, halász, állattartó életmódra is, hiszen ezek is a megművelten földek nagy tömegét, illetve kiterjedését igénylik.

Marx az ún. *Dreistufenlehre* XVIII–XIX. században általánosan elfogadott elméletét teszi magáévá, miszerint az állattenyésztés spontánul keletkezik a vadászatból, s minthogy egyszerűbb, meg kellett előznie a komplex ismereteket igénylő földművelést. A gazdasági fejlődés háromlépcsős elmélete (vadászat-gyűjtögetés, állattenyésztés, földművelés) így egyben az ember egzisztenciális cselekvésének egyirányúságát is mutatja. Marx tehát magát az őstörténeten belüli fejlődést is lineárisnak fogta fel. Ma már tudjuk, hogy tisztán zsákmányoló vagy állattartó vagy földművelő életmód nem létezett. A fejlődés korai szakaszára, az ökológiai adottságok függvényében, az élelemszerzés-élelemgazdaság kombinált (halász, vadász, arató, állattartó és földműves) formái voltak jellemzőek. Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy az élelemszerzés már a prehistorikus időszak korai fázisaiban – a paleolitik, mezolitik korban – sem kötötte le a közösségek teljes idejét. Az ember, mint azt a barlangrajzok tanúsítják, képes

⁶ MEM 3, 77-78.

volt szabadidő biztosítására is.⁷ Vagyis már akkor sok, a létfenntartáshoz nem közvetlenül kapcsolódó tevékenységi formával kell számolnunk.

Marx számára, aki a tulajdonformák alapján közeledett az emberi társadalom fejlődéséhez, a törzsi tulajdon a fejlődés nem ázsiai vonulatának a kiindulópontja. Az idézett szöveg kontextusa is erre utal, hiszen Marx a továbbiakban a tulajdon második, a törzst követő formájaként az antik kettős tulajdonformát, harmadikként pedig a feudális rendi tulajdont említi. A német ideológiában tehát a törzsi tulajdon, a történelmi környezet-től meghatározottan, az antik és feudális tulajdonformák alternatíváját hordozza. A törzsi tulajdon bázisán, a patriarchális család keretei közt változott horizontális és vertikális irányú tagolódás, mint az érintkezés, a háború, cserekereskedelem produktuma ugyancsak az antik viszonyok irányába történő módosulás kezdeti tendenciájának jele.

Érdekes, hogy ugyanakkor a tulajdon második (antik) és harmadik (rendi) formája, bár egymást követi a logikai sémában, nem kapcsolódik logikailag. A kettő között nincs átmenet.⁸ Marx egyszerűen konstatálja, hogy a nyugati feudalizmus a késő római és a germán törzsi intézmények keveredésének eredménye. A német ideológiában csak a feudalizmusnak a kapitalizmusba való átmenete van kidolgozva: a kapitalizmus nyilvánvalóan a nyugati feudális fejlődés következménye.

Mindebből tárgyunk szempontjából az a lényeges, hogy az ázsiai termelési mód alternatívája itt még egyik tulajdonforma kapcsán sem merül fel a marxi szövegben.

Marx, mintegy tizenöt évvel később, a Grundrissének A tőkés termelés előtti tulajdonformák című részében a tulajdon első formáját szintén a törzsi tulajdonban jelöli meg: „E tulajdon első formájában első előfeltételként először egy természet megszabta közösség jelenik meg. Ez a közösség a család és a családon belüli házasodás által törzssé kiszélesült család vagy törzsek kombinációja. Minthogy feltételezhetjük, hogy a pásztorkodás, egyáltalában a vándorlás a létezési mód első formája, hogy a törzs nem telepedik le egy meghatározott helyen, hanem lelegeli, amit talál (...), a törzsi közösség, a természetes közösség a föld (időleges) közös elsajátításának és használatának nem eredményeként, hanem előfeltételeként jelenik meg. Amikor aztán végre letelepednek, a különböző külső, éghajlati, földrajzi, fizikai stb. feltételektől, másrészt pedig sajátos természetes hajlamaiktól – törzsi jellemvonásaiktól – függ, hogy ez az őseredeti közösség milyen nagy vagy kis mértékben módosul. A természet megszabta törzsi közösség, vagy ha úgy tetszik, a horda – a vér, a nyelv, a szokások közössége – az első előfeltétele életük objektív feltételei elsajátításának és az élet

⁷ Graham Clark I. m.-103.

⁸ Vö.: MEM 3, 77-78.

önmagát újratermelő és megvalósító tevékenységének (a pásztor, vadász, földművelő stb. tevékenységnek).

A föld a nagy műhely, az arzenál, amely mind a munkaeszközt, mind a munkaanyagot, mind a helyet, a közösség bázisát adja. Az emberek naiv módon viszonyulnak a földhöz, mint a közösség, az eleven munkában magát termelő és újratermelő közösség tulajdonához. Minden egyes csak mint e közösség tagja viselkedik tulajdonosként vagy birtokosként. A munkafolyamat útján történő valóságos elsajátítás ezek mellett az előfeltételek mellett megy végbe, amelyek maguk nem termékei a munkának, hanem természetes vagy isteni eredetű előfeltételeiként jelennek meg.⁹

A Marx által leírt ősi közösségi forma, a törzsi közösség minden későbbi módosulás alapja.¹⁰

Marx az eredeti, archaikus közösséget mind a termelés, mind pedig elosztás tekintetében kollektivistikusnak tekintette, nyilván abból a módszertani megfontolásból, hogy kapcsolatot tudjon teremteni az őstársadalom és az osztálytársadalom között. Az ázsiaiság kategóriája éppen ennek a kapcsolatteremtésnek az egyik lehetséges útját jelöli. „Ez a forma (vagyis a törzsi tulajdonforma) – írja Marx –, amelyben az alap egyazon földviszony, igen különbözőképpen realizálódhat. Például egyáltalán nem mond ellent ennek a formának, hogy, mint a legtöbb ázsiai földforma esetében, az e kisközösségek felett álló összefoglaló egység jelenik meg magasabb tulajdonosként, vagy egyetlen tulajdonosként, a valóságos közösségek pedig ennek következtében csak örökös birtokosokként. Minthogy az egység a valóságos tulajdonos és a közös tulajdon valóságos előfeltétele, ez az egység maga mint a sok valóságos külön közösség fölött álló különös jelenhet meg, amely esetben az egyes ténylegesen tulajdon nélküli, illetve a tulajdon (...) az ő számára közvetlen alakban jelenik meg, oly módon, hogy az összegység – amely a despotában realizálódik, mint a sok közösség atyjában – a különös községek közvetítésével az egyeseknek engedi át. A többlettermék – amelyet máskülönben törvény útján állapítanak meg, mert a valóságos elsajátítás a munka révén történik – ezért magától értetődően ezt a legfelsőbb egységet illeti. Tehát a keleti despotizmus és a benne a jogi látszat szerint fennálló tulajdon nélküliség keretei között a valóságban, mint e despotizmus alapja, a törzsi vagy községi tulajdon áll fenn, amelyet többnyire az iparnak és földművelésnek a kisközösségeken belül való ösz-

⁹ K. Marx: *A tőkés termelés előtti tulajdonformák*. Budapest, 1953, 8.

¹⁰ Marx a törzsi közösségben, illetve a módosult törzsi közösségben látja mindhárom társadalmi formációt (antik, feudális és ázsiai) alapját. A törzsi közösség nála az emberi társadalom létezésének első formája, amelynek aztán a módosult antik, feudális, ázsiai formákban is az az alapvonása, hogy az egyén mint tulajdonos vagy birtokos a közösség közvetítésével viszonyul a legfőbb termelőeszközökhöz, a földhöz. (Vö.: K. Marx: I. m. 26-27.)

szekapcsolása hoz létre; e közösségek ezáltal teljesen önellátóak és az újratermelés és többlettermelés minden feltételét magukban foglalják. Többletmunkájuk egy része a magasabb közösségé, amely végül is személyként létezik, s ez a többletmunka nyilvánul meg mind az adóban, stb. mind azokban a közös munkákban, amelyeket részben a valóságos despotá, részben a képzelt törzsiség (Stammwesen), az isten egységének dicsőítésére végeznek. Ez a fajta községi tulajdon mármost, amennyiben valóban munkában realizálódik, megjelenhet vagy úgy, hogy kis községek egymástól függetlenül vegetálnak egymás mellett és bennük az egyes a többiektől függetlenül dolgozik családjával a számára kijelölt földön (bizonyos munka egyrészt közös készlet megteremtése, mondhatni biztosítás céljából, másrészt a közösség mint közösség költségeinek fedezésére, tehát háborúra, istentiszteletre stb.; itt találkozunk először a szó legősere-detibb értelmében vett urasági domíniummal, például a szláv, a román községekben stb. Ebben bennerejlik a robotra stb. való áttérés); vagy pedig az egység kiterjedhet arra, hogy magát a munkát is közösen végzik; ez valóságos rendszer lehet, mint Mexikóban, Peruban különösen, a régi keltáknál, egyes indiai törzseknél. Megjelenhet továbbá a törzsiségen belüli közösség úgy is, hogy az egységet egy törzs-családfő képviseli, vagy pedig a családfők egymáshoz való vonatkozásaként. Eszerint alakul ki e közösség despotikusabb vagy demokratikusabb formája. A munka révén történő valóságos elsajátítás közös feltételei, a vízvezetékek – az ázsiai népeknél ezek rendkívül fontosak –, közlekedési eszközök stb. ezután a magasabb egység, a kis községek felett lebegő despotikus kormányzat műveként jelennek meg. Tulajdonképpen városok ezek mellett a falvak mellett csak ott alakulnak ki, ahol a hely különösen kedvező a külkereskedelem számára, vagy ahol az államfő és satrapái jövedelmüket (a többlettermék) kicserélik munkára, felhasználják munkaalkapként (labour funds).¹¹

Az idézett szöveg Marx legteljesebb és legrendszeresebb kifejtése az ázsiai termelési mód fogalmáról és elméletéről. Többi idevágó megjegyzései szétszórtan, különböző nemzetgazdasági, politikai stb. kérdések kap-

¹¹ Marx: I. m. 9-10. Marx a továbbiakban a következőképpen árnyalja megfogalmazását: „A tulajdon eredetileg – ázsiai, szláv, antik, germán formájában egyaránt – azt jelenti, hogy a dolgozó (termelő, illetve magát újratermelő) szubjektum úgy viszonyul termelése vagy újratermelése feltételeihez, mint amelyek az övéi. Ezért különböző formái is lesznek aszerint, hogy milyenek e termelés feltételei. A termelés maga a termelőnek az objektív feltételei között és velük együtt való újratermelését célozza. Ez a tulajdonosként való viszonyulás... az egyénnek egy törzsiség vagy közösség tagjaként való meghatározott meglétét előfeltételezi. A rabszolgaság, jobbágyosság stb., amikor a munkás maga a harmadik egyén vagy közösség számára való termelés természeti feltételei között jelenik meg (ez például a *kelet általános rabszolgaságának viszonyai közt* nem így van, csak európai szemszögből) ... *sohasem eredeti, mindig másodlagos jelenség*, bár szükség-

csán fogalmazódtak meg. Marx, mint látható, a törzsi köztulajdon bázisán osztálytársadalom létrejöttét sejteti. Ennek jellemzői az izolált, önellátó természeti gazdaságon alapuló faluközösség, a város mint közigazgatási székhely, a házi-, illetve kézműipar, a föld mint legfőbb termelőeszköz közösségi-állami tulajdona, a despotikus államforma, amely „személyként létezik”, a nagy közművek, vízvezetékek, utak stb.

A Marx által vázolt struktúraforma jellemzője, hogy míg termelési viszonyait tekintve a törzsi tulajdon alapján áll, s mint ilyen az ősközösséghez áll közelebb, a termelés és elosztás közösségi jellegét feltételezi, belső struktúrája pedig egyfajta törzssé bővült családként fogható fel, addig felépítménye osztály jellegű. Hegeli hasonlattal élve, ez a struktúra olyan, mint az egyiptomi piramis, amely félig a föld alatt és félig a föld felett áll; vagyis egyrészt a természetadta közösségi tulajdonforma érvényesül benne, másrészt a társadalom történelmileg kialakult kettéhasadása alsó és felső rétegekre.

Természetesen lehetséges egy olyan értelmezési lehetőség is, hogy az ázsiai termelési mód elmélete mindenekelőtt őstörténet-elmélet, mert a keleti közösséghez mint földművelő közösséghez kötődik, s így alapjellemezése még nem az ázsiai államról szól. A továbbiakban ugyanis Marx nem államról, hanem ázsiai birodalmakról beszél. Mint láttuk, Marx szerint a legtöbb ázsiai földforma nem mond ellent az első (törzsi) tulajdonforma alapmeghatározásának, sőt a Mexikó, Peru, a kelták vagy a szláv és román közösségi formák által képviselt változatok sem lépték át a természetadta közösségen alapuló földviszonyt.

Világos, hogy Marx nem akarta az ázsiai termelési mód fogalmát az ázsiai államokra korlátozni, amelyek csupán speciális esetei az indogermán elmélet alapján kidolgozott ázsiai őstársadalom-koncepciónak. Ezért említi az Ázsián kívül eső, de hasonló strukturális modellt képviselő közösségi formákat is. Természetesen igen kényelmes és „helyénvaló” álláspontot képviselnénk, ha a szóban forgó ázsiai modellben csupán az őstársadalom természetadta képződményét látnánk. Olyat, amelyet annak idején Sztálin is képviselt, aki az ázsiai termelési módban lényegében nem különálló gazda-

szerű és logikus eredménye a közösségre és a közösségben való munkára alapozott tulajdonnak.” (I. m. 30-31. Kiemelés tőlem.– P. I.) Tehát Marx a törzsi állapotokból vég-eredményben négy alternatív kiutat jelez; ezek közül az antik és germán jól körülhatároltak, a keleti túl elvont, míg a szláv formát csupán jelzi, s a keletihez hasonlítja. E formák a társadalmi munkamegosztás egy-egy változatát képviselik az újratermelés folyamatában, amely meghatározza az egyén és közösség viszonyát. Ez a viszony Keleten mint „általános rabszolgaság” rögzítődik. Lényeges, hogy az ázsiai közösség-típust primér formának tekinti a másodlagos (antik és feudális) formákhoz képest, holott, mint látni fogjuk, ennek ellentmond a történelmi valóság. (Lásd ennek egy másik, általunk vitatott, értelmezését Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdése*. Budapest, 1977.)

sági-társadalmi alakulatot látott – s főleg nem osztálytársadalmat –, hanem ösközösségi törzsi patriarchális viszonyokat. A kérdés máig sem lezárt.¹² Mindenesetre az idézett szövegek alapján nyilvánvaló, hogy Marx itt két struktúraforma leírására törekedett, mégpedig oly módon, hogy mozgásten-denciájukat is megragadja.

Marx – szerintünk – a törzsi tulajdon alapján az őstársadalom két szakaszt emeli ki. Az elsőben az alapvető termelőeszköz – a föld – elsajátítása és használata közös, a másodikban az „összefoglaló egység”, a közösség jelenik meg „magasabb tulajdonosként, a valóságos közösségek csak örökös birtokosok”. Vagyis e tulajdonforma előfeltétele a közösség mint egység megléte. De mi az egység, illetve a legfelsőbb egység? Mi a képzelt törzsiség, a *Stammwesen*? A szóban forgó szövegben nincs erre egyértelmű válasz. A továbbiakban Marx megállapítja, hogy a közösségi tulajdon

¹² Ez nyilván összefügg az ázsiai termelési mód fogalmának ellentmondásaival. Tény, hogy a 19. század ötvenes és hatvanas éveiben Marxot intenzíven foglalkoztatta a kérdés, de ugyanez már nem mondható el a hetvenes és nyolcvanas évekről. Bár a marxi fogalom hívei nem is akarnak hallani arról, hogy Marx végül is elvetette az ázsiai termelési mód kategóriáját, vannak, akik az ellenkezőjét állítják. Karl A. Wittfogel *A keleti despotizmus* című könyvének *Az ázsiai termelési mód felemelkedése és bukása* című 9. fejezetében többek közt elmondja, hogy a 19. század hatvanas és hetvenes éveiben az anarchista szerzők támadták Marx szocialista államelméletét; Proudhon 1864-ben például a proletárdiktatúra államát jellemezve leszögezte, hogy a tömegek diktatúráján alapuló demokrácia régóta ismert abszolutisztikus elv, a meg nem osztott közhatalom, a teljes központosítás, az inkvizícióhoz hasonló rendőrség gondolata veszedelmes, akárcsak az egyéni, a szövetségi és regionális tevékenységformák módszeres szétzúzása. Bakunyn 1873-ban, *Etatizmus és anarchizmus* című könyvében szintén támadta a marxi állammodellt. Így – mondja Wittfogel – mivel Marx és Engels hasonlóságot észleltek az ázsiai termelési mód fogalma és saját programjuk között, elvetették e kategóriát. Hasonlóképpen járt el Lenin és Sztálin is, amikor megértették, miről van szó. (Karl A. Wittfogel: *Le Despotisme oriental. Etude comparative du pouvoir total*. Paris, 1964, 484-534.)

De nemcsak Wittfogel van ezen a véleményen. Nyikiforov már idézett könyve például kizárólag azért íródott, hogy bebizonyítsa: Marx, Engels és Lenin az ázsiai termelési mód fogalmát végül is használhatatlannak tartották és elvetették. „Nem értünk egyet sem azzal az elképzeléssel – írja Nyikiforov –, hogy K. Marx élete végéig az ázsiai termelési mód hipotézisének híve maradt volna, sem pedig azzal, hogy F. Engels műveiben, úgymond »nincs a prekapitalista ázsiai formáció meglétéről elismerő állítása«. K. Marx és F. Engels egyszerre jutottak el az ázsiai termelési mód hipotéziséhez és egyszerre utasították is el, jöllehet különböző időszakokban különféle képp vettek részt a probléma feldolgozásában.” (I. m. 394.) Nyikiforov a továbbiakban idézi V. P. Iljusecskin véleményét „a reménytelenül elöregedett, de azért nem kevésbé Marx tollából származó »ázsiai termelési módról«, amely eredetében a hegeli abszolút szellem önmegismerésének ázsiai stádiumára vezethető vissza”. „Azokat az eszméket – írja Iljusecskin –, amelyek már rég a marxizmus holt betűivé váltak, és amelyek ellentmondanak az élő szellemnek, néhányan most újból napvilágra hozzák a marxizmus klasszikusainak új olvasata formájában, és ezeket a tudomány új szavaként propagálják és adják ki. Itt az

munkában realizálódik, így az elsajátításnak közösségi feltételei lehetnek (vízvezetékek, közlekedési eszközök stb.). De ugyanott – s ez igen lényeges –, ahol a közösségi tulajdon munkában realizálódik, az elsajátítás egyénileg, a családok számára kijelölt földön is történhet. De ezek a változatok nem módosítják az alapvető viszonyt, azt ti., hogy ebben a formában a közvetlen termelő tulajdon nélküli, az alapvető termelőeszközhöz, a földhöz nem tulajdonosi minőségében viszonyul.

A legfelsőbb közösségről beszélve, amely „végül is személyként létezik” (vagyis despotaként), Marx már nem olyan egyértelmű. Nem világos, hogy az végül is hogyan viszonyul az alapvető termelőeszközhöz, a földhöz, csak annyit tudunk, hogy a közvetlen termelőtől elvont többlettermék „közös készlet”, a „közösség mint közösség költségeinek” fedezését szolgálja, és végül az „államfő és satrapái” költik el a külkereskedelemben. Marx látta a közösségen belül a kizsákmányolás irányába történő elmozdulást, de azt nem tudta vagy nem akarta konkretizálni, úgy tüntette fel, mintha itt csupán egy vékony rétegről volna szó. A „legfelsőbb” stb. fogalmakkal lényegében a közösségi bázison létrejött felépítményt írja körül. Marx leírásából mindenestre kiderül, hogy a termelés és elosztás viszonyai szabályozottak. A szabályozottság éppen a többlettermék, a munka kisajátításának útja-módja.

A társadalom bázisa és csúcsa közötti viszony osztályviszony, de ennek konkrét formáját és tartalmát Marx nem rögzíti. Csupán a despotát jelöli meg, amelyben végül is a magasabb közösség személyként létezik. Ez Hegelt idézi emlékezetünkbe, hiszen Keleten ő is egy embert tartott szabadnak, a despotát, akiben az egység megszemélyesül. Így aztán nem véletlen, hogy Marx, akárcsak Hegel, úgy vélte, hogy az ázsiai társadalmak nem jutottak

ázsiai termelési mód propagandájára gondolok, amelyet (...) a *Vaproszy Filozofii* című folyóirat hasábjain folytatnak a marxizmus kutatása címen. Ha egy szerző a flogiszton elavult elméletének propagálásával lépne fel, a kémikusok ebben tréfát, misztifikálást vagy tisztán patológikus esetet látnának ... De a történelmi materializmus elméletéhez való ténylegesen nihilista viszony területén a rekord L. Sz. Vasziljevnek *Az ókori kínai társadalom társadalmi struktúrája és dinamikája* című cikke (...) Miután elferdített képét adta az ókori kínai társadalomnak (L. Sz. Vasziljev), olyan meghökkentő kijelentéseket tesz, amelyre csak olyan ember szánhatja rá magát, aki csak hallomásból ismeri a történelem marxista, materialista fogalmát.” (I. m. 403.)

Az idézett vélemények közül nyilvánvaló, hogy a Wittfogelé a megalapozottabb, a második a sztálini dogmatizmus világos példája. Vasziljevről pedig annyit, hogy kiváló sinológus, aki a sémákat félredobva kutatja Kelet titkait. Nyikiforov a kérdés rendelteti úton történő lezárására törekszik, oly módon, hogy az ázsiai termelési mód fogalmát a rabszolgatartó formával helyettesítsék, mivel a külön fejlődés elismerése precedenst teremthet a későbbi külön utakhoz. Lásd még: Pászka Imre: *Az ázsiai termelési mód régi és új vitájához*. Korunk 1982/10 és 1983/4.

még el a tulajdonképpeni államiságig. Ugyanakkor, amikor az elsajátítás közös feltételeiről beszél, akkor a termelés, a gazdaság olyan infrastrukturális létesítményeire hívja fel a figyelmet, mint a vízvezetékek, a közlekedési eszközök stb., ami pedig valóságos állami funkcióra utal.

Az ázsiai struktúraformában az alapvető társadalmi viszonyt kifejező tulajdonviszony minősége is módosul. A közvetlen termelő a szükséges termelőeszközök és a munkafeltételek birtokosa, hiszen e nélkül a bizonyos önállóság nélkül nem jöhetne létre a többlettermék, amit elvonjanak, de birtokosi minősége korlátozott. Ami többek között abban nyilvánul meg, hogy „gazdaságon kívüli kényszerrel – bármilyen formát is öltson az – facsarható ki belőlük a névleges földtulajdonos számára végzett: munka.”¹³ Ázsiában „közvetlenül az állam az, ami velük szemben áll mint a föld tulajdonosa és uralkodó hatalom (...) a földjáradék egybeesik az adóval, vagy helyesebben nincs a földjáradék e formájától különböző adó. Ilyen körülmények között nem szükséges, hogy a függőségi viszonyok akár politikailag, akár gazdaságilag szigorúbb formát öltsenek, mint amely egyformán jellemző minden alattvaló viszonyára ehhez az államhoz. Itt az állam a legfelsőbb földesúr. A szuverenitás itt nem más, mint a nemzeti méretekben összpontosított tulajdon. Ezért ebben az esetben nincs is semmiféle magántulajdon, bár mind a magán, mind a közös földbirtoklás és haszonélvezet fennáll.”¹⁴

Végül a Grundrisse formációelméleti részében írja: „az ázsiai formában (legalábbis az ott uralkodó formában) az egyes embernek nincs tulajdona, csak birtoka; a tulajdonképpeni valóságos tulajdonos a közösség – tehát a tulajdon csak mint a föld közös tulajdona van meg.”¹⁵

Feltűnő, hogy Marx az egyik szövegben közösségi tulajdonról, a másikban pedig állami tulajdonról beszél. Márpedig a kettő között igen lényeges a különbség. Ha azt, amit Marx a tulajdon első formája kapcsán a törzsi társadalomról és különösen a keleti, ázsiai tulajdonforma közösségi jellegéről megállapított, összevetjük a földjáradék kapcsán tett meg-

¹³ K. Marx: *A tőke*. III, Budapest, 1961, 758. A többletmunka (a robot) elsajátításának feltétele Indiában a „kispasztorok többé-kevésbé természetesen kialakult termelési közösségekbe” való tömörülése. Marx itt bizonytalan: szavait úgy is értelmezhetjük, hogy a faluközösség természetes képződmény, de úgy is, hogy mesterséges. Márpedig világosan kell látnunk, hogy a robot csakis kikényszerített lehet.

¹⁴ I. m. 758-759. Az ázsiai struktúrákban a földjáradékot munka és terményadó formájában igényelte a politikai uralom a közvetlen termelőtől, ez határozta meg az uralmi és szolgasági viszonyokat. Marx helyesen látja, hogy összefüggés van a földjáradék e formái és a rend és szabályozottság között. (I. m. 761-762.) A gazdaságon kívüli rend és szabályozottság a struktúrát bizonyos értelemben „örökkévalóvá” teszi, ami az uralmi viszonyok módosulatlan formában való újratermelődésével egyértelmű.

¹⁵ K. Marx: *A tőke* termelés előtti tulajdonformák.

jegyzéseivel, világossá válik a termelést és az elosztást az adórendszer útján szabályozó állam szerepének konkretizálódása. De ez még nem vet fényt az egész társadalom szerkezetére, a szuverenitási s függőségi viszony politikai formájára, a sajátos államforma „legbelső” titkára, „rejtett alapjára”¹⁶. Mint ahogy az uralmi, illetve szolgasági viszonyok minőségére sem.¹⁷ Márpedig a probléma az, hogy hogyan volt lehetséges egy ilyen struktúraforma kialakulása és több évezredes fennállása. Erre a kérdésre, akárcsak a felépítmény genezisének és sajátos természetének kérdésére csupán a termelés természeti feltételei történelmivé válásának folyamata adhat – legalább viszonylag megnyugtató – választ.

A TERMELÉS TERMÉSZETI FELTÉTELEI ÉS KÖVETKEZMÉNYEI

A munka termelékenységének természeti feltételei tekintetében Marx két adottságot vett figyelembe. Az egyik a létfenntartási eszközökben való természeti gazdagság (talaj termékenysége, halban gazdag víz stb.), a másik a munkaeszközökben való természeti gazdagság (erős esésű vizek, hajózható folyók, fa, fém, szén stb.). Ezek hatása az emberi társadalomra az illető termelési mód fejlettségi fokának a függvénye. A kultúrák kezdeti korszakában a létfenntartási eszközök, magasabb fejlettségi szinten a munkaeszközök jelentősége nagyobb. Általában elmondhatjuk, hogy a természeti környezet, az ökológiai adottságok szerepét sem alábecsülni, sem eltúlozni nem szabad.

Ha a termelés természeti feltételei felől közelítjük meg az ázsiai társadalom sajátosságának okait, akkor mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy Keleten a fejlődés során ezek a természeti feltételek történetiekké, társadalmiakká váltak. Az ázsiai termelési módban a gazdaság alapvető, társadalmat fenntartó ágazatának, a mezőgazdaságnak a termelékenysége a vízellátástól függött, ami tudatos szabályozó, tároló stb. műveleteket igényelt. Az, hogy „Egyiptom a Nílus ajándéka”, nem Hérodotosz frázisa, hanem egy Egyiptomtól Perzsián keresztül Indiáig és Kínáig érvényes igazságot fejezett ki, a „víz nélkül nincs földművelés” igazságát. Marx A brit uralom Indiában című cikkében a következőket írja ezzel kapcsolatban: „Ázsiában időtlen idők óta általában csak három kormányzati ágazat volt: a pénzügyek, vagyis a belföld fosztogatása; a hadügy, vagyis a külföldi országok fosztogatása; és végül a közmunkák igazgatási ágazata. Az éghajlat és a területi feltételen – különösen a Szaharától Arábián, Perzsián, Indián és Tatár földön át a legmagasabb ázsiai felföldig terjedő roppant sivatagsávok – a keleti mezőgazdaság alapjává a csatornákat és a vízművekkel történő mesterséges öntözést tették. Az áradásokat mind Egyiptomban és Indiában, mind Mezopotámiában,

¹⁶ K. Marx: *A tőke*. III, 759.

¹⁷ Tőkei F.: *Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez*. Budapest, 1965. 67-79.

Perzsiában és más országokban felhasználják a talaj megtermékenyítésére, a magas vízállást kihasználják az öntözőcsatornák felduzzasztására. A víz gazdaságos és közös felhasználásának ez az elsőrendű szükségessége, amely Nyugaton, így Flandriában és Itáliában a magánvállalkozást önkéntes társulásra készítette, Keleten, ahol a civilizáció túl alacsony és a terület kiterjedése túl nagy volt ahhoz, hogy önkéntes társulás jöhessen létre, a kormány központosító hatalmának közbelépését követte meg. Ezért minden ázsiai kormányra egy gazdasági funkció hárult, a közmunkákról való gondoskodás funkciója. A talajnak ez a mesterséges megtermékenyítése, amely a központi kormányzattól függ és az öntözéses és lecsapolási munkálatok elhanyagolása esetében nyomban veszendőbe megy, magyarázatul szolgál arra az egyébként különös tényre, hogy egykor kitűnően megművelt nagy területek, mint Palmyra, Petra, valamint Jemen romjai és Egyiptomnak, Perzsiának és Hindusztnának nagy tartományai ma terméketlen sivatagok, és magyarázatul szolgál arra is, hogy egyetlen pusztító háború hogyan néptelenített el egy országot évszázadokra, hogyan fosztotta meg egész civilizációjától... De az ázsiai birodalmakban már hozzászoktunk ahhoz, hogy a földművelés az egyik kormány alatt leromlik, s egy másik kormány alatt ismét feléled. A termelés úgy függ a jó vagy rossz kormánytól, ahogyan Európában változik a jó vagy rossz időjárás szerint.”¹⁸

Marx, mint látható, az ökológiai tényezőket a kooperációval kapcsolja össze, vagyis összefüggést lát a természeti és a társadalmilag, történelmileg kialakított adottságok között. De miközben számba veszi az ázsiai kormányzatok funkcióit, és azokat helyesen az öntözéses földműveléssel hozza kapcsolatba, nem említi magának a központosított államnak a létrejöttét. Egyszerűen adottságnak veszi, mintha a politikai szervezet kialakulása nem volna kapcsolatban a termelés természeti feltételeivel is.

A keleti társadalmakban az élelemtermelés lényegében azonos a rizstermeléssel. A rizs jó öntözés mellett a legmegbízhatóbb kalászos. Rövid tenyészideje lehetőséget ad a mezőgazdasági tőke gyorsabb forgatására, a munkaperiódusok lerövidítésére.¹⁹ Az öntözés ösztársadalmi, pontosabban – eredetileg – összközösségi erőfeszítés útján valósult meg, s ezt a formát intézményesítették. Ezt fejezi ki a kooperáció mint a termelés természeti feltételeihez kapcsolódó, azzal egybeszövődő történelmi produktum.

Az erős átfedések ellenére a politikai mozzanatot a kezdet kezdetén a gazdasági elébe kell helyoznunk. A kooperáció intézménye nem természetadta, hanem másodlagos, valamilyen már meglévő politikai szervezet – vár, erődítmény – és a vidék viszonyából adódó aktus eredménye,

¹⁸ MEM 9, 121-122.

¹⁹ Magyar L.: *A kínai mezőgazdaság hagyományos szerkezete*. Budapest, 1981, 52-53. Kínában már a Han korban (i. e. 206-i. sz. 220) két termést arattak.

amely által a vidék közösségeit erőszakos vagy békés úton sikerült összefogásra bírni. Tehát magában a kooperáció intézményében egy olyan szervezési-irányítási mozzanat rejlik, amely logikailag elsődleges a vidékhez képest. A kooperáció szükségessége egyáltalában a termelés természeti előfeltételeiből adódik, viszont tényleges megvalósítása a szervezési eszközöktől függ.

Marx a termelési és ökológiai tényezők egyesítésére helyezte a hangsúlyt: minél csekélyebb az abszolúte kielégítendő természeti szükségletek száma, és mennél nagyobb a talaj természetes termelékenysége és kedvezőbb az éghajlat, annál csekélyebb a termelő fenntartásához és újratermeléséhez szükséges munkaidő. Annál nagyobb az a többlet, amelyet a maga számára végzett munkáján felül mások számára vezet.”²⁰

A szicíliai Diodórosz Egyiptomról és annak népesedési viszonyairól szóló megjegyzéseiből Marx azt a következtetést vonta le, hogy nem a túlnépesedés tette lehetővé azokat az építkezéseket, amelyeket a Nílus menti régiségek illusztrálnak, hanem egy ökológiai tényező, a termelés természeti feltételeinek kedvező volta, az, hogy a közvetlen termelő fenntartása és újratermelése kevés munkaidőt vett igénybe. Így a többletidőt fiktív vagy reális osztársadalmi szükségletek címén az állam sajátította ki közmunka formájában.

De nézzük tovább: „... mennél csekélyebb a munkásnépeségnek az a része, amely a szükséges létfenntartási eszközök termeléséhez kell, annál nagyobb a más munka számára rendelkezésre álló része.”²¹ A termelés természeti feltételeinek kedvező volta, valamint a kooperáció a csatornák, öntözőberendezések építésén és karbantartásán túl elegendő munkaerőt biztosított „az ázsiaiak, egyiptomiak, etruszkok óriási művei”-hez, amelyek nem gazdasági, létfenntartási, hanem főleg hatalmi, politikai, vallási célokat szolgáltak.

A közvetlen termelő többletidejének ilyen nem létfenntartási, közösségi, társadalmi célokra való lefoglalása nyilván a politikai szféra megszemenő autonómiájára utal. Marx, mint láttuk, végül is nevével nevezi a magasabb közösséget (állam), az összefoglaló egységet (despota), de azt, hogy mi hozta létre a felépítménynek ezt az intézményes formáját a társadalmi struktúrában, csupán túl általános formában rögzíti. Akárcsak a hatalmat gyakorló csoport reális funkcióit. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Marx ne vett volna tudomást arról a „tucatnyi személy”-ről, akiket a „közösség költségére tartanak el”, s akik, mint közfunkciót ellátóik, lényegében a politikai autoritás fenntartói voltak, ha nem egyébbel, legalább szimpla jelenlétükkel. „... a császár – írja Marx – Kína atyja; tisztviselői saját körzetükben ennek az atyai viszonyoknak fenn-

²⁰ K. Marx: A tőke. I, 1961, 476. skk.

²¹ I. m. 476.

tartói voltak, e patriarchális tekintélyt összekötő erkölcsiség elemei.”²² Viszont a „tucatnyi személy” bürokratikus természetét, egyáltalán a bürokrácia geneziséét, kialakulásának szakaszait, a hatalmi-politikai szférában elfoglalt helyét nem elemzi részletesen, s némileg el is homályosítja egzisztenciájukat az olyan általános fogalmakkal, mint az „összefoglaló egység”, „magasabb közösség” stb.

Ezzel szemben Engels az Anti-Dühringben az osztálytársadalmak genezisének leírásakor érinti a hatalom, a politikai szervezet konstituálódási folyamatát is: „... minden politikai hatalom eredetileg gazdasági, társadalmi funkción alapul, és abban a mértékben fokozódik, amely mértékben a társadalom tagjai az ősi közösség felbomlása révén magántermelőkké változnak, tehát a közös társadalmi funkciók intézőitől még jobban elidegenülnek... annak utána, hogy a politikai hatalom önállósította magát a társadalommal szemben, a szolgából úrrá változott.”²³

Az engelsi fejtegetés némileg azonosítható a Marxéval, aki a családi munkamegosztásból bontotta ki a társadalom tagolódását, csakhogy itt a tagolódás feltétele az ősi közösség magántermelőkre való széthullása. Ezután lehetséges a társadalom végleges kettéhasadása. Ennek okát Engels abban látja, hogy „kezdettől fogva bizonyos közös érdekek állnak fenn, amelyek megvédését, bár közös felügyelet alatt, egyesekre kell ráruházni”. Ilyen értelemben említi a „felügyeletet a vizek felett, különösen a forró éghajlatú országokban. (...) Ilyenféle megbízatások az ősi közösségekben minden időben fellelhetők, például a legrégebb német Mark-szövetségben s még ma is Indiában.”²⁴ A továbbiakban a hivatalviselés örökletessé válását említi, majd – mintegy összegezeként – ezeket írja: „... a politikai uralomnak mindenütt bizonyos társadalmi tiszttség betöltése képezte az alapját, és a politikai uralom csak akkor állott fenn huzamosabb ideig, ha ezt a társadalmi tisztséget betöltötte. Bármely kényuralom került is Perzsia és India fölé, vagy bukott le, mindegyikük igen jól tudta, hogy mindenekelett folyók völgyei öntözésének fővállalkozója, ami nélkül ott földművelés nem lehetséges.”²⁵

Amikor a XX. század húszas-harmincas évek marxistái az ázsiai termelési mód, közelebbről a kínai társadalomtörténet kérdéseit vitatták, nagyjából az engelsi álláspont körül oszlottak meg a vélemények, vagyis akörül, hogy az általa említett különleges külső és belső körülmények (há-

²² MEM 9, 90.

²³ Fr. Engels: *Anti-Dühring*. Moszkva, 1947, 264.

²⁴ I. m. 258.

²⁵ I. m. 259-260. Engels a rétegzett társadalmi struktúrák és a politikai szervezet megjelenésének kettős útját vázolja, az antik és az ázsiai forma kialakulását. De a továbbiakban egyszerűen elhagyja az ázsiai formát, és a fejlődés antik-feudális vonala köti le figyelmét.

borúk, öntözőberendezések, vallási feladatok stb.) játszottak-e döntő szerepet a politikai hatalom szervezetének önállósodásában.

Kautsky szerint: „Európában a civilizáció kezdete nem kapcsolódott olyan mértékben a nagy folyamok völgyéhez, mint Keleten; Európában az árvíz és a szárazság kisebb szerepet játszott, a folyók ellen vívott harc elsősorban Keleten fejtett ki hatást, s éppen ez szolgáltatta az egyik legfontosabb indítékot a legrégebbi civilizált országok létrejöttéhez. Ez még a legendákban is tükröződik. A legendák Kínában is a folyók szabályozásával magyarázták az állam létrejöttét, akárcsak Egyiptomban. Tudjuk, hogy az Eufrátesz és a Tigris, valamint a Gangesz völgyének államai elsősorban a víz szabályozása alapján jöttek létre ... A folyókkal és a külső ellenséggel vívott közös harc gyakran egyidejűleg jelentkezett, egymás hatását erősítve. Azonban e két tényező együttvéve sem volt képes nemzeti életet kialakítani a szónak általunk használt értelmében, mivel nem tudta szétrombolni az önellátó közösséget, és jelentős mértékben érintetlenül hagyta zártságukat.”²⁶

Karl Radek elveti Max Webernek azt a nézetét, miszerint a kínai államot a vízzel vívott harc szükségletei hívták létre.²⁷ A kínai állam és bürokrácia kialakulását a nomádokkal folytatott harcokkal összefüggésbe hozó Radek eléggé egyedül állt véleményével, mert Webernek és elméletének igen számottevő hatása volt a marxizmus akkori teoretikusainak soraiban. Ezt mutatja az idézett Kautsky fejtegetése, valamint Rosa Luxemburnak az egyiptomi és algériai öntözőrendszerekről tett megjegyzései.²⁸ Weber hatása Karl Wittfogelnél és Magyar Lajosnál, a marxi ázsiai termelési mód legjelentősebb kutatójánál érződik a legerőteljesebben.

Max Weber érdeme, hogy kimutatta a keleti politikai szervezet és hatalom létrejöttének Marx által is érzékelt, de egyértelműen meg nem fogalmazott körülményeit. „A keleti öntözési kultúra – írja Weber – közvetlenül a primitív kapásművelésből jött létre anélkül, hogy állatokat használt volna. Emellett kialakult a kertművelés is, amelyhez a nagy folyók vizét használták föl; Mezopotámiában a Tigris és az Eufrátesz vizét, Egyiptomban pedig a Nílusét. Az öntözés és az öntözés szabályozása szervezett tervgazdálkodást igényel; ez hívta létre a Közel-Keleten a hatalmas királyi gazdaságokat, legszélsőségesebb formában például a thébai új birodalomban. Amikor az asszír és a babilóniai királyok hadba vonultak kíséretükkel... e hadjáratok célja elsősorban az embervadászat volt: embereket akartak szerezni, hogy csatornát építsenek és termővé tegyék a sivatagot. A vízvezetékek a király ellenőrzése alá tartoznak, az öntözés szabályozásá-

²⁶ Idézi Magyar L.: I. m. 330.

²⁷ Vö.: Magyar L.: I. m. 330

²⁸ Rosa Luxemburg: *A tőkefelhalmozás*. Budapest, 1979, 311.

hoz azonban a királynak bürokráciára van szüksége. Az a bürokrácia, amelyet Egyiptomban és Mezopotámiában a csatornaépítés és az öntözés feladatai – tehát gazdasági okok – hívtak létre, az első a világon. Ez a bürokrácia mindvégig a király saját gazdaságának függeléke maradt. Az egyes hivatalnokok éppúgy a király rabszolgái vagy kliensei voltak, mint a katonák, akiket gyakran megbélyegeztek, hogy megakadályozzák őket a szökésben. Az adórendszer természetes gazdálkodáson alapult, vagyis a király természetben fizetendő adókat vetett ki alattvalóira, a beszolgáltatott terményeket pedig (Egyiptomban) raktárakban halmozták föl, és ebből tartotta el hivatalnokait és munkatársait; a hivatalnoki fizetés legrégebbi formája tehát a természetben fizetett járandóság. Ennek az egész rendszernek az eredményeként Egyiptomban az ország teljes lakossága az uralkodó szolgája volt. Ez kifejezésre jutott a minden alattvalóra vonatkozó robotkötelezettségben, valamint abban, hogy a falu lakosai közösen tartoztak kezeskedni a falura rótt szolgáltatások teljesítéséért, végül pedig az ebből következő alapelvben, amelyet a Ptolemaioszok alatt isia-nak neveztek. Ez annyit jelentett, hogy az egyes paraszt nemcsak röghöz kötött, hanem a falujából sem költözhet el; ha nem tudja igazolni isia-ját, törvényen kívülinek számít. Ez a rendszer nemcsak Egyiptomban terjedt el, hanem Mezopotámiában és Japánban is. (...) Ezekben a rendszerekben a paraszt helyzete az orosz mir parasztjainak helyzetére hasonlít.”²⁹

Weber a keleti gazdaság és uralom összefüggéseit szakaszonként vizsgálja fel: az öntözéses földművelés tervgazdálkodást igényelt, amelynek szervezése, irányítása bürokráciát hívott életre. A fejlődés kiindulópontjait a „várkirályság” intézménye jelentette, vagyis egy politikai mozzanat, amely összefogja és maga alá veti a vidéket. A bürokrácia az uralom eszköze, s mint ilyen a többlettermék kisajátítója is. E kisajátítási mód folyamatosá tételének az igénye vonta maga után a társadalom bürokratikus elvek szerinti átszervezését.

Ez a társadalom adott technikai szintjén megvalósuló lényegbevágó módosulás tehát nem a termelőerők „forradalma” révén ment végbe, hanem egy szervezési mozzanat előzte meg. Nem a munka és az eszköz társításának endogén mozgása hozta létre a társadalom öntözéses technológiáján alapuló struktúráját, hanem a szervezés társította a munkát a földrajzi adottsággal, a nagy folyók nyújtotta lehetőségekkel. Ez a szervezési aktus a szubjektumot tárggyá degradálta, alárendelte az osztársadalmi érdekek képviselőjében fellépő bürokráciának.

Magyar Lajos, aki a kínai mezőgazdaság hagyományos szerkezetéről írt könyvében, elsőként próbálta hasznosítani az ázsiai termelési mód marx elméletét, az ázsiai társadalom hatalmi-politikai struktúrájának fel-

²⁹ Max Weber: *Gazdaságtörténet*. Budapest, 1979, 63-64

tárásában Max Weber eredményeit is figyelembe vette. Ez annál is inkább indokolt volt, mert a klasszikusok műveiben erre a kérdésre vonatkozóan nem található világos magyarázatot. Magyar számára nem az volt a probléma, hogy mi határozza meg a társadalom anyagi alapját, hiszen ez már Marx, Engels, Kautsky és Plehanov előtt sem volt titok, hanem az, hogy az öntözéses földművelésen mint bázison milyen hatalmi-politikai szervezeti forma jött létre Keleten (Kínában). Ezért lehetett iránymutató Weber Magyar Lajos kérdésfelvetésének szempontjából. „A keleti gazdaságban (Kínában, Elő-Ázsiában, Egyiptomban) – írja Magyar – az öntözéses kultúra vált meghatározóvá. (...) az öntözés és az öntözés szabályozása szervezett tervgazdálkodást igényel, s éppen ez hozta létre ezeknek az országoknak az építkezési és vízügyi bürokráciáját.”³⁰

Magyar, akinek a könyve 1928-ban jelent meg Moszkvában, ezt követően számos Marx- és Engels-idézettel igyekezett alátámasztani igazát. Ugyanakkor, miközben számos weberi megállapítást gondol tovább, következtetéseit nem futtatja ki, elemzését igyekszik a gazdasági szférára korlátozni. Egyik legfontosabb megállapítása a következő: „Az ázsiai termelési mód nemcsak hogy nem létezett a maga tiszta formájában, hanem bizonyos történelmi és társadalmi körülmények között még ott is létrejöhet, ahol a földművelés feltételei lényegesen különböztek azoktól, amelyek Keletet jellemzik. Alapjául azonban minden esetben a föld nacionalizálása szolgált. Ebben látta Lenin is e termelési mód sajátosságát.”³¹ Amennyiben az ázsiaiságot, az ázsiai termelési módot elsődlegesen intézményes felépítményként fogjuk fel mint bürokratikus despotizmust, nem kell csodálkoznunk, hogy létrejöttéhez nincs feltétlenül szükség az öntözéses földművelésen alapuló gazdasági szervezetre. Más, eltérő gazdálkodási mód, gazdasági rendszer alapján is kialakulhat, de csak abban az esetben, ha államosítják a földet, vagyis, ha az ország földalapjával kizárólag az állam rendelkezik.

Lenin Plehanovval folytatott vitájában elismerte, hogy a föld nacionalizálása ázsiai termelési módhoz vezet, de csak a prekapitalista időkben (a moszkvai Oroszországra vonatkoztatva), és semmiképpen sem értett egyet azzal, hogy az ázsiaiság lenne jellemző az orosz fejlődés későbbi időszakaira is.³² Lenin itt eltávolodik a marxi örökségtől, Marx és Engels ugyanis mindvégig a „félázsiai”, „délkeleti” stb. fogalmakat használta az

³⁰ Magyar L.: I. m. 58. Itt jegyezzük meg, hogy Magyar Lajos a múlt század húszas éveiben a Komintern aktivistájaként működött Kínában. 1937-ben a sztálini tisztogatások áldozata lett. Szóban forgó műve mindmáig alapvető a kínai agrárstruktúra tanulmányozásában.

³¹ I. m. 19.

³² Vö.: V. I. Lenin *Összes Művei*. 13, 13-14.

orosz fejlődésre. Ezzel szemben Plehanov ortodox marxista módján vetette fel a kérdést: ha Oroszországban újra államosítják a földet, az nem jelent mást, mint a „félázsiai” állapotok restaurációját. Az Anti-Dühring kapcsán állapítja meg: „Ha Engels megjegyzése szerint a faluközösségek mindenütt, Indiától Oroszorszáig a despotizmus gazdasági alapjául szolgálnak, akkor ennek a jelenségnek egyik alapvető oka a naturálgazdálkodás feltételeiben van, amely kizárja a gazdasági munkamegosztást és kis csoportokra tagolja az egész földművelő lakosságot, amelynek nincs szüksége egymásra, ezért közömbösek egymás iránt, éppenséggel gazdasági és társadalmi helyzetük azonossága révén.”³³

A Plehanov jogos aggályai mögött meghúzódó probléma vitathatatlanul nagy horderejű, de érdembeli megválaszolására addig nem kerülhet sor, amíg nem sikerül kielégítően tisztázni a „teljesen Ázsiai” struktúrák, mindenekelőtt az ún. kínai típusú társadalmak létrejöttének körülményeit.

A BÜROKRÁCIA MINT TERMELÉSI MÓD

A XVIII–XIX. század közgazdászai, Smith, Mill, Marx, Marshall és mások úgy képelték, hogy a munkamegosztás és kooperáció a modern ipari társadalom jellemzői. Elkerülte figyelmüket, hogy bizonyos ökológiai feltételek mellett a preindusztriális társadalmak is képesek a kooperációra, csak azt nem a szó szoros értelmében vett társadalom organikus tevékenységeként, hanem a társadalom hivatalnoki igazgatásának a formájában valósítják meg. Az ilyen típusú kooperáció kezdeményezése és fenntartása teljes egészében az államapparátus hatáskörébe tartozik.

Keleten feltehetőleg már a prehistorikus időkben jelentkezett a kooperáció igénye. Megszervezése a főnökre hárult, akinek a közösség tagjai fölötti hatalma funkcionális volt, hiszen közösségi szükségleteknek tett eleget. A funkcionális hatalomgyakorlás azonban nem kötődik a gazdálkodás valamely különös típusához. Tény, hogy minden primitív gazdálkodás feltételezi a kooperáció bizonyos fokát. Keleten azonban, ahol nem az intenzív, hanem az extenzív földművelés honosodott meg, amely a roppant munkaerőigényes rizskultúrával párosult, a kooperáció mozzanata nem magához a földműveléshez, hanem a földművelés feltételeinek megteremtéséhez (öntözőcsatornák, vízgűjtő medencék, gátak építése) kapcsolódott. (Bár később, adminisztratív úton a közvetlen termelőkre is rákényszerítettek ilyen kollektivistikus megoldásokat.)

³³ G. V. Plehanov: *A marxizmus alapvető kérdései* Budapest. 1950, 76-77.

Így a kooperáció mozzanatában, legalábbis Keleten, már a kezdet kezdetén benne van a szervező-irányító és a kétkezi munka megosztása. Ez a munkamegosztásnak még csupán természetadta módja, de az már is eléggé világosan kifejezésre jut benne, hogy a szervező-irányító és a kétkezi munka nem egyenlő, nem azonos minőségek. A kooperációnak mint közösségi vállalkozásnak a kezdeményezése már a törzsi-nemzetségi társadalmakban is egy magasabb szférából indul, vagyis a főnöktől, akinek más körülmények folytán is meghatározó szerepe van a közösségben. A főnök személyében a közösségi érdekek és értékek ötvöződnek, ezért tekintélye funkcionális autoritást fejez ki. Hiszen az általa kezdeményezett, majd a helyi kisebb közösségek által megvalósított műveletek összközösségi igényeket, szükségleteket elégítenek ki. A közösség minden tagja kiveszi részét a maga helyén a célirányos tevékenységből. Ez azt a látszatot kelti, mintha a kooperációban összeműködő szervező-irányító (kezdeményező) és kétkezi munka ekvivalens mennyiségek lennének. Holott nem erről van szó: a munkamegosztás vertikálitása állandósítja a kezdeményezés felsőbb szférából való kinyilatkoztatásának gyakorlatát, ami végül is kiváltsággá, megkülönböztetett egzisztenciák munkakörévé szilárdul. A kinyilatkoztatás jöhet egyetlen személytől vagy testülettől, a lényeg az, hogy a kezdeményezés, a szervezés-irányítás folyamatosan a közösség legfelsőbb régióiból indul ki. A funkcionális autoritás folyamatos működtetése sajátos szervezeti hálozat létrehozását igényli, egy apparátust, amelynek csúcspanonján karizmatikus tekintély áll. Ennek kezében koncentráliódik a kezdeményezés. Történelmileg mellékes, hogy az ilyen irányító-szervező apparátus élén polgár, katona, pap, papkirály, hivatalnok vagy éppen miniszterelnök áll-e. Szociológiailag e történelmi képződmény kialakulási folyamatában az a fontos, hogy a hagyományos főnök mindenütt, a pueblo indiánoknál, inkáknál, aztékoknál, a suméroknál, egyiptomiaknál, indiaiaknál, kínaiaknál a közösségi teendők ellátásával összefüggő funkcionális autoritását arra használja fel, hogy hivatalnoki apparátust hozzon létre, amely aztán kisajátítja a közfunkciók primitív munkamegosztásából adódó rendjét. E folyamat Keleten nagyrészt endogén úton teljesedett ki, de ismerünk diffúziós változatokat is, például Korea, Kambodzsa, Vietnam esetében.

A rétegzett társadalmak kialakulását általában a magántulajdon megjelenésével hozzák összefüggésbe. Ez a keleti típusú társadalmakra nem érvényesíthető, ugyanis itt a korai politikai szervezetek és azok igazgatási apparátusai nem vagyoni, gazdasági differenciálódás útján jöttek létre. Itt a kooperáció olyan uralmi struktúrát teremtett, amelyben az alá- és fölérendeltségi viszonyok kialakulása nem a magántulajdon, hanem a társadalmi munkamegosztásban, a kooperáció rendszerében elfoglalt hely „birtoklásával” függött össze. A társadalom belső

tagoltsága „a társadalmi csoportok nem egyenlő értékelésén”³⁴ alapult. És természetesen a szervezők testülete vagy apparátusa volt az az embercsoport, amely „az uralom általános politikáját és konkrét parancsait megvalósítva a legnagyobb tekintélynek örvendett.”³⁵

A gazdasághoz kapcsolódó műveletek sokfélesége, azok körülmények közötti rendezése szilárdította a szervezők státusát. Ezért nem okozott különösebb nehézséget, hogy a szervezést kiterjesszék az élet minden területére, hogy az egész társadalmat a gazdaság mintájára szervezzék meg. Itt tehát, Nyugattal ellentétben, nem a gazdaság társadalmi (az autonóm társadalom hatáskörébe tartozó), hanem a társadalom gazdasági (vagyis az állam és az azt kiszolgált bürokrácia hatáskörébe tartozó). Amint a termelés és újratermelés megszervezése-irányítása a közösség jelentős számú tagját kivonta a közvetlen produktív munkából és „magasabb” szférába helyezte át, ez a „magasabb közösség” lassan elkezdett a saját autonóm logikája szerint mozogni, és a társadalom valós érdekeit kisajátítva, mind nagyobb mértékben a saját igényeihez igazította a termelés és elosztás primitív mechanizmusát. Keleten az egész társadalom fő törekvése, a hétköznapi központi problémája a közvetlen termelőtől az uralom csúcsáig a föld helyes megművelése, valamint az ennek feltételeit biztosító csatornák, gátak, gyűjtőmedencék stb. létrehozása és karbantartása volt. Ez az „infrastruktúra” ugyanakkor defenzív és kommunikációs célokat is szolgált: a termés védelmét, másrészt a termésnek a központba való szállítását, és természetesen a hivatalnokok és a hadsereg szállítására is alkalmas volt. Ezek az akkori viszonyokhoz képest rendkívüli arányú és műszaki színvonalú létesítmények tették lehetővé a társadalom fölötti ellenőrzés globális kiterjesztését, lényegében a társadalom államosítását.

A nevelés monopolizálásával a hivatalnokréteg a káderutánpótlást is biztosította, viszont azzal, hogy ő maga nem rendelkezett tulajdonnal, egzisztenciájában teljes mértékben a politikai uralomhoz kötődött, azt szolgálta ki, hiszen csak ezáltal részesedett a terméktöbbletből, amit az állam adó formájában sajátított ki a közvetlen termelőktől. S minthogy a politikai uralom megtestesítője egyetlen személy (a fáraó, az Ég Fia, a Nap Fia stb.) volt, az alattvalói státus mindenkire vonatkozott, még a megkülönböztetett egzisztenciájú hivatalnokokra is. Ennek ellenére a politikai-adminisztratív funkciókkal rendelkező hivatalnoki réteg hatalma idővel odáig növekedett, hogy nem tűrt meg semmilyen más erőt a társadalomban, sőt Kínában a legizmus még az uralkodó eltávolítását is kítátásba helyezte, amennyiben az „égi megbízatásnak” nem tenne eleget. Az ázsiai társadalmakban tehát az öntözéses földművelés körülményei között világtörté-

³⁴ Max Weber: *Gazdaság és társadalom*. Budapest, 1967, 69.

³⁵ Vö.: Max Weber: *Gazdaságtörténet*. Budapest. 1979, 328-329.

nelmileg először létrejött egy olyan ideológiailag és politikailag kvalifikált hivatalnoki apparátus, amely nem rendelkezett sem a munkaeszközök, sem a termelési eszközök tulajdonával; hivatali előmenetelét vizsgákkal szabályozták (Kína), nyugdíjban részesült, vagyis egzisztenciája teljesen az uralomhoz kötődött. Ez a tény társadalomelméleti szempontból rendkívül jelentős, ugyanis azt bizonyítja, hogy magántulajdon nélkül is kialakulhatott egy olyan rétegzett társadalom, amelyre még hangsúlyozottabban jellemző a társadalom kettéhasadása vezetőkre és vezetettekre, elitre és a közvetlen termelők tömegére, kizsákmányolókra és kizsákmányoltakra, mint az ún. szabályos osztálytársadalmakban. A bürokrataelit az állam társadalom fölötti uralmát testesítette meg, s bár természetesen pozitív funkciókat is betöltött, hiszen szervező-irányító apparátusával mégiscsak biztosította a termelés és a létfenntartás folytonosságát, vég eredményben teljesen kisajátította a politikai szervezetet, az államot, és elnyomott minden autonóm társadalmi erőt. Legfőbb céljának a fennálló pusztá újratermelését tartotta, ami által negatívan befolyásolta az egész társadalom mozgástendenciát.

A tekintélyuralmi, az „alattvalókat merőben tárgyként kezelő”³⁶ állam öncélúságának leglátványosabb megnyilvánulása a munka robot formájában történő kisajátítása volt a legkülönbözőbb presztízs-létesítmények megvalósítására. Ez nemcsak a nagy (kínai, indiai, egyiptomi, inka, maja) birodalmakra volt jellemző, hanem a kisebbekre is (Szíria, zsidók stb.). A hatalmi-politikai presztízscélokat szolgáló vállalkozások sok esetben abnormis, maximalista formákat öltöttek (például az inkák esetében), az ázsiai típusú társadalmak kiegyensúlyozottabb formáiban azonban a munkaerő intézményesen irányított felhasználását legalább nagyvonalakban sikerült a gazdasági racionalitás követelményeivel egybehangolni. Ez a törekvés mutatkozott meg például a szintén robotmunkát alkalmazó ipar bizonyos ágazatainak (bányászat, feldolgozóipar stb.) kifejlesztésében.

A társadalom leigázását, a „belföld kifosztását” megvalósító bürokratikus apparátus a gazdaság teljes ellenőrzése mellett az államba integrálta a hadsereget és a vallást, a legalapvetőbb közösségi együttélési normákat is.

A hadsereget a polgári adminisztrációban érvényesülő bürokratikus elvek szerint szervezték meg. Az általános mozgósítás útján, közigazgatási egységeként besorozott földművesek természetesen csak alkalmilag voltak katonák, mint ahogyan egyébként ugyancsak alkalmilag voltak földművelők, gát- vagy templómépítők is. Egy ilyen hadsereg nem nagyon tett tanúbizonyságot különösebb harci és morális képességekről. Már a görögök észrevették, hogy a keleti hadsereg ütőképessége távolról sincs arányban az óriási tömegek felvonulása által sejtetett látszattal.

³⁶ I. m. 330.

H. Maspero írja a kínai hadseregről, hogy annak óriási tömegeit a nomádok legátlátszóbb cselvetése is zavarba hozta.³⁷

Minthogy a hadsereg felállítása és ellátása teljes mértékben az állam hatáskörébe tartozott – Keleten nem voltak magánhadseregek, mint Nyugaton –, a tisztikar nem alkotott a bürokratikus apparátustól különálló réteget. A hadsereget hivatalnokok ellenőrizték, a katonát nem védte semmiféle autonóm érdekvédelmi tömörülés. Ez az integrálódás nem jelentette a bürokratikus politikai szervezet militarizálódását. Ellenkezőleg, Kínában például a katonának másodlagos szerepe volt, lenézték, mellőzték magán az apparátuson belül: Kína egyik sajátossága éppen az állam és az apparátus civil és világi jellegében van. A társadalom gazdasági létalapja fölötti kizárólagos rendelkezés együtt járt az ideológiai szféra, a szellemi élet (mindekelőtt a vallás) kisajátításával és egyneműsítésével. A bürokratikus igazgatás logikájával nem fért össze, hogy bármilyen idegen (vagyis autonóm) célokat szolgáló vallás teret hódítson. Az ázsiai bürokratikus despotizmus egyik legjellemzőbb sajátossága, hogy az uralkodó vallás sohasem helyezkedett kívül az államhatalom szféráján. Éppen ezért intézményként sem lehetett autonóm, az egész országra kiterjedő független szervezet.³⁸ Sohasem válhatott a hatalom ellenfelévé, de neki sem támadhattak jelentősebb ellenfelei. Az ázsiai strukturákban a vallás egyértelműen államideológia-ként funkcionált, ami mindenekelőtt abban nyilvánult meg, hogy az állam

³⁷ H. Maspero: *Az ókori Kína*. Budapest, 1978, 86. A Nyugati-Csou idején (i. e. IX–VII. sz.) minden családnak egy embert kellett kiállítania, minden öt családból álló csoportnak öt emberből álló rajt egy altiszt parancsnoksága alatt, minden fertálynak egy 25 emberből álló szakaszt, élén a szakaszparancsnokkal és minden falunak 100 emberből álló századot. Öt század alkotott egy zászlóaljat, öt zászlóalj egy 2500 emberből álló ezredet, végül öt ezred egy hadsereget. A királyi hadsereg hat hadseregből állott (összesen 75 000 ember). (I. m. 84.) Wirttfogel a perzsa hadsereg Dareiosz alatt 1 800 000 főre, Xerxész alatt pedig 3 600 000 főre becsüli. A perzsák a birodalom lakosságának mintegy 25-35%-át használták fel háborús célokra. Indiában a Maurja birodalom serege 80 000 lovasból, 200 000 fanatikusból, 8000 hadiszekérből, 6000 harcielefántból, Csandragupta serege 690 000 főből állt. Kínában a Liao birodalom milíciája 1 millió fős volt, a Szung dinasztia idején pedig 2 millió fős állandó hadseregről tudunk. (Wirttfogel: I. m. 124-125. Lásd még: J. Gernet: *Kína hétköznapijai a mongol hódítás előestéjén*. 1250-1276. Budapest, 1980, 73.)

³⁸ „A pap-hivatalnokok – írja L. Sz. Vasziljev – ... nem voltak sem valamely nagy istenség templomának papjai, sem pedig valamilyen előjogokkal rendelkező kaszt tagjai. (...) Mindenekelőtt az államapparátusban szolgáltak, és csak annyiban voltak papok (és így hivatalnokok is), amennyiben valamilyen tisztséget töltöttek be az apparátusban. (...) Egy pap-hivatalnok, ha elvesztette a hivatalát, sem pap, sem hivatalnok nem volt többé. (...) Még ők sem tekintették magukat afféle felszentelt papoknak, sőt, inkább úgy fogták fel tevékenységüket, mint az ország igazgatásának fontos elemét.” (*Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Budapest, 1977, 61-62.)

a vallási „üdvjavakat” monopolizálta a maga számára, azokat csak ő szolgálhatta ki, rituálisan, az egyén számára. „Minden politikai hivatalnokréteg – állapítja meg Max Weber – gyanakvással tekint az individuális vagy a szabad közösségképzés révén történő üdvkeresés minden fajtájára, mint az állami intézmények általi domesztikálódás alól történő emancipálódás forráshelyére...”³⁹

Látható tehát, hogy az ázsiai struktúraformában a gazdaság, a hadsereg, a vallás, lényegében az élet minden területe egy egységes és totális hatalmi viszony kifejeződése. Ez a hatalmi viszony teszi az eredetileg bizonyos tevékenységek elvégzésére létrehozott bürokráciát bizonyos értelemben a „saját testévé”, mindenható eszközévé, amelynek révén megvalósítható és permanentizálható az egész társadalom ellenőrzését, olyannyira, hogy a társadalom dinamikáját immár nem a termelőerők mozgástendenciája, a bázis határozta meg, hanem a bürokratikus despotizmus mint intézményes felépítményi struktúra, amely tehát termelési módként működött.

Ennek a sajátos termelési módként funkcionáló bürokratikus struktúrának a legkövetkezetesebben végigvitt formája a kínai. Itt alkalmazzák első ízben a hivatali előmenetelben a vizsgarendszert⁴⁰, itt alakult ki a vi-

³⁹ Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, 1982, 314.

⁴⁰ A Han kortól kezdve a konfuciózusok intézményesítik a vizsgarendszert, és a hivatalra alkalmasok kiválasztását versenyvizsga útján végzik. A vizsga a Szung kortól a felemelkedés és a karrier egyetlen lehetséges útjává vált. Ezzel megnőtt a vizsgák társadalmi presztízse, valóságos vizsgakultusz alakult ki. A vizsgarendszer végleges formája azonban a Tang korban, a konfuciózus bürokrácia hatalmi helyzetének végleges megszilárdulásával egyidejűleg kristályosodott ki. A pályázóknak három fokozaton kellett átmenniük. Az alapfokozatú vizsga letételével az illető hszü-cai lett, vagyis a kiválasztott konfuciózus elithez tartozónak számított. Az e fokozaton átesők igen népes rétege alkotta az államapparátus kádertartalékát, velük szemben már nem lehetett bambuszpálcát használni, jogosultak voltak állami támogatásra és további vizsgák letételére, szertartásokat vezethettek. Az alapfokozatú vizsgát évente egyszer tartották a járási székhelyen, a helyi hatóságok felügyelete alatt. A vizsgázót szigorúan elkülönítették egy cellába, ahol két-három napig írta dolgozatát. Csak írásbeli vizsga volt, amit rendkívül komolyan vettek. A csalást keményen büntették, „hiszen igen szomorú, sőt számukra katasztrofális következményekhez vezetett volna egy olyan fontos ügynek a profanizálása, mint a konfuciózus elit sorainak feltöltése a vizsgarendszer révén.” (Vasziljev: *Kultuszok, vallások...* 170.) A második fokozat vizsgáit a tartományi központban rendezték meg, aki ezt letette, az csü-zen lett, és már a bürokratikus csúcshoz tartozónak számított. Ez a vizsga nagyon kevés pályázónak sikerült. A harmadik, csin-si fokozat, amelyet a birodalom fővárosában lehetett elnyerni, ritkaságszámba ment. E fokozat vizsgáinak legjobbjai, a listavezetők tagjai lehettek a Han-li akadémiának és a többi hivatal ellenőrzésével foglalkozó cenzorátusnak, amely közvetlenül a császárnak volt alárendelve. A harmadik fokozatot legjobban végző személynek ősi szokás szerint a csüang-jüan címet adományozták, ami feljogosította arra, hogy a császár veje lehessen. Ezeket a vizsgákon

lágtörténelem kétségtelenül legtöbb politikai és államigazgatási tapasztalattal rendelkező bürokráciája, tudós-hivatalnoki csoportja, amely Kínát mintegy ötezer éven át igazgatta. Paradoxonként hat, pedig nem az, hogy azok a hivatalnokok, akik, mint Étienne Balázs megállapítja: „építői, mérnökei, tanítói, adminisztrátorai és irányítói a társadalomnak”, végeredményben nem szakemberek, egyetlen dologhoz értenek csupán: a kormányzáshoz.⁴¹

A kormányzás kisajátítása, minden más potenciális hatalmi tényező jelentkezésének csírájában való elfojtása a bürokratikus struktúrát szigorúan hierarchikussá és zsarnokivá tette, amely hivatalos rendszabályok útján irányította nemcsak a földművelést, az ipart, a kereskedelmet, az építkezést, hanem a szertartásokat, a zenét, az oktatást, végeredményben az egész köz- és magánéletet. A jog forrása mindig a hatalom, ezért az igazságszolgáltatás jellege önkényes, minden vádlott eleve bűnös.⁴²

Ezen a ponton az ázsiaiság sajátos ambivalenciáját érhetjük tetten. A hatalmi rendszer egészének racionalitása az uralom önkényes, despotikus jellegéből adódóan az egyes ember szintjén irracionálissá válik. A hivatalnokok nemcsak urai, hanem szolgálói is az államnak. És az állami érdek mindig felette áll a személyinek. Így a hivatalnok, a bürokratikus apparátus tagja csak annyiban szent és sérthetetlen, amennyiben az államot képviseli, mint magánszemély azonban semmi. Ezért a hivatalnok retteg a felelősségtől. Vezérelve: „Az a legfontosabb, hogy baj ne legyen belőle.” A kezdeti időszakban, például Kínában a Csou-korban (i. e. 9. sz.–i. e. 250), Egyiptomban, Mezopotámiában, majd a Perzsa Birodalomban, az Arab és Török Birodalomban a karizmatikus uralkodók magasan felette álltak minden rendűrangú alattvalónak.⁴³ Önkényesen rendelkeztek személyükkel és javaikkal egyaránt. Idővel azonban a bürokratikus elit gyámsága alá vonja, többé-kevésbé hatalom nélküli jelképpé degradálja az uralkodókat. Nem egy esetben megtörtént (Kínában például a Ming-korban – 1368–1644), hogy az uralkodók

a pályázónak a konfucianus könyvek alapos ismerete mellett be kellett mutatnia a szomszédok vagy helyi hatóságok igazolását, hogy megbízható, jó hírű személy, nemzetségében nem voltak alantas foglalkozásúak (rabszolgák, prostituáltak, színészek, szolgák). (I. m. 166-172.)

⁴¹ Étienne Balázs: *Gazdaság és társadalom a régi Kínában*. Budapest, 1972, 16.

⁴² H. Maspero: I. m.

⁴³ Az uralkodók hatalmának transzcendentalitását érdekesen ellenpontozza a legköznapiabb dolgokkal való törődésük. Kínában például a Csou uralkodóknak állandó gondjuk volt a termés helyzete. „Jóslás keng-sen napon. (A király) kérdi: – Lesz-e köles-termés? – A harmadik hónapban.” „Mon-szü napon (a király) kérdi: – Hoz-e termést a köles?” „Jóslás hi-wei napon.” „Kérdés: – Ad-e termést a Lung-kert kölese? – Második hónap.” Hasonló a helyzet az időjárással is: „Kérdés ji-mao napon. A király kérdi: – Fog-e esni ebben a hónapban?” (Idézi H. Maspero: I. m. 51.)

függetleníteni akarták magukat a bürokráciától. Az ilyen erőpróbák azonban többnyire eldöntetlenek maradtak, s némi ingadozás után visszatértek a régi rendhez. Ez nem is történhetett másképp egy olyan mérhetetlen birodalomban, amelyet a legtávolabbi sejtjéig a tudós-hivatalnokok bürokráciája igazgatott. Valahányszor megpróbálták korlátozni hatalmukat, a birodalom anarchiába zuhant, és az egységet csak úgy lehetett visszaállítani, hogy a hatalmat ismét átadták a hivatalnokoknak. A kínai társadalomban ötezer éven át egymást követték a polgárháborúk, a parasztfelkelések, de a győztesek újra meg újra a tudós-hivatalnokok szolgálataira szorultak, ha el akarták kerülni a teljes zűrzavart.

A „politikai felhőrégióban” ugyan a különböző bürokratikus csoportok közti konfliktusok vagy az idegen hódítások nyomán gyakoriak voltak a változások, ennek ellenére a struktúraforma alapvetően stabil maradt. E stabilitás közvetlen oka az volt, hogy a bürokratikus elit elnyomott minden olyan erőt, amely potenciális versenytárs, konkurens lehetett volna.

Ha viszont magának a stabilitásnak a mélyebb okára kérdezzük rá, akkor azt látjuk, hogy ez a stabilitás lényegében stagnálással, a gazdasági-társadalmi dinamizmus intézményes visszafejlesztésével volt egyértelmű.

Az ázsiai bürokrácia (például a XI–XIII. század közötti Kínában) azt ugyan lehetővé tette, hogy a városokban korporatív jellegű szakmai és foglalkozási csoportosulások alakuljanak, továbbá, hogy a város és vidéke, nemkülönben a város és a külvilág között a piac- és pénzgazdálkodás elvein alapuló szerves kapcsolat álljon fenn, de azt már nem engedte, nem engedhette meg, hogy az iparosok és kereskedők autonóm, független szervezetekbe tömörüljenek, s a várost nyugati értelemben vett autonóm közösségként tegyék, mert az egy potenciális hatalmi konkurens arénába lépését jelentette volna. A pénzgazdálkodás, az ipar és kereskedelem fellendülése nem rendítette meg a bürokrácia uralmát, mert az mindig rendelkezett elegendő hatalmi eszközzel ahhoz, hogy eleve elejét vegye minden olyan kísérletnek, amely bomlasztólag hatna a fennállóra. A viszonylag szabadon működő egyéni vállalkozási formák jó jövedelemforrásnak bizonyultak a kormányzat számára, anélkül, hogy igazi veszélyt jelentettek volna.

KELET „KULCSA”

A keleti társadalmi struktúrára, függetlenül attól, hogy ázsiai termelési módnak vagy egyébnek nevezzük, mindenekelőtt az jellemző, hogy az intézményes felépítmény despotikus tartalma és bürokratikus formája nem tette lehetővé, pontosabban nem engedte meg a termelési viszonyok lényegi módosulását vagy forradalmasodását. E társadalmak sajátosságainak rögzítésekor mindenekelőtt abból kell kiindulnunk, hogy az államparátus minden technikai, gazdasági, szélesebb értelemben vett társadalmi és természetesen ideológiai újítást vagy visszaszorított, vagy

monopolizált. Abból a tényből azonban, hogy Keleten ismeretlen a bürokratikus államapparátustól független és függetlenségének tudatában lévő társadalom, nem szabad azt a túlzó következtetést levonni, hogy a gazdasági-társadalmi szerkezetet teljes egészében az örökölt nemzeti-törzsi struktúra (természeti gazdálkodás, „lokalizált mikrokozmosz” stb.) alakította volna ki, amelyet aztán a despota és a hivatalnokok rétege állami szinten intézményesített. Világosan kell látni, hogy a keleti társadalmakban két ellentétes irányú tendencia mutatható ki: egy „társadalmi”, amely az autonóm szférák kialakítására törekszik, és egy „állami”, amely az előbit mindig ártalmatlanná, illetve saját eszközévé teszi.

Marx annak idején úgy látta, hogy a nagy keleti birodalmakban – legalábbis azok kezdeti korszakaiban – az áruforgalom köre, mennyisége és minősége korlátozott, kizárólag a luxuscikkkel való állami külkereskedelem formájában létezett, amelynek legfőbb vállalkozói a bürokratikus apparátus tagjai és a despoták rokonai.⁴⁴ Ez azonban nem jelenti azt, hogy a társadalom alsó közösségeinek szintjén ne lett volna számottevő áruforgalom. Ha Marx észrevételét általánosítjuk a belviszonyokra is – mint azt újabban sokan teszik⁴⁵ –, akkor az a látszat keletkezik, hogy ezek a társadalmak nem ismerték a piac intézményét, ami viszont nem felel meg a valóságnak. Az adminisztratív, katonai, egyházi bürokraták mellett, akik többnyire kereskedők és uzorások is voltak, minden keleti társadalomban megtalálható a kereskedők rétege, a különböző rendű-rangú vállalkozók köre is.

Az ázsiai struktúra merevségét és mozdulatlanságát a zárt faluközösségi rendszerrel, a piacok hiányával összefüggésbe hozó nézőpontnak ellentmond az az irodalom, amely Marco Polo óta napjainkig eljuttott hozzánk és a „teljesen ázsiai” Kína hétköznapjairól vall. Ebből megtudjuk, hogy Kínában – bár egyesek előszeretettel bizonygatják a piacok, a cserekereskedelem hiányát, a lokalizált mikrokozmosz fennállását egészen a legutóbbi időkig, a XX. század elejéig – a köztulajdon, az ún. archaikus közösségek hagyományai jóval a mongol hódítás (1276) előtt letűntek.

Korunk egyik kiemelkedő sinológusa, Etienne Balázs például Kínai városok című előadásában a belső piac hiányát hangsúlyozta: „...nyilvánvaló, hogy Kína nem ismerte, és nem is ismerhette a vásárok intézményét olyan fokon, hogy az összehasonlítható legyen a nyugati középkor vásáráival. A városok tanulmányozása a bizánci birodalomban és a régi Egyip-

⁴⁴ Vö.: K. Marx: *A tőke*. III, 331-332.

⁴⁵ Vö.: Ecsedy Ildikó: *A kínai civilizáció ázsiai talaja*. In: *Őstársadalom és ázsiai termelési mód*. (Szerk: Tölkei Ferenc.) Budapest, 1970, 35-87; Ecsedy I.: *Nomádok és kereskedők Kínában*. Budapest, 1979, 224-231; valamint Étienne Balázs: *Gazdaság és társadalom a régi Kínában*. Budapest, 1979, 114-115.

tomban, a kínai típushoz legközelebb álló társadalmakban, talán megfelelő igazolást is talál erre a hipotézisre.”⁴⁶

Balázs maga is tisztában volt hipotézise feltételes voltával, ugyanis hangsúlyozza, hogy nem áll rendelkezésre elég dokumentum, ún. járási monográfia. Magyar Lajos viszont, aki kínai tartózkodása alatt roppant anyagot tanulmányozott át, hogy megírja „Ázsia Tökéjét”, a következőket mondja: „Bár a kínai történelem során voltak olyan korszakok vagy rövidebb időszakok, amikor a parasztgazdaság jelentős mértékben ismét naturálgazdasággá vált, egészében véve mégis azt mondhatjuk, hogy a parasztgazdaság már a korai időszakban is igen nagy mértékben függött a piactól. Hatalmas utak és csatornák épültek. Nagyon fejlett volt a tengeri és folyami hajózás. A belső kereskedelem megadóztatása már az i. e. VI–IV. században milliós bevételeket eredményezett. A só-, vas-áru- és halkereskedelem már a III. században adóköteles volt. A bürokrácia állandóan arra törekedett, hogy uralkodó helyzetre tegyen szert a gabonapiacon kívül a selyem- és szövetkereskedelemben stb. is. A Han dinasztia idején bevezették a vízmonopóliumot. 780-ban rendszerezítették a 10%-os teadótot, ezt 821-ben 15%-ra emelték: A bürokrácia viszont jobbnak látta, ha a kereskedelem megadóztatásával nem az egyes kereskedőket veszi célba, hanem a főbb kereskedelmi utakon létesített vámházakat, ahol az áruk zömének amúgy is át kell haladnia. (...) Kína régóta monopolhelyzetet élvezett a selyempiacon ... a tea világgpiacán... a közép-ázsiai dohányellátás terén. (...) 1840-ben Iakinf atya így írt: Ismeretes, hogy Kína külkereskedelme a belkereskedelemhez képest jelentéktelen.”⁴⁷

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy az ázsiai struktúraformában a tradicionális közösségek felbomlása nem a kapitalizmus planetarizálódási folyamatával van összefüggésben, hanem már jóval azelőtt elkezdődött mint autochton jelenség, az állami gyámkodás ellenére szívesen továbbélő belső piacoknak, a mindent átfogó apróvállalkozások szövevényének köszönhetően. Akik a piac intézményét regionális és lokális szinten is elenyészőnek vagy egyáltalán nem létezőnek tüntetik fel, azt kívánják sugallani, hogy az ázsiai társadalmak eleve dinamikusak, aminek oka a mozdulatlan, magába forduló természeti gazdálkodás. Márpedig a kínai helyi piacok megléte és folyamatos működése azt bizonyítja, hogy a lokális gazdasági közösségekben megvolt a függetlenedésre és autonómiára való törekvés, és hogy autonómiájuknak – legalább viszonylagosan – érvényt is tudtak szerezni. Ebben az összefüggésben a kétségtelenül meglévő elszigeteltség is más értelmet nyer. Ugyanis nem a falu mint olyan zárkózott

⁴⁶ Ét. Balázs: I. m.. (Kiemelés tőlem – P. I.)

⁴⁷ Magyar L.: I. m. 235-236.

el, hanem a falucsoportok bizonyos köre, amelyen belül bonyolódott le a csere. Ez szükségtelenné tette a más falucsoportokkal való kapcsolatot, hiszen nekik is megvolt a maguk piaca. Mindez a vidék kulturális arculatát is meghatározta. A piac nemcsak az adásvétel, az árucsere helye, hanem egész sor szellemi, ceremoniális funkciója is van.⁴⁸

Végeredményben maguk: a kereskedelem korlátozására irányuló rendeletek is mi mást bizonyítanak, mint a piac, a kereskedelem megerősödését? Skinner szerint Kelet ismerte a kereskedőtelepeket, a kirakóvásárt, a négy-öt naponként tartott vásárt, a közvetítőpiacot.⁴⁹

Az ázsiai társadalmak vállalkozási formái természetesen elütöttek a nyugat-európaiaktól. Ez azonban nem azt jelenti, hogy a két alapvető struktúraforma, a nyugati és a „teljes ázsiaiság”-ot képviselő kínai az összemérhetetlenségig ellentétei egymásnak. A két forma között kimutatható bizonyos fokú párhuzamosság, és éppen ez segít megragadni a kettő közötti minőségi különbség lényegét, ez nyújtja Kelet „kulcsát”. A kulcs nem abban rejlik, hogy Keleten nem volt árucsere, nem volt kereskedelem és nem volt ipar, hanem abban, hogy volt viszont egy olyan, a gazdasági szféra fölött álló hatalmi-politikai tényező, amely igen korán ráértett a gazdaság s ezen belül mindenekelőtt az autonóm vállalkozási formák struktúrabomlasztó hatására, ezért annak mozgását korlátok közé szorította, de nem tette lehetetlenné. Ez utóbbi nem állott érdekében, ugyanis a kereskedelem és a magánvállalkozások fölötti ellenőrzés a hatalmat gyakorlók egyik fontos jövedelmi forrása volt. Indiában például az állami földbirtokok egy részét bérbe adták, időnként pedig ipari jellegű feladatokat is vállalkozókra vagy alvállalkozókra bízta. Számos esetben az állami műhelyek termékeit magánkereskedők adták el, különösen ott, ahol a vállalkozás túl kockázatos. Kautilja az Arthaszasztrában ezt így fogalmazza meg: „részesedés vagy bérleti díj fejében megengedi az állam a sok költséget igénylő bányák kiaknázását, de a könnyen megművelhetőket maga termeli ki.”⁵⁰ A vállalkozásokat természetesen szemmel tartották, mindamellett az államnak érdekében állott, hogy ezek a vállalkozások hasznosak legyenek. Ezért 5-10%-os nyereséget engedélyeztek. Egyfelől tehát serkentették a magánvállalkozásokat, hiszen jövedelmi forrást jelentettek a kincstárnak, másfelől viszont gyanakvással figyelték és keményen megadóztatták.

⁴⁸ Vö.: E. P. Sztruzsina: *A város és kolostora a középkori Kínában*. Világtörténet 1981/3; Fej Hsziao-Tung: *A kereskedelmi tevékenység által létrehozott kereskedővárosok és kereskedőtelepülések*. Uo.

⁴⁹ C. William Skinner: *Piaci rendszer és társadalmi struktúra Kína vidéki körzeteiben*. Világtörténet 1981/3. Skinner hangsúlyozza, hogy a struktúra stabilitása Kína számos tartományában lehetővé tette a piaci hálózatnak az iparosítástól független kiteljesedését.

⁵⁰ Idézi Marinette Dambuyant: *Egy „gazdasági nagyhatalom”*: Kautilja Indiája. In: *Az ázsiai termelési mód a történelemben*. Budapest, 1982, 435.

Ez a kettősség Kínában még világosabban érzékelhető. A bürokrácia ciklikusan viszonyult a magánvállalkozáshoz: adminisztratív intézkedésekkel ösztönözte, de amikor az a megengedettnél nagyobb méreteket öltött, vagy nagyobb nyereséget biztosított a vállalkozóknak, társadalmilag veszélyesnek nyilvánította, és ugyancsak adminisztratív eszközökkel elnyomta. Lássunk egy konkrét példát: A Peking melletti Cunhua vasgyárban, amelyet a híres Jung-lo császár (1103–1424) alapított a XV. század elején, körülbelül 3000 munkás dolgozott, köztük hivatásos vasmunkások, közszolgálatot teljesítő mesteremberek, polgári és katonai képzetlen segéderők, valamint fegyencek. Ez az öntöde kb. 500 000 csint (fontot) termelt, és az összes vasművekre vonatkozó együttes termelési érték valahol a tíz- és húszmillió csin között (azaz 6000 és 12 000 tonna között) mozgott. A bányászok és olvasztárok csak a hat téli hónap alatt dolgoztak, amikor a mezőgazdaságban nem akadt tennivaló. A munkások bére pedig napi egy seng (kb. 1,035 liter) gabona volt.

A XV. század végén azonban nagy változás következett be. A bányákra kivetett adó nem volt többé előre megállapított összeg, hanem a tényleges hozam bizonyos százalékában szabták meg. Ez fejlődésre ösztönözte a magánvállalkozásokat, és az állami tulajdonban lévő bányák hanyatlását idézte elő. Most már voltak meggazdagodott vállalkozók, és a munkások között akadtak munkavezetők és szakképzett, hivatásos bányászok, akiket teljesítmény szerint fizettek, s ezenfelül a munkavezetőknek még meg is térítették a szerszámokra, tüzelőre és bérekre költött pénzt. A termelésből származó nyereség a következő arányban oszlott meg: az állam része 30%, a vállalkozás költségei 50%, a bérek 20%. Bár az adók súlyosak voltak, s bár olykor sor került szigorú törvények alkalmazására is – például megtiltották a bányák megnyitását –, s noha egyéb gátló tényezők is hatottak (többek közt az a kötelezettség, hogy a termelés időszakos legyen, igazodjék a mezőgazdaság követelményeihez), a magánvállalkozás és e nyereségért folytatott termelés nőttön-nőtt.⁵¹

A fenti példák arra utalnak, hogy az ipar és a kereskedelem a „teljes ázsiaiság” két legfontosabb országában, Kínában és Indiában a nyugati kapitalizmust megközelítő formáig jutott el. Ezért e társadalmak legfőbb jellemvonását nem a természeti gazdálkodás, a lokalizált mikrokozmosz világát az állami „makrokozmosz”-ba integráló egységiségben, hanem a megindult ázsiai „kapitalizálódás” integrálásában, illetve – ha szükségesnek mutatkozott – adminisztratív elakasztásában kell látnunk. A „teljes ázsiaiság” magában hordozta saját potenciális alternatíváját, de az a termelési módként funkcionáló bürokráciával szemben nem válhatott új, minőségileg más termelési

⁵¹ Et. Balázs: I. m.-170.

móddá, vagyis végig „nem realizált alternatíva”³² maradt. És éppen azért, mert a bürokratikus állam társadalom fölötti hatalma soha, egy pillanatig sem forgott komoly veszélyben, az időszakoként meg-megerősödő kézműves- és kereskedőréteg, miután gazdaságilag nem volt képes szétfeszíteni a fennálló rendet, jog és autonómia híján inkább hajlamosabb volt a kompromisszumra, mint a harcra. Tőkét nem kockázattal járó újabb vállalkozásokba fektette be, hanem földvásárlásba, és legfőbb törekvése az volt, hogy legalább utódai az írástudók-hivatalnokok soraiba emelkedjenek.

Az egyetlen potenciálisan veszélyes társadalmi réteg integrálásával, illetve félreállításával a bürokratikus elit lehetetlenné tette, hogy a keleti birodalmakat időszakoként végigsöpörő felkelések a társadalmi struktúra minőségi változásához vezessenek. E felkelések fő mozgatóerejét a társadalom termelő, alsó osztályai jelentették, akik Kínában nem egy esetben a politikai hatalmat is magukhoz ragadták, de mivel nem volt egyetlen olyan politikai erő, amely a társadalomszervezés más alternatíváját ismer-te és képviselte volna, a hatalomátvétel után nem következett be semmi lényeges változás a korábbi állapotokhoz képest. Kezdődött minden előről, csupán a személyek cserélődtek ki. Így minden nagy társadalmi megmozdulás végeredménye a bürokratikus, totalitarisztikus állammodellhez való visszatérés volt. A termelési módként működő bürokráciában nem jöhetett számba más reális alternatíva.

Ez és nem az ötezer éves folyamatos fennállás jelzi a struktúráteremtő hatalmi mechanizmusok félelmetes funkcionalitását. Válsághelyzetekben a bürokrácia vagy új formák után kutat a régi leple alatt, vagy igyekszik a már meglévő új formákat a fennálló struktúrába integrálni – de magát a hatalmat soha nem osztja meg.

A X. és XVII. század között Kína a világ legfejlettebb állama, majd Nyugat kihívására a megtorpanás, az önmagába zárkózás, a visszafejlődés ki tudja hányadik ciklusa következik, egészen a XX. századig, amikor a nyugati gazdasági-társadalmi-politilai „tendenciák” szelektív integrálásának korszaka kezdődött el.

A XIX. század minden számottevő teoretikusa azt hitte, hogy a kapitalizmus planetarizálódása folytán Indiában és Kínában az ázsiaiság végleg fel fog számolódni, de tévedett. Az történt ugyanis, hogy a bürokratikus vezetőosztály eklektikus módon adoptálta a tőkés termelési mód egyes elemeit, ami által az államkapitalizmus olyan sajátos formáját valósította meg, amely továbbra is lehetetlenné tette a társadalomnak az állammal szembeni autonómiáját, és a modern politikai pártok közül is főként azok térhódításának kedvezett, amelyek konspiratív jellegükből adódóan egy

³² A nem realizált alternatíva kategóriájának bővebb kifejtését lásd: Bretter György: *Itt és mást*. Bukarest, 1979, 440-441.

elit réteg monolit akaratába igyekeztek ötvözni az egész társadalom távlati törekvéseit. Az ázsiaiság történelmi környezetében tehát semmiféle új modell sem volt képes arra, hogy teljesen levetkőzze a korábbi társadalmi struktúra lényegi jellemvonásait.⁵³

Újból fel kell tennünk a kérdést: mi ennek a többnyire stagnáló, nemegyszer visszafejlődő, de néha – nagyon ellenőrzött – fejlődést is lehetővé tevő stabilitásnak az oka?

Marx és az ő nyomán mások is (Tőkei, Garaudy stb.) az ázsiai „tespedés”, „stagnálás” okát a keleti társadalmak bázisának sajátos szerkezetével magyarázzák. Az indiai faluközösség – írja Marx – „megrekedt egy adott alacsony életszínvonalon, és más falvakkal is alig érintkezett, s nem ismer-te a társadalmi haladáshoz elengedhetetlen vágyakat és erőfeszítéseket”⁵⁴. Ez az elszigeteltség, a „lokalizált mikrokozmosz” az ilyen típusú társadal-mat „megfosztotta minden történelmi kezdeményezéstől”⁵⁵. Az évezredek fennállásra, továbbtengődésre képes preindusztriális modell ázsiai típusá-nak szilárdságát a föld közösségi birtoklása, a munkamegosztás tradicio-nális rendjének egysége biztosította.

Így a keleti faluközösségi rendszer „egyszerű organizmusa szolgáltat-tja a kulcsot az ázsiai társadalmak ama változatlanóságának titkához, amely-lyel oly feltűnő ellentétben áll az ázsiai államok folytonos felbomlása, újjraalakulása és az uralkodók szüntelen változása. A társadalom gazdasá-gi alapelemeinek szerkezetét nem érintik a politikai felhőregió viharai.”⁵⁶

A társadalmi termelési viszonyok s az azt kifejező tulajdonviszonyok ősi, archaikus jellegéből adódóan Marx az alap és felépítmény viszonyát egynemű egységként fogta fel. A társadalom mozgatóerejét alkotó termelő-erők a teljes ázsiaiság körülményei között nem képesek új társadalmi for-mát kialakítani. A faluközösségen alapuló struktúra mozdulatlansága, ön-

⁵³ A ázsiaiság sajátosságainak vázolásakor többször érintettük az uralom despoti-kus, autokratikus természetét. Kínában, Indiában, Bizáncban, Oroszországban, az iszlám világban, az inka és a maja birodalmakban a törvényhozó és végrehajtó ha-talom az uralkodó kezében koncentrálódott, vele szemben nem áll más tekintély vagy olyan autonóm szervezet, amely a törvényes ellenállás eszközeivel rendelkezett volna. Mindez az uralomnak despotikus jellegét kölcsönözt, amely abszolutizmus-sal és autokráciával párosult. Egy vezetés akkor abszolutisztikus, amikor autoritását semmilyen rajta kívül álló erő nem tudja korlátozni. Az abszolutista rendszer ural-kodója akkor autokrata, ha semmilyen kormányzaton belüli erő nem képes szembe-szegülni határozataival. A kettő – abszolutizmus és autokrácia – azonban nem járt mindig együtt. Kínában például a bürokratikus elit korlátozta a császár egyedural-mát, azt saját politikai cselekvésének eszközévé tette, bár de jure továbbra is az Ég Fia testesítette meg a legfőbb hatalmat.

⁵⁴ MEM. 19, 279.-

⁵⁵ K. Marx: *A tőke*. I, 335.

⁵⁶ I. m. 336.

magával beérő, önmagát ugyanabban a formában reprodukáló évezredes körforgása lehetetlenné tett bármiféle fejlődést. „... ezek az idillikus faluközösségek – írja Marx –, bármilyen ártatlanoknak is látszanak, mindenkor szilárd alapzatai voltak a keleti despotizmusnak, mert az emberi szellemet a lehető legszűkebb körre korlátozták, a babona engedelmes eszközévé tették, a hagyományos szabályok rabjaivá süllyesztették, megfosztották minden nagyságtól és társadalmi energiától. (...) Ezek a kis faluközösségek kaszt-megkülönböztetésekkel és rabszolgasággal szennyeződtek, és az embert külső körülményeknek vetették alá, ahelyett hogy a körülmények urává emelték volna, egy önfejlődő társadalmi állapotot változhatatlan természeti végzetté alakítottak át, s ilyenképpen egy brutalizáló természetkultuszt hoztak létre, amely szem elé tárja lealacsonyodását azzal, hogy az ember, a természet ura, áhítatosan térdre bukott Hanuman, a majom és Sabalá, a tehén előtt.”⁵⁷

Az idézett szövegek alapgondolata annak az összefüggésnek a kihangsúlyozása, miszerint egy preindusztriális struktúrában az intézményeket az agrárrendszer determinálja, s annak mozgástendenciája meghatározza az egész struktúra mozgástendenciáját. Marxnak, aki az ázsiaiság adinamikus, „tespedő”, önmagába forduló stb. jellegét a társadalmi termelőerők struktúrájával hozza összefüggésbe, abban feltétlenül igaza van, hogy az ázsiai struktúra stagnáló és adinamikus (ezt melleleg Hegel is így látta), azt viszont egyikük sem vette észre, hogy a stagnálás csak egy bizonyos növekedés után áll be és állandósul, és akkor is viszonylagos értelemben.

Marx az alaphól próbálta meghatározni az egész struktúra természetét, vagyis a már említett gazdasági társadalom nyugat-európai modelljének kategóriájával közelítette meg az ázsiai formát. Az ázsiai forma stagnáló, adinamikus voltát már jóval Marx előtt felismerte az európai gondolkodás, de az vitathatatlanul Marx nagy érdeme, hogy ennek okait is megpróbálta feltárni. A nyugati társadalomfejlődés modellje alapján kidolgozott történelemelméletéhez híven a termelési mód fogalmával írta le a keleti társadalmat. Az igaz, hogy itt a termelőerők és termelési viszonyok kölcsönhatásából nem adódott a Nyugatra jellemző dinamizmus, de nyilvánvaló volt számára, hogy ennek oka csakis a bázisban keresendő.

Ezért a stagnálás, a „tespedés” elkerülhetetlenek, végzettségük tűnt számára, s ugyanezért volt meggyőződve arról is, hogy csak kívülről bevitt formák segítségével szüntethető meg.

Ez a tanulmány a mellett a hipotézis mellett kívánt síkra szállni, hogy az ázsiaiság tulajdonképpeni „alap”-ja a „felépítmény”. Ez nem egy önmagában mindenképpen merevnek és leegyszerűsítőnek bizonyuló ok-okozati összefüggés egyszerű megfordítása, hanem egy más strukturális logika

⁵⁷ MEM. 9,125.

lehetőségének felvillantása. Hipotézisünk szerint ugyanis a bürokrácia mint termelési mód csupán önmagának oka és nem magának a társadalmi alapnak. Ez pedig azt jelenti, hogy a zártság és stagnálás mindig valami ellenére létezik. Egzisztenciája meghatározó ugyan, de nem foghatja át a társadalom igazi (vagyis önnön nem realizált alternatíváját is tartalmazó) teljességét. Éppen ezért – az ötezer éves múlt ellenére – e struktúraforma zártságánál mégis erősebbnek bizonyulhat a történelem nyitottsága. A Marx által oly sokszor s olyannyira indokoltan emlegetett „tespedés” magának az ázsiaiságnak a talaján állva is legyűrhető.

SOCIOLOGIA COGITANS-TÓL A SOCIOLOGIA MILITANS-IG

A magyar szociológia a Dimitrie Gusti nevével fémjelzett bukaresti monografikus szociológiai iskola tevékenységéről, többek között, Venczel József (1931, 1936), Lükő Gábor (1935), Bányai Imre (1937), Balogh Edgár (1941), Márkos András (1942), Gáll Ernő (1957), Balázs Sándor (1976) tanulmányai révén szerzett tudomást illetve részletesebb betekintést.¹ Az említett, jórészt erdélyi szerzők, életviláguk jelen idejének kontextusában, ismertették és értelmezték Gusti monografikus szociológiájának rendszerét. Balázs Sándor az első, aki magyar nyelven válogatást is publikált (Kriterion. 1976) D. Gusti szociológiai tanulmányaiból. Marxista keretből Gusti munkásságának részletesebb kritikai elemzését Gáll Ernő és Balázs Sándor végezte el, Gáll úgy is, mint Gusti kortársa.² Ugyanakkor tudott, hogy Venczel József Gusti legkorábbi és legkövetkezetesebb erdélyi követője volt, aki többek között román nyelven is, a monografikus szociológiai iskola folyóiratában tanulmányt jelentetett meg: „A nemzet önmegismerésé-

¹ A Gusti nevével fémjelzett bukaresti monografikus szociológiai iskola tevékenységének magyar recepcióját a következő szerzők munkássága jelzi: Venczel József, *A falumunka és az erdélyi falumunka mozgalom*. In: Erdélyi Tudományos Füzetek. Kolozsvár. 1935. 78. szám: Venczel József, *Erdélyi föld-erdélyi társadalom*. Budapest. 1988: Lukó Gábor, *A román monografisták munkamódszere*. Budapest. Honismeret könyve. 1935: Bányai Imre, *A D. Gusti-féle román szociológiai iskola*. In: Korunk. 1937/6: Gáll Ernő, *A romániai társadalmi munkaszolgálat*. In: Korunk. 1939/3: Márkus András, *A monografikus szociológia*. In: Társadalomtudomány. Budapest. 1942/4-5. Ugyanakkor az „Erdélyi Fiatalok” című kiadvány számaiban rendszeresen jelentek meg írások, amelyek a Gusti-iskola tevékenységéről, referencia értékéről számoltak be. Csupán néhány példa: Fogarasi Géza, *A román ifjúság falumunkájáról*. In: Erdélyi Fiatalok. 1932/5. Demeter Béla: *A román ifjúság falumunkája*. In: Erdélyi Fiatalok. 1931/5-6. Jancsó Béla, *Gusti professzor és tanítványainak falumunkája*. In: Erdélyi Fiatalok. 1932. II. negyed: Váró György: *Román falumunka*. In: 1936. I. negyed. Stb. Octavian Neamțu Gusti munkatársa a Sociologie românească 1936./- számában cikket ír *Az erdélyi magyar ifjúság útja a falu felé* (Drumul spre sate al tineretului maghiar din Ardeal) címmel. Egykori tanárom Imreh István dr. MTA kültagja (kolozsvári egyetem egykori tanára) diákként vett részt a bálványosváraljai falumunkában, amelyet Venczel József vezetett. Lásd: Imreh István, *A bálványosváraljai falumunka*. In: Korunk. 1967/9. Az egy külön dolgozatot igénylő vállalkozás lehetne, hogy Venczel József miben korrigálta Gusti monografikus módszerét.

² Balázs Sándor (1976) a válogatás-kötethez írt bevezető tanulmányában Gusti elméleti és módszertani felfogását bírálta. Gáll Ernő (1963) pedig a román polgári szociológiáról írt román nyelven megjelent kötetében külön fejezetet Gusti bírálatának. Majd egy rövid akadémiai kiadvány keretében ismét találkozunk korábbi elemzésének összefoglalásával. (Lásd: Gáll Ernő – Miron Constantinescu – Ovidiu Badina: *Gîndirea sociologică din România*. București. 1973). O. Bădină az ötkötetes Gusti Opere (Művek) szerkesztője is.

től a nemzettudományig” címmel.³ Az Erdélyi Fiatalok (a bálványosváraljai táj kutatás) és magyarországi egyetemi ifjúság magáévá tette és lelkesedett a falukutatásért vagy másképpen mondva a „népiségkutatásért”, amivel Gusti és tanítványai egy „sajátos nemzettudományt teremtettek”. (Márkos 1942.) Gunda Béla „Pro Christo” falumunkájáról írva megvallja, hogy munkamódszerben és elvi felfogásban „D. Gusti román szociológusnak és iskolájának elméleti és gyakorlati munkássága, eredménye szolgált irányítóként”. (Gunda Béla. 1935) Földrésnyit ugorva, D. Gusti kortárs méltatói közt látjuk F. D. Rooseveltnél is, aki Gusti által szorgalmazott majd bevezetett Társadalom szolgálat törvényben és a monografikus szociológiai mozgalomban a „társadalmi demokrácia igazi feltételeinek megteremtését látta” és az egész vállalkozást Tennessee Valley-ben létrehozott társadalmi szolgálatlalt tartotta egyenértékűnek. (D. Gusti. I.1968:509)

Ez a tudományos vállalkozás, amelyet mint láttuk többen is nagyra értékelték és utánoztak, eleve implikálta-e, magában hordozta-e a nemzettudománynak nevezett fikciót? A kérdés ebben a formában való felvetését az indokolja, hogy a D. Gusti munkásságával foglalkozó szakirodalom a monografikus szociológiának ezt az aspektusát alig érinti. Hasonlóan alig van utalás Gusti társadalmi változás, társadalomfejlődés elméletéről, aminek oka részben érthető is.⁴ Továbbiakban, vázlatosan vizsgálom a monografikus szociológia megalapozásának motiváció-cél együttesét, a társadalom és a szubjektum episztémé viszonyát kontextuális összefüggéseiben, majd ezt követően Gusti szociológiai rendszerét a „nemzet” definíciójából kibontva ismertetem és elemzem.

MOTIVÁCIÓ-CÉL EGYÜTTES: PARADIGMAVÁLTÁS?

Gusti koherens formában a nemzettudományról 1937-ben a Sociologia româneasca-ban megjelent tanulmányában értekezett. Fentebb már utaltunk arra, hogy a szóban forgó folyóiratban egy évvel korábban (1936)

³ Venczel József román nyelven megjelent tanulmányának a címe *De la cunoașterea nașunii la știința nașunii*, a D. Gusti által szerkesztett *Sociologia românească* 1936. 6. számában jelent meg

⁴ Kivételt képez ez alól Balázs Sándor fentebb jelzett bevezető tanulmánya, amely a Gusti rendszerében a kauzalitás problémáját kiemelten elemzi, és ezzel a változás, fejlődés kérdését is érinti. Azonban itt azt is kell látnunk, hogy a kauzalitás fogalma valamely összefüggés egységének előállítására szolgál. Vagyis amikor Gusti kantianus alapokon az ok és okozat relációt keresi, nagyon is jól látja, hogy az ok-okozat egész és rész, hogy az okozatok az adott egészhez tartoznak, az a feltétele magyarázhatóságuknak. Ugyanis az egyedi tényeket nem lehet magyarázni, ha nem valamilyen egész részeként fogjuk fel őket, mert ami teljesen összefüggéstelen, az magyarázhatatlan. A tapasztalt valóság egysége tehát Gustinál is megfelel a tapasztalható tudat egységének (Lásd: W. Röd 1998.)

Venczel József Gusti és a monografikus szociológia tudományos teljesítményét méltató cikkének címében (szószerinti fordításban „A nemzet önmegismerésétől a nemzettudományig”) ott szerepel a „nemzettudomány” elnevezés. Röviden: Venczel a monografikus szociológiai iskola munkásságát diszciplinárisan nemzettudományként fogta fel, illetve definiálta. S ez nem véletlen, ugyanis D. Gusti korábban is tett erre utalásokat. Az, hogy végül is mivel indokolta az „új tudomány” iránti igényt, arról 1935 januárjában a párizsi Jogi Karon (Sorbone) tartott, „A monografikus tevékenység Romániában” című előadásában számol be. Vázolja a falukutatás céljait, objektumait, az elméleti és módszertani előfeltevéseit. Ugyanakkor itt taglalja a román szociológia történetnek és a román társadalomnak azokat a kontextuális kérdéseit, amelyek szükségessé tették egy nemzeti szociológia megalapozását.

A szociológia nemzet-társadalomba ágyazottságának szükségességét Gusti előadásában „alapvető változásokkal” indokolja. A „változásokra” választ kereső motiváció-cél együttes tehát a monografikus szociológia „születésének” körülményeire is fényt derít. Ezek a motivációk-célok egyrészt gyakorlatiak (politikaiak), empirikus tények megismeréséből reform megoldásokra keresnek választ, emellett pedagógiai, elméleti-metodológiai motivációk-célok is vezérlik. Ezt a motiváció-cél együttest mintegy átíratja a szubjektív-morális töltetű missziós elkötelezettség.⁵

Először nézzük a gyakorlati (politikai) vonatkozását ennek a motiváció-cél együttesnek. Gusti szerint 1925, amikor kezdetét vette a monografikus kutatás, ez azt is jelentette, hogy a román szociológiai „nemzeti szakaszába” lépett. A monografikus iskolát (az iskola fogalmát itt szociológiai értelemben használom)⁶ megelőzően a román szociológia „spekulatív” volt, az álta-

⁵ Gusti bevallása szerint is, egy személyes kapcsolattal függ össze az elkötelezettség vállalása: egy éjszakába nyúló beszélgetés alkalmával győzi meg I. L. Caragiale, vigjátéktíró Gustit, hogy mondjon le a berlini egyetem katedraajánlásáról, térjen haza, szentelje minden erejét a román szociális problémák megoldásának (lásd az 1907. évi nagy paraszt éhséglázadást, amelyben a liberális kormány 11 ezer parasztot mérsároltatott le. Nem véletlen, hogy a Iași Egyetem székfoglaló beszédében a következőket mondja: „Úgy hiszem, eljött az idő, hogy a társadalomtudományokat, a román társadalom kérdéseinek tanulmányozását, nálunk is, mint Németországban, áthelyezzék vidékre, a parlamenti bizottságokból és a minisztériumokból az egyetemekre.” (D. Gusti 1941: 12.) E cél érdekében alapítja meg Gusti a „Tudományos és Társadalmi Reform Archívum” elnevezésű egyesületet, majd 1918-ban a „Tanulmányi és Társadalmi Reform Egyesület Romániában”, ez utóbbi orgánuma a „Tudományos és Társadalmi Reformért Archívum”.

⁶ A Gusti vezette monografikus szociológiai iskola többé-kevésbé rendelkezett azokkal az ideáltípusos jellemzőkkel, amelyeket egy társadalomtudományi iskola létrejötté és működése igényel. Éspedig: alapító-vezető (D. Gusti), követők (tanítványok: H. Stahl, Tr. Herseni, M. Vulcănescu, A. Golopenița), a vezető domináns személyiség, a tagokat a vezető által megfogalmazott eszmék, normák együttese tartja össze,

lános szociológia módszertani kérdéseivel foglalkozott, azokkal, amelyek mindenfajta társadalmakra magyarázatokkal szolgáltak. Anyagát a történelemből és az etnográfából vette, és azt külföldi, főleg francia és német tudományosság szempontrendszer szerint vizsgálta. „Ilyen körülmények között érthetően nem lehetett szó román szociológiáról és még kevésbé egy román szociológiai iskoláról”. (D. Gusti. I.1968.467). Kontextuálisan ezt azzal indokolja, hogy a régi Romániában a társadalmi problémák kevésbé voltak összetettek, a szociológiának ezért nem lehetett lokális küldetése. Más szóval Gusti felfogásában azért nem alakulhatott ki az első világháború előtt a nemzeti szociológia és foglalkozhatott haszontalanul Romániával semmilyen kapcsolatban nem álló társadalom típusokkal, mert nem léteztek akut társadalmi feszültségeket gerjesztő erők. Márpedig voltak, s mindenekelőtt az agrárkérdés, amely sorozatos parasztlázadásokat produkált, a csúcspont 1907. A 20. századi Európa legnagyobb és legbarbárabb módon vérbe fojtott éhséglázadása. Az, amely, többek között saját bevallása szerint is, egyik főmótvációja volt, hogy a németországi studiumok után, hazatérve a falu felé fordult. S ennek a szociálpolitikai orientációnak az első világháborút megelőzően már voltak elméleti fejleményei, gondolunk itt a szociáldemokrata C. Dobrogeanu Gherea társadalomdiagnózisára, az „új jobbágyság,” kontinentális kitekintésben pedig a fejlettség és elmaradottság közötti korrelációt kimutató „dependencia” elméleteire. A baloldal és az orosz narodnyikok inspirálták C. Stere harmadikutas agrárkapitalizmus-elméletét is. De ott volt előzményként, Gustihoz mindvégig oly közel álló értékonzervatív kapitalizmus (civilizáció) kritika is, amelyet Titu Maiorescu (esztéta)

szemben áll az adott tudományban uralkodó irányzatokkal, az adott tudomány újrafarmálására törekszik, van az empirikus valóságnak, a vizsgálódás tárgyát képező paradigmája, a paradigma megfogalmazása a vezetőtől származik, a kifejtett paradigma tipikusan kollektív vállalkozás, amelynek az alapító-vezető adja meg a végső formáját. (Lásd: Martin Bulmer: 1984. pp. 6-25). Gusti szociológiai rendszerének a terep kutatáson alkalmazott módszerét az iskola keménymagja dolgozta ki (főleg H. Stahl, s részben Golopenița, M. Vulcănescu). Továbbá a szociológia intézménysülésének és professzionizálódásának feltételeit is megteremtették: szociológusképzés folyt a bukaresti egyetemen (Iasi-ban, Chişinovban is), volt publikációs fórumuk – *Sociologia românească* című folyóirat. Rendelkeztek nemzetközi kapcsolatokkal: főleg francia és német egyetemek és személyiségek jöhetnek szóba (pl. Leopold von Wiese kölni iskolájával, akiket az erdélyi Borszéken fogadott a Gusti iskola). Részt vettek a szociológia nemzetközi kongresszusain, sőt 1939-ben Bukarestben kellett volna sor kerülnön egy ilyen rendezvényre, de a háború kitörése miatt elmaradt. A Gusti-iskola szerkezeti felépítését, a tagok kapcsolathálóját, a belső hierarchiát Oral History – az 1970-es évektől az 1990-es évek végéig – Rostás Zoltán (Sapientia Egyetem, Csíkszereda) az iskola még élő tagjaival készített interjú-adatbázisa révén lehet rekonstruálni. (Lásd: Rostás 2000). Rostás Zoltán tekinthető (román viszonylatban is) jelenleg a legilletékesebb Gusti-szakértőnek, számos tanulmányt, kötetet írt a témában. (Lásd: Rostás 2001, valamint Stahl 2001, Stahl 1981)

és Junimea (zsunimea) köre képviselt, és amely Radulescu-Motru (szociálpszichológus) és V. Madgearu (gazdaságszociológus) vonalán, akikhez Gusti is kapcsolódik, mind a mai napig talán az egyetlen „európaibb” pillanata a modernizációról elmélkedő román társadalomgondolkodásnak. Azt mondhatjuk tehát, hogy az agrárkérdés szociálpolitikai és elméleti vitája nem veszített szinte semmit aktualitásából, sőt Gusti monografikus elkötelezettsége éppen erre az első világháború után is továbbgyűrűző problémára keresi a reformpolitikai alternatívát. Figyelmét továbbra is egy etnikailag homogén mikrovilág köti le, s nem a területi csatolások miatt etnikailag és strukturálisan heterogén társadalom. Gusti láthatóan az eszmetörténeti környezetet is mellőzi, a szociológiai tudat/tudást kisajátítja, paradigmaváltásra törekszik. Ugyanakkor szelektív ismeretelméleti megközelítésben ellentmondó kijelentéseket tesz: pl. miközben a „nemzeti népesség” homályos terminust szembehelyezi Maunier „gyarmat-szociológiája” (bizonyára szociálantropológia) által tárgyalt civilizáció-kultúra közötti kapcsolat aszimmetrikus voltának kérdésével, megállapítja, hogy ez az autochton román populáció „meglepően egységes” (nem úgy, mint a gyarmatokon) és nyomban azt is hozzáteszi, hogy „mi is nagyon súlyos problémákba ütköztünk” (tehát úgy, mint a gyarmatokon). Láthatóan ennek a meglepő egységnek ellentmondó problémákat sorol fel, olyanokat, amelyek mind a szociológia tárgykörébe von. Az első: „annyi sok különböző elem egységesítése és harmonizálása egy gyümölcsöző és tartós együttműködés érdekében olyan problémákat vet fel, amelyekkel szemben a szociológia nem lehet közömbös. Különben is, az összes románok egyesülése más társadalmi jelenségeket is magával vont, amelyek figyelemre méltó kutatási kérdéseket vetettek fel a tudomány számára”. Az egységesítés-harmonizálás együttműködés annak tudata/tudása, hogy még nem létezik nemzet, tehát meg kell konstruálni. Az új társadalmi jelenségek és kérdések kiemelten az általános választófog bevezetésére és a földreformra vonatkoznak. A két demokratikus reform eredményeképpen „Románia sorsa végérvényesen a parasztság kezébe került, amely a lakosság túlnyomó többségét alkotja. Így tehát természetes, hogy az Új Romániában a paraszt a legjelentősebb problémává vált”. (D. Gusti. I.1968:468). A kijelentés mögött Gusti a tudós és a parasztpárti politikus áll, vagyis a monografikus szociológia létrejöttének motivációja szorosan kapcsolódik a politikaihoz, pontosabban a nemzetállam-képzéshez, ez adja az általában vett tudományos vállalkozás tartalmát. Ismeretelméletileg viszont, ha a szociológia a konkrét és aktuális társadalmi valóság tudománya kíván lenni Gusti definíciója szerint, akkor nyilvánvaló, hogy nem mérlelőzheti legalábbis „tartalmában” azokat a nemzeti-társadalmi kérdéseket, amelyek közepette kialakult és fejlődik, különben nem válhat a kortárs tudomány és kulturális élet integráns részévé. A szociológia kutatási tárgyának ez a túlsúlyosan rurális-etnikai létbe való projektálása nemcsak abból fakad, hogy azt Gusti a jelen-valóságába ágyazta, és a harmadikutas elméle-

ti tradíciókhoz híven a parasztságban látja az egyetlen pozitív, nemzetmegtartó társadalomtömböt, hanem abból is, ahogyan az elmélet s az empiria viszonyáról kijelentéseket tesz. A társadalmi valóság megismerése nem az elméleti előfeltevésekből indul ki, hanem az empiriából. Ez a fordított korreláció fölöttébb dinamikus töltetűvé válhat, ha a tudomány mint a társadalom vitális ereje, „saját állandó problémáin kívül”, meg akarja válaszolni a konkrét társadalom által felvetett összes pillanatnyi problémát. A kutató szubjektív világakarásától túlterhelt tudomány, vagyis a réteg és etnocentrikus szociológia, láthatóan a társadalmi aktualitás okozta feszültségek oltárán képes feloldódni az eszménybe és önmagát is felszámolni. Ugyanis, „Romániában a háború után a szociológia, egész létének veszélyeztetésével, érdeklődését a társadalom nemzeti valósága irányába kellett fordítania, és románná kellett válnia, legalábbis tartalmában”. (D. Gusti I.1968:468) A szociológiai megismerésnek e partikularizáltsága és leszűkítése a falura/nemzetre, az etnorurális struktúrákra az „alkalmazott” szociológia kidolgozásának szándékával történik. „A monografikus terepkutatásokban felhalmozódott tapasztalatok hozzásegítettek mindazon törvények kidolgozásához, amelyeket közoktatási miniszter minőségemben előkészítettem és ezt követően kulturális téren a II. Károly király Alapítványánál alkalmaztam. A korábbi tapasztalatok alapján egészében felhagytam a propagandarendszerrel, és azt a kulturális cselekvéssel helyettesítettem.” (D. Gusti. I.1968:479) A szociológia kétségtelen haszna, hogy elősegítheti a konkrét társadalmi kérdések megoldását, azaz, hogy ismeretekkel szolgál, azonban az már problematikusabb, hogy makroszinten előrejelzésekbe és tervezésbe bocsátkozzon. A kulturális aktivizmus a szociológiának erre a gyakorlati, alkalmazott dimenziójára utal, s Gusti láthatóan rész-egész viszonya okozta nehézségekbe ütközve pontosítja nagy ívű kijelentését, amikor „kis szociológiai monográfiákra” teszi a hangsúlyt, amelyek a falu kulturális adottságait jobban felmérik, és így azon a szinten lehetséges a tervezés, szervezés.

Másodszer: a gyakorlati (politikai), társadalomtörténeti motivációk, amelyek a monografikus szociológiát mintegy szükségszerűség kényszerében a román rurális társadalmi élet megismerésére, feltárására ösztönözték, kiegészítődik egy szubjektív elkötelezettséggel, amely morálisan és etikailag telített. Ez pedig nemcsak D. Gusti személyes szocializációs élményvilágából érthető meg, kapcsolódik annak a csoportnak az élményvilágához, amelynek elgondolásában a történeti-nemzeti társadalmak reformálás folyamatait az elit feladatának tekintette és küldetesként fogta fel. A morális motiváció D. Gusti esetében felettebb kihangsúlyozott. S ez mindenekelőtt az ifjúkori németországi tapasztalatai nyomán benne kialakult eszményekben nyilvánult meg: egyfelől Goethe és a német tudományosság idealizálása (bárhol volt, az íróasztalnál vagy terepen, mindig úgy érezte, hogy Goethe ott áll mellette, figyeli gondolatait, tetteit). Másfelől, mindezt erősítette az az elitista

történeti társadalomfelfogása, amelynek gyökerei a román értelmiség modernizációs vállalkozásának kezdetéig nyúlnak vissza, ahhoz a mélyen beszívódott küldetéstudathoz, amelynek tipikus román konkretizációi az egyszemélyes vagy kiscsoportos vállalkozások, amikor is ezek programadó és reformintézmény funkciót látnak el. S a militáns szerepvállalás, minden egyes esetben, függetlenül attól, hogy milyen formai kivitelben, a nemzeti nagyság megvalósulását tűzte ki célul. D. Gusti a kor (20. század elő) tudományosságának (német) csúcstechnológiai tudásával és mélyen átitatott hivatás- és küldetéstudattal látott hozzá a szociológia és egyáltalában a társadalomtudományok meghonosításához. A sajátos román társadalomtörténeti viszonyoktól maga az alakuló szociológia sem rugaszkodhatott el. Ha szociológia, mint láttuk, a társadalmi valóság tudománya kíván lenni, akkor számolnia kellett azzal a konkrét társadalmi valósággal, amelyben a modernizációs törekvések strukturális heterogenitást idéztek elő, mintegy állandósították az átmeneti állapotokat, a dominánsan agrár- és rurálisvilágban (a lakosság 80%-a), a premodern, involúciós-pasztoralizációs létmódokat, miközben zárványként szigeteket alkotva, a vidékkel alig-alig kommunikálva ott volt az instrumentális racionalizmus balkáni vadhajtsa. Így az sem véletlen, hogy az adott társadalmi-kognitív környezetben Gusti a korábban már létező, román környezetben meghonosodott, a modernizáció nem nyugati kapitalista gazdaság-társadalom modelljébe illeszthető elméleti mintát követett. A társadalomvalóság feltáró, megismerő és ebből kiinduló reformprogramja kezdettől fogva harmadikutas indíttatású: a falu, a paraszt szociokulturális struktúrája a nemzetépítés archetípusa, és mint ilyen, kiindulópont. Ez az a pont, ahol a régió hasonló törekvései és Gusti szemléletmódja között kapcsolat teremődik. Egyfelől ott van a társadalom román valósága, másfelől pedig az eszmény, amilyennek lennie kellene a nemzet-társadalom(ak)-nak. S ennek az eszményi morális töltetű motiváció-célorientációnak, amely axiológiailag is leterhelt, elméleti és módszertani alapvetése Gustinál, Sociologia militans, vagyis a Nemzetstudomány⁷ terminusokban összegződik.

⁷ *Les convergences des sciences sociales et l'Esprit international*. Paris. Ed. Hartmann. 1938. amely a *Centre d'Etudes de Politique étrangère* támogatásával jött létre és az előző év 1937. júliusi nemzetközi konferencia anyagát közli, amit a párizsi nemzetközi kiállítás kapcsán rendeztek. A kötet előszavát C. Bouglé írta, aki kitér a konferencián D. Gusti elhangzott két, a bukaresti monografikus szociológiai iskola módszertanát és ismeretelméletét bemutató előadásra is. C. Bouglé Gusti szociológiájának nemzetstudományi törekvéseit nacionalizmussal és empirizmussal vádolja. C. Bouglé szerint „Egy tudomány érettségének egyik jele abban áll, hogy mondatkincse, amelyet alkalmaz, bárki által megemészthető, bárhol is legyen szülőföldje, ugyanakkor a módszerek, amelyet kidolgoz, bárki által alkalmazhatók és magyarázhatók.” (...) „A Konferencia számos példával bizonyította, hogy nemzeti és politikai törekvések Közép-Európában rendkívül aktívak, azok, amelyek profitáltak a nagy háborúból vagy az ellen védekeznek”. (C. Bouglé 1938:13-14.)

Vagyis az így elgondolt szociológia értékelő és normatív, elméleti szintézis és a gyakorlati megvalósulás egysége s erkölcsi szilárdság jellemzi, akárcsak megalkotóját. S az sem véletlen, hogy ez szubjektív szándékú integrális morális tökély objektívációját, a területi csatolásokat követően nem az etnikai sokszínűségben, társadalmilag a plurális struktúrákban keresi, hanem abban az illúzióban, hogy a falu, az etnikailag homogén román falu, a román nemzetállam modelljévé kell válnon.

Harmadszor: a monografikus szociológia létrejöttének pedagógiai célja a (szakértelmiségi) elitnevelés. A társadalomismeretre, pontosabban a nemzeti sorskérdésekre való érzelmi ráhangolása az ifjú tudásnemzedéknek. Gusti láthatóan a francia közönség előtt a román szociológiai oktatás absztrakt, életidegen voltával indokolta a terepgyakorlatok bevezetését. A „könyvtár-szociológia” helyett, amely passzív tudást nyújt, a militáns, nemzeti és társadalmi eszményekkel morálisan is terhelt, elkötelezett szociológia az integráns személyiség, az elméletet és gyakorlatot ötvöző elit-értelmiség nevelését is felvállalja. A biztató eredmények láttán, amely a szociológiai oktatást a közvetlen terepkutatás felé orientálták, ezzel szolgálva a társadalmi haladás ügyét, arra ösztönzi Gustit, hogy ezt a módszert a középiskolai oktatásba is bevezessék. (D. Gusti. I.1968:469) A monografikus szociológia létrehozásának a vázolt három motivációja láthatóan eléggé zárt célorientációt alkot, amelynek keménymagját az elhivatottság-elkötelezettség, egyszóval a nemzetszólalat, a morálisan telített eszménye képezi. Ez az a célorientáció, amelynek az adott kontextusban minden más alárendelődik, így érthetően a szociológia is. Azzal, hogy a monografikus szociológia nemzetpedagógiai dimenzióval is telítődik, a műveltségnevelés (véltetően nem a felvilágosodás Bildung = képzés értelmében) eszmény olyan eszközzé válik, amely kizárólagosan magának tartja fenn a társadalomvalóságról szóló sokrétű lehetséges kijelentések között, az egyedüli, autentikus valóságmegismerést.

Negyedszer: A fentebb vázoltak arra utalnak, hogy a monografikus szociológia alapvetésében a politikai (a gyakorlati), az etikai és a pedagógiai motivációk egységet alkotnak, azonban ez a totalitás igényű motiváció-cél együttes tudományos konceptualizáció és módszer hiányában csupán affektív töltetű empiria. Tudatosan egy olyan szociológiai ismeretelméletet és módszert dolgozott ki, amelyben kompakt emberfogalommal a társadalmiság, a szocialitás, a szociális világ létszintjeit totalitásában, integrálásában beszéli el, noha szociális világ felbontása szerepekre (G.Simmel), a szerepeknek cselekvésekre (M. Weber) nem volt ismeretlen előtte.⁴ A tár-

⁴ Nem tudjuk, mi az oka annak, hogy Gusti, aki annyira tájékozott volt mindarról, ami a német társadalomtudományokban történik, sehol sem utal M. Weberre. Ami annál is inkább furcsa, mivel szociológus kollégái Petre Andrei és Virgil Madgearu rendszeresen hivatkoznak rá, már a húszas években, sőt Petre Andrei

sadalmisság megismerésben tehát Gusti nem a logikai, fogalmi, spekulatív és deduktív előfeltevésekből indul ki, hanem abból a valóságból, ami van, létezik. Ennek szerinte egyetlen helyes módszere van, a valóság közvetlen megfigyelése. Minden egyéb logikai operacionalizálás nem tesz mást, mint magyarázza, irányítja és szervezi a társadalmi valóságból nyert elsődleges adatokat. D. Gusti a szóban forgó előadását megelőző napokban szintén Párizsban „*A bukaresti szociológiai iskola módszere és elmélete*” címmel értekezett a Sorbonnon. A társadalmi valóság elemeinek felkutatása, összegyűjtése és egy rendszerben való rekonstrukciója a módszertől függ – állapítja meg. Vagyis monografikus tapasztalatai alapján úgy látja, hogy a szociológiának a tényekből kell megalkotnia az elméletet és nem fordítva. Ugyanakkor a közvetett források, mint amilyent a történelem, a néprajz, a statisztika nyújt, veszélyesnek tartja, mivel azok a közvetítő szubjektum hozzáállását is magában hordják, ami már eleve a tények elferdítését és egyéb más hibalehetőséget hord magába, ami növeli a kockázatot. A szociológusnak ahhoz, hogy biztonságosan és méltósággal tudjon eljárni, személyesen kell megvizsgálnia a tényeket. A szociológiának fel kell hagynia a közvetett, mások által összegyűjtött tények elemzésével, s a közvetlen megfigyelés tudományává kell válnia. Az absztrakt ember és társadalom helyett a szociológiának ezek konkrét valóságát kell megismernie. Ezzel egyrészt kiküszöböli, hogy a szociológia a tudományok szolgáltatója legyen, másrészt pedig azt az igényt is, hogy a tudományok királynőjévé váljék. Két lehetőség van, állapítja meg Gusti, vagy marad a szociológia logikai alapon történő tapogatózása, vagy pedig a monografikus kutatásból indul ki, és a társadalmi valóság empirikus vizsgálatával szükségszerűen el fog jutni, a monografikus módszer és a szociológia fúziójához. Más szavakkal, a szociológiának nincs közvetlen kapcsolata a társadalmi valóság tényeivel, ugyanakkor a társadalmonográfia nem rendelkezik szociológiai megalapozással. Mindez azt is jelenti, hogy Gusti saját jelen idejében a szociológia státusát még nem tartja megnyugtatóan rögzítettnek a társadalmi jelenségekkel foglalkozó többi tudományok között, amit jórészt a módszer és az elmélet, a kutatás tárgyának szemléletmódjából adódó bizonytalanságokkal magyaráz. Ezért javasolja, hogy végre nem azt kell vitatni, hogy tudomány-e a szociológia, hanem annak tárgyát, a társadalmi valóságot kell vizsgálni. (D. Gusti. I.1968:240) A közvetlen megfigyelés a társadalmi valóság megismerésének módszere,

(Gusti utódja), a jászvárosi (Iași) egyetem tanára a *Probleme de sociologie* című 1927-ben megjelent könyvében A kapcsolat elmélet és Max Weber koncepciója cím alatt egész fejezetet szentel a német szociológus elméletének, amikor a szociológia mint tudomány lehetőségét taglalja a könyv első nagy fejezetében. (Petre Andrei 1927:5-59). Némileg hasonló a helyzet Durkheimmel is, noha személyesen felkereste, állítólag hallgatta előadását, mégis alig utal rá.

a konkrét valóságot mint egészet vizsgálja. Minél kisebb, szűkebb, körülhatároltabb ez a társadalmi valóság-egész, annál sikeresebb, hatékonyabb a megfigyelés. „És így lép a szociológia a monográfia útjára”. A szociológia és a monográfia fúziója révén nyert új szemléletmód végül is hogyan lesz tudomány? A Le Play-féle család monográfia az ankétok és közvetlen megfigyelés útján gyűjtött adatokat, vagyis a „részt vevő megfigyelés” (participant observation) módszerét alkalmazta. Lényegében ennek a pozitivisták módszerének az alkalmazását helyesli Gusti is, azzal a megszorítással, hogy az így nyert dokumentumanyag egyszerű gyűjtemény, nem válaszolja meg az alapkérdéseket, és használhatatlanok egy tudományos rendszer felépítésében. Ez a véleménye, mint láttuk, vonatkozik a néprajz, a statisztika, a folklór, a történelem által gyűjtött dokumentumokra is. A probléma a közvetlen megfigyeléssel, valamint a közvetett forrásokkal, hogy azok önmagukban empirizmusok, hiányzik belőlük a rendszerszerű szemléletmód. A szociológia hozománya az új tudomány számára a rendszer, amely a monografikus módszert tudományos talapzatra helyezi. A monografikus szociológia tehát a leírást kiegészíti a magyarázattal, az alkalmi és részleges megfigyelést szisztematikus és integrális kutatássá szervezi. (D. Gusti I.1968:241) Pontosabban a monografikus szociológia szintézisbe olvasztja az elméletet és a tényeket, az elméletnek tartalmát és alapot, a tényeknek pedig racionális formát és tudományos struktúrát biztosít. Ebből viszont az következik, hogy a monografikus kutatást a formális logikai jellegű szociológiai rendszer irányítja. Más szóval, Gusti episztemológiai elgondolásában a tudományos megismerés nem hagyatkozhat csupán a racionalitás erejére, sem az adatok gyűjtésére, ugyanis a kettőjük közötti viszony, a szubjektum-objektum közötti viszony kifejeződése. Röviden: a szociológia nem lehet tiszta spekulatív tudomány, sem olyan tudomány, amely rendszertelenül gyűjti az anyagot, nem lehet tehát sem racionális, sem empirikus. (D. Gusti. I.1968:241) Egyszerre mindkettőnek kell lennie: vagyis a racionális és az empirikus dimenziók fúziója eredményeként csakis monografikus szociológia lehet. A kutató szubjektum, a szociológus ebből következően sem nem dogmatikus, sem nem eklektikus, sem nem pragmatikus, hanem „egy fáradhatatlan, térképpel és körzővel felfegyverzett kutató”. (D. Gusti. I.1968:240) Az objektum-szubjektum viszonyának pozitivisták monografikus szemléletmódja láthatóan még nem alapozza meg a szociológiát.

Miután felsorolja a közvetlen „személyes” megfigyelés különböző módzatait s azok tudományos objektivitás és etikai kapcsolódásait, hangsúlyozva az intuíció fontosságát, tudományos szempontból egy másik, az összehasonlító módszer rendkívüli jelentőségére hívja fel a figyelmet. A közvetlen megfigyelés és az összehasonlítás lényegében a monografikus szociológia tudományos módszertani és elméleti megalapozását biztosítja. Az elmondottakból következően arról van szó, hogyha a közvetlen megfi-

gyelés, a monográfia módszere az összes tudományos adatok állandó forrása, akkor az összehasonlítás, a szociológia módszere, az eszköz, amely által az összegyűjtött adatok tudománnyá alakíthatók át. Ugyanis a szociológiában minden egyes társadalmi egységnek az elemzések egy szintézise felel meg. Ez az a tudományos művelet, amelynek folytán Gustinál fokozatosan kiküszöbölődik mindaz, ami egyedi és esetleges, megtartva ugyanakkor az általános, tipikus, lényeges, meghatározó vonásokat. Mindez pedig az összehasonlító módszerrel valósítható meg. A közvetlen megfigyelés és az összehasonlítás módszereinek ez a komplementáris és egymást követő, kiegészítő elgondolása kapcsolódik egyrészt a már fentebb jelzett pozitivistá előfeltevésekhez, mely szerint az elméletet a valóság integralitásából kell megalkotni, és nem fordítva, másrészt pedig ahhoz a törekvéshez, amely társadalmi egységeket egészként, totalitásként és szintézisében fogja fel. A két különböző módszernek ez az egymást kiegészítő „szintézise” rendszerszerű szemléletmódra utal, ezt hivatott biztosítani a szociológia kiemelt fontosságú módszere, az összehasonlítás. D. Gusti szerint nem létezik társadalom, csak konkrét társadalmak, vagyis „társadalmi egységek” (faluk, városok, nemzetek stb.). A valóság integrális és részletes megismerése a legkisebb társadalmi egységből, mint egészből kell kiindulnia, hogy aztán az összehasonlító módszer tipikus, lényeges, általános vonásokat kiemelő szintézisei révén el lehessen jutni egy reprezentatív szintézisig, a nagy egészig, mondjuk ki: a nemzetig. A különböző strukturális szinteken szerveződő közvetlen megfigyelés finalitásában a nemzet tudományának és politikájának, a nemzet „enciklopédiájának” és „atlaszának” megalkotását célozza meg. A vállalkozás láthatóan Gustit is lenyűgözte, hiszen az elméletileg és módszertanilag így konszolidált szociológia most már képes arra, hogy egyszerre és integrálisan alkossa meg a nemzet tudományát. Azonban tudatában van, hogy a kiindulópont a nemzetet alkotó izolált társadalmi egységek (faluk), amelyek a „tudományos monográfiák” tárgyát képezték, a felaprózódás veszélyével fenyegetett. Ami részben meg is történt. Gusti láthatóan ettől nem tartott, mert végül is a motiváció-cél, a falumonográfiák részletes elemzése és összehasonlítása betetőzéseként, a nagy szintézis megalkotása volt, amelyből megszülethet a lehettudomány. „Miután az ország legkarakterisztikusabb részeiből a lehető legtöbb faluk és város monográfiáit összeállítottuk, egy széles összehasonlítás alapján rögzítjük az általános és tipikus vonásokat, ezután kísérlelhetjük meg a nemzet globális jellemzését”. (D. Gusti. I.1968:248.) Más szóval, egy adott nép élő, konkrét valóságának megismerése csakis monografikus és szintetikus (szellemi és gazdasági kölcsönhatása) úton lehetséges, mert ez által maga a nép „tudatára ébred annak, ami őt megkülönbözteti más nemzetektől. S ez az önmegismerés egy egészséges nemzeti kultúra és politika alapja lesz”. Még tovább megy, a nemzet tudományt a „hazatudomány” terminussal is megilleti, amely most már

egyértelműen azonos a monografikus szociológiával, s mint ilyen, térben és időben szintézise egy darabka földnek. Ez a panorámikus tabló, ahol a múlt hagyományai, a jelen valósága és a jövő lehetőségei repedések nélküli folytonosságot alkotnak, lehetővé teszi, természetesen hosszú távon és nagy erőfeszítések árán, hogy a falu és a város társadalmi, politikai és etikai jellegzetességeinek főbb vonásait exponálni tudja. Az így megszerkesztett monografikus szociológiát, nem véletlen, hogy „szigorúan vett tudományos ideológia hatja át, s hitbéli aktus értéke van”. (D. Gusti I.1968:249) Láthatóan a szociológia, pontosabban a monografikus szociológia motiváció-cél azonosságával összhangban, „nemzettudomány”, „hazatudomány”, sőt „tudományos ideológia”, mi több: „falutudomány”. Ez utóbbi értelemben „tudomány enciklopédia” – tekintettel, hogy a falu az „élet enciklopédiája”. A monografikus szociológia motiváció-cél együttese vizsgálatának elején, amikor szubjektív motivációkra hívtuk fel a figyelmet, már említettük, hogy Gusti felfogásában a falu szociokulturális modellje referenciaértékű modell a nemzetállam számára is. Kulturális és szimbolikus (-interpretatív) antropológiai megközelítésben azt mondhatjuk, hogy Gusti számára a falu a nemzet mentális központja, szentélye, az a mikrovilág, ahová visszaszorultak és fennmaradtak a román nép életének legjellemzőbb vonásai. Más szóval, a falu a román identitás autentikus helye, szimbóluma, s az identitás román-identifikációjának hordozója. Gusti a román tudáselit legkiválóbbjainak véleményével azonosulva úgy látja, hogy valamiféle rejtélyes leleményesség folytán a falu a nemzet metafizikája és az örökkévalóság kapcsolatának őre, és mint ilyen nemcsak a nemzet szimbóluma, hanem magának a nemzettudománynak a leg-egzaktabb jelképe is. Az új tudomány, mert végül is erről az ambícióról van szó, láthatóan több és kevesebb is, mint a szociológia, több, mert nemzettudomány, és kevesebb, mivel a szociológia nem lehet csak (román) falutudomány. Holott Gustinál a nemzettudomány alapja a falutudomány.

És végül, az általános és az egyedi viszonyának perspektívájában: a monografikus szociológia, a fentebb elmondottak alapján úgy tűnik, aránylag jól körülhatárolható motiváció-cél (cél-ok) együttest követ. D. Gusti elgondolásában az „új tudomány”, a nemzeti valóság, az identitás, szocializációs közege-környezete organikus és axiológiai telítettségű (társadalmi, etikai, pedagógiai, politikai dimenziók). Más szóval az ismeretelméleti tárgyi objektíciók, a motiváció-cél együttes mentén értékrogzítás (interaktív) szintjeit tartalmazza. Ugyanakkor az értékvonatkoztatások, egy magasabb eszményi cél-értékkeretbe, az egyetemesbe (az emberiségbe) is ágyazott. Az általános cél-értékkereten belül, a rész-egész viszonyából következően, különböző megjelenési formák vannak, pl. család, nemzet, történelmi korszak stb. Így az ismeretelméleti (szociológiai) tudat/tudás egy jól körülhatárolt motiváció-célnek rendelődik alá. Vagyis az így alárendelt tudat/tudás nem más, mint pragmatizmus, ugyanis érvényessége

nem az egyetemes eszményi cél érvényességétől meghatározott, hanem egy konkrét, partikuláris cél által, hogy aztán ennek realizálásával ismét kapcsolódjon az eszményihez, az általánoshoz. (Mellesleg az eljárásnak ez a módja a hermeneutikai körre emlékeztet, a rész és az egész szabályára). Az érintkezési felületek a kettő között, mint látni fogjuk, egyre ritkábbak, mivel a hangsúly mindinkább a partikuláris eszményre-célra helyeződik át.

Magyarán: a civilizált emberiség társadalmi élete nemzeti keretekben valósul meg, ez tehát az egyetemesbe ágyazott értékvonatkoztatás. Azonban ez az értékvonatkoztatás nem konkrét, hanem elvont. Az, ami konkrét és megragadható, az, ami centrális valóság, az a nemzet. Pozicionálisan a nemzet centralitása az egyén és az egyetemes között, közvetítő funkciójából származik. A nemzetben az egyének összes természetes törekvéseinek együttese fejeződik ki, amely a nemzetközi megnyilvánulásokban nem egy új lény létrehozását indokolja, hanem az új kapcsolatok kialakítását. (D. Gusti, I.1968:492) Az egyetemesbe ágyazottság tehát nem világpolgári lények kitermelését jelenti, hanem a nemzetállamok, – kissé nagyobb hermeneutikai képzelőerővel – a nemzeti elitiek új, feltehetőleg egyenrangú kapcsolatrendszerét.

A nemzet az egyetlen társadalmi egység, amely önmagában elégséges, önmegevalósulásához nincs szüksége egy átfogóbb társadalmi egységre, képes arra, hogy sajátos értékvilágot, önmagáért való célt, s annak megvalósításához szükséges eszközöket hozzon létre, vagyis szerveződését és virágzását saját intézményeiből alkotja meg. Ebből következik, hogy egyetlen más társadalmi egység sem tölt be olyan helyet a társadalmi életben, mint a nemzet. Az összes többi társadalmi egységek, amelyeket inkább társadalmi alegységeknek is nevez, pl. a család, az iskola, az egyház, a falu, a város stb alárendeltek az nemzetnek. Ez egy új jelenség Gusti szerint: az első világháborút megelőzően, a nemzet az államnak volt alárendelve, ezt követően a változás abban áll, hogy az állam a nemzet egy megnyilvánulási formájává vált, a nemzetnek alárendelt funkcionális realitás, vagyis az állam egyszerű politikai megnyilvánulás a nemzet szerveződésében. „És íme, belső felépítéséből tekintve, a nemzet napjaink legjelentősebb és legátfogóbb társadalmi egysége”. (D. Gusti, I.1968:492) Az elmondottakból következik, hogy a nemzet mint egyetlen valóságos társadalmi egység, a társadalmi alegységek együttese, és mint ilyen totalitás, cél-érték hordozó, normatív és axiológiailag telített, míg az állam instrumentális (politikai manifesztáció szerepben), nemzetszervező funkciót lát el. A hangsúly a belső kapcsolatrendszerek hierarchiáján van, amely az alá- és fölérendeltséget fejezi ki. A társadalmi mezőben a függőségi pozíció a társadalmi alegységekre vonatkozik, ahol a rész ugyan egész, de ez az egész a rész-egész együttesét megjelenítő totalitásnak, a nemzetnek alárendelt: ahogy a gyermek alá van rendelve a családnak, ugyanúgy a család is dependens helyzetben van a nemzeti étellel és az állami szervezettel szemben. Mind-

ez egy belső, organikus világ intézményrendszere által meghatározott, itt nincs érdek és haszonelvűség, mint a külső kapcsolatrendszerekben, ahol a nemzetek közötti viszonyt a közös érdekek, az együttműködés, a verseny határozza meg, amelyek megszabják a nemzetközi élet jellegét. A nemzet konkrét, egyedi, partikuláris entitás, amely az őt alkotó egyének kreatív-innovatív erejének summum summája, és mint ilyen a tényekre támaszkodó pozitív tudomány nem mellőzheti éppen a valóság által felvetett kérdések hierarchiáját. A normatív nemzet kategória a társadalom világát, a rész-totalitást, s a részek együttes totalitását homogén valóságként feltételezi, olyan szubsztancialitást tulajdonít neki, amely ugyan az egyetemességbe ágyazódik, de csak mint az érdekek által irányított nemzetek közötti kapcsolatok rendszere működhet. Az egyenrangú nemzetek egyenrangú kapcsolatrendszere, nyújtja az emberiség (egyetemesség) „helyes fogalmát”. Ebben az értelemben a nemzetköziség, nemzetekfelettség, a kozmopolitizmus nem helyes fogalmak, mivel nem fejezik ki a nemzetek közötti kapcsolatrendszerek milyenségét. (D. Gusti. I.1968: 493). Az egyedi és általános viszonyának ez az értelmezése nem hierarchikus szerkezetű, az egymást feltételezettség, az azonosság, a kiegyenlítődség a kapcsolatrendszerük jellemzője. „A nemzetek egymás mellett, közös erőfeszítéssel a civilizáció útján hozzák létre az emberiséget, nem úgy, ahogy az antinacionalista, hazátlan emberbarátok értelmezik, hanem nacionalista értelemben, amely valóságként fogja fel a nemzeteket és azok alkotó energiáit. A nemzeteken túl, az emberiség önálló világa nem pillantható meg, az emberiség a nemzetek totalitása, csak mint az eredeti, sajátos nemzeti lények harmóniája” létezik. (D. Gusti. I.1968:493) Logikailag, Gusti rendszerszerkesztése két szinten mozog, mindkettő totalitásban összegződik. Az ismeretelméleti prioritás a nemzetre önmagára, a konkrét, egyedi, normatív valóságra vonatkozik, arra, amely az őt alkotó társadalmi alegységek totalitása, és mint ilyen, részeiben és egészében megismerhető. Pontosabban a tudományos tudat/tudás vizsgálódása és elemzése számára megfogható valóság a társadalmi alegységek és azok totalitása a nemzet. A valóságban létező hierarchikus kapcsolatrendszer is ezt rész-egész viszonyt s annak funkcionálását mutatja. Az állam láthatóan instrumentális szerepében a nemzetnek alárendelt pozícióba kerül, mivel feladatát a nemzetépítést még Gusti idejében nem fejezte be. Ezzel szemben az emberiség, egyetemesség általánosság és elvont, csak úgy és akkor konkretizálható, ha az egyenrangú nemzetek, nem hierarchikus, hanem horizontális egymásmellettsége, azonossága a harmonikusan együttműködő nemzetek totalitásaként jelenik meg. Mivel ez még nem valóság, csupán lehetséges perspektíva, marad tehát a sokszínű, eredeti, sajátos nemzeti valóság, mint a modern társadalmi élet legfontosabb alakzata, a nemzet. Ez pedig azt jelenti, hogy a szociológiát, a modern társadalom tudományát, magát is nemzettudomány gyanánt kell meg-

alapozni. A szociológia nemzet tudományi ágazata nem lehet általános jellegű, mint a tulajdonképpeni szociológia, létét egyetlen nemzetre kell korlátoznia. „Románia esetében, a román nemzet tudomány kell hogy legyen, érthetően, anélkül, hogy figyelmen kívül hagynánk hasonló külföldi kutatásokat, főleg a módszertani eljárásokat, amennyiben azok nálunk is alkalmazhatók”. (D. Gusti. I.1968:493)

A felvázolt motiváció-cél együttes részeiben és egészében totalitásokban összegződik, és láthatóan zárt rendszerben mozog, ennek a rendszernek központjában a nemzet áll, ami arra utal, hogy a nemzet még nem definitív, ezért elsőként elméletileg tudat/tudás szintjén legalább meg kell szerkeszteni azt a cél-racionális világgépet, amelyet a modernitás kényszerített ki. Érthetően ez a világgép, bármennyire is tudományos fegyverzetben kíván megjelenni, nem tudja meghaladni az etnocentrikus környezetet, pontosabban nem tud abból a tradícióból kitörni, sőt mint a motiváció-cél együttes bemutatása során láttuk, azt újabb érvekkel gazdagítja. Ugyanakkor Gusti érvrendszere, a monografikus szociológia mint nemzet tudomány, vagyis az új diszciplína megalapozásának motiváció-cél együttese jól illeszkedik az ún. Gerbner-féle kultivációs modelbe (1977), amely az etnocentrikus világgép dimenzióit tipologizálja. (Csepeli 1980:15) A lét dimenziója, mint láttuk, a falu, amely a nemzet mentális központja, mint ilyen a konstituálódó nemzet archetípusa és modellje. Ebből következik, hogy az általában vett szociológia új tudományi ágazatának, a nemzet tudományának ismeretelméleti tárgyai között minden más kutatható tárggyal szemben elsőbbsége van a hierarchikus kapcsolatrendszerekből felépülő rész-totalitás együttesek totalitásának, a nemzetnek. A falu/nemzet az értékek, vagyis a kreativitás, az innováció, az energia, az eredetiség tárháza. Mindez, valamint a hasonló nemzetek tulajdonságai adják az egyetemes, amely perspektivikusan csak a horizontális érintkezésben lévő nemzetek viszonyából létrehozható totalitás. Noha az egyetemes és a partikuláris összefüggésektől teljesen nem lehet elvonatkoztatni, mégis az, ahogy észleljük a világ különböző jelenségei közötti kapcsolatokat, az csak saját nemzetünk valóságának megtapasztalása, tudata/tudása révén érvényes. Ezen az úton tárhatók fel az oksági korrelációk, az, ami jó nekünk, és az, hogy mitől rossz a rossz nekünk, dimenziói.

A fentebb elmondottak a monografikus szociológia, a nemzet tudomány létrejöttének szubjektív és objektív motiváció-cél együttesét tették többé-kevésbé érthetővé. Azonban a dramaturgiai előjátékban tett kijelentéseken túl, Gustival együtt a továbbiakban azt az immár a főelőadásba illő drámai kérdést kell feltennünk, hogy konkrét formában „hogyan valósítható meg a nemzet tudomány?” (D. Gusti I.1968:493).

ELŐFELTEVÉSEK, DEFINÍCIÓK, S A RENDSZER ÖSSZETEVŐI

1. D. Gusti a nemzettudomány gondolata már korán foglalkoztatta, ugyanis a nemzet fogalmának és eszmetörténeti előzményeinek kérdése⁹ egyik 1919-ben kelt tanulmányának tárgya, ebben két fő irányzatot határolt el, a nemzeti idealizmus és a nemzeti materializmus áramlatait.¹⁰ Egyiket sem tartja kielégítőnek, és láthatóan J. Jaurés nézetét teszi magáévá, miszerint: a demokrácia és a nemzet lényeges, alapvető feltétele bármely utólagos és magasabb rendű alkotásnak. (D. Gusti IV.1970:12) Ugyanakkor, mivel új tudományról van szó, a szociológia egy új ágazatáról (mint azt fentebb láttuk), így tehát érthető, hogy annak jelentőségét saját rendszerének bemutatásával, mint egyedül helyeset, igyekszik nyomatékosítani. Az új tudomány sem módszertanilag, sem elméletileg nem azonos a partikuláris társadalomtudományokkal (folklor, néprajz, statisztika). Ezek eredményeit ugyan felhasználhatja, mint pl. Le Play-ét, de mivel az a kutatási tárgyának csak egyik dimenzióját, a családi háztartások költségvetését vizsgálta, tehát tárgyát nem szintetikus totalitásban közelítette meg, így nem tudta megalapozni a nemzettudományt. (D. Gusti, I.1968:495) Abból az előfeltevésekből indul ki miszerint az alkalmazott módszer és a megismerés tárgya között adekvát viszonyt kell kialakítani, vagyis a nemzettudomány módszerét maga a nemzeti valóság milyensége határozza meg. Két módszertani megközelítést tart lehetségesnek:

a) ha a valóság összegző, több rendezetlen részből áll, akkor kutatást részben kell elvégezni, így a tudomány a partikuláris tudományok enciklopédiájává válhat.

b) ha viszont a nemzet oszthatatlan valóság-totalitás, akkor az azzal foglalkozó tudománynak is totalitás jellegűnek kell lennie.

A módszertani premisszák közül, láthatóan, az utóbbit részesíti előnyben, holott már fentebb kijelentéseket tett arról a szándékáról, hogy a nemzet-

⁹ Gusti itt abból indul ki, hogy az első világháború fordulópontot jelent, ugyanis megszűnt az állam régi konzervatív, tradicionális típusa (a monarchia), és helyét az eszmére, a nemzeti és demokratikus eszmére épülő formák vették át. Ami azt bizonyítja, hogy az egyedüli, valóságos társadalmi egység a nemzet, és nem az állam, ez utóbbi instrumentális szerepbe került, abba ti., hogy segítse a nemzet kiteljesedését. Bírálja a nemzettről alkotott felfogás miatt a marxi proletár internacionalizmust, a kozmopolitizmust, az ausztromarxistákat, a német történeti jogi iskolát (D. Gusti IV.1970:9-36.)

¹⁰ Ugyanitt van szó a nemzeti spiritualizmusról, hogy a nemzet a néplélekből származik, a kérdés nem ez állapítja meg Gusti, hanem az, hogy mi is a valóságban ez a népszellem. Ami a nemzeti empirizmust illeti, ott láthatóan Mancinivel vitatkozik, aki a közös társadalmi tapasztalatból vezette le a nemzet születését. Mancini, *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti*. Napoli. 1878. Idézi: (D. Gusti IV.1970:14).

tudományt, a nemzet monografikus szociológiai enciklopédiáját, atlaszát stb., a részekből (falu, város) mint résztotalitásokból kívánja fölépíteni. Most megfordítja a sorrendet, a totalitások totalitásából, a modern nemzetből indul ki, vagyis egy olyan elvont identitáskategóriából, amely az adott román kontextusban még nem a valóság leképzése. Első látásra úgy tűnik, hogy módszertani következetlenségen érhetjük tetten, pedig erről nincs szó. Gusti, láthatóan, két kölcsönhatásban lévő szinten próbálja megszerkeszteni az új tudományt, mindkettő a valóság egy-egy totalitását írja le, mint ilyen az integrális szemléletmód számára a rész ugyanazon szerkezeti-szerkezeti tulajdonságokkal, értékvonatkozásokkal és funkciókkal bír, mint az egész. A részek szintetikus-integrális mikrovilága mintegy bele plan-tálódik a részek együttesébe, összegződésébe, a nemzetbe, a makrovilágba. Ez ugyan a rész-totalitásokhoz hasonló, de magasabb, eszményi lényegyet alkot. A kettő egysége, vagyis a makrovilág mint a mikrovilágok magasabb rendű szerveződése, funkcióját illetően a mikrovilágban megismert egység és homogenitás megjelenítése, elmélyítése, pontosabban identitás tudat/tudássá tétele. A reciprok viszonyuk szerkezeti-szerkezeti azonosságukból és azonos funkciójukból ered. Premisszája szerint a valóságban is a kettő egymást fel-tételező eszencialitás, sőt további megy, a rész totalitása modell a szuperorganizmusként felfogott nemzet számára, vagy legalábbis az kell, hogy legyen. Mert a nemzet, mint azt a továbbiakban láthatjuk, egyelőre az elérhető, megvalósítandó eszmény horizontján mozog: létrejövésben van. A nemzettudománynak tehát módszertanilag is meg kell jelenítenie a mikro-makro értékrelációk lényegét, márcsak azért is, mert bármelyik oldalról indul ki, ugyanoda jut vissza. Ugyanis ontológiailag a lét dimenziójának központjában, bármelyik oldalról is közelítjük meg, a nemzet/falu áll, így érthető, hogy ismeretelméletileg sem lehet ez másképpen. A hangsúly a „kell”-en van, vagyis milyennek is kellene lennie a modern (román) nemzetnek. Mert ami „van”, az még nem definitív modern nemzet. Erre utal az is, hogy a nemzet definíció megfogalmazásában a létező valóság „aprólékos elemzése” mellett számolni kénytelen a nemzetről szóló elméletek elbeszéléseinek kritikai kivonatával is. Ezzel a kiindulópont, miszerint a nemzet oszthatatlan totális valóság és ebből következően a szociológia is totalitás jellegű kell, hogy legyen csak mint önkényes, a rendszerért sémában megvalósítható. Mert a valóság, s ez esetben annak konkrét megjelenési formája, a modern nemzet – ha már erről van szó – nem lehet strukturálisan totális jellegű. Az más kérdés, hogy az lehet cél. S itt nagyjából erről van szó. Ugyanis a nemzeti tér modern szabályozásának modelljében lényeges dimenziójaként a falut jelöli meg, a társadalmi valóság mikrovilágát, ez számára is, ismerjük el, szociológiailag-monografikusan megfogható, azonban a lét makrodimenziója, a nemzet sajátos identitása még nem megnyugtatóan rögzült, így tehát ismeretelméletileg is csupán perspektíva, főleg abban a formában, ahogy ő a nemzettudományt elgondol-

ta. A valóságkonstrukciónak tehát valamiféle támpontra van szüksége, olyanra, amelynek mintájára el lehet gondolni az eszményt, s ez a referenciaminta a falu. Más szóval a szociológia új ágazata a normatív nem-valóság (modern nemzet) esszenciaálizált és etnicizált szerkesztését vállalja fel.

2. A elmondottak után a kérdés tehát az, hogy „mi a nemzet?” Gusti válasza: „A nemzet egy önkéntes szintetikus alkotás, egy társadalmi egység, amely önkéntes rendszert képez kozmikus, biológiai és történelmi-pszichikai motivációval, társadalmi akarattal bír, a nemzetté válás folyamatában *causa movens* és a nemzeti élet alkotásainak megnyilvánulásában, a lélek, a gazdaság, a jog és politika, a nemzeti kultúrát alkotja”. (D. Gusti. II.1940:8)

Hasonlítsuk most össze a nemzet definícióját a társadalom definíciójával: „A társadalom az öntudatosan együtt élő és az akarati megnyilvánulásokat kibontakoztató emberek szintetikus totalitása: etikailag-jogilag szabályozott és politikailag szervezett gazdasági és szellemi tevékenység, amely kozmikus, biológiailag, pszichikailag és történelmileg kondicionált”. (D. Gusti. 1944:289)

A két definíció (nemzet és társadalom) láthatóan analóg fogalmi kategóriák köré szerkesztett. Először is, mindkettő azt mutatja, hogy Gusti nemcsak a nemzetet, hanem a társadalmat is integralitásában, totalitásában fogja fel, ennek a szemléletmódnak adekvát módszertani és ismeretelméleti eszköze a monografikus szociológia, amely láthatóan egyszerre módszer és szociológiai rendszer is. A monografikus kutatást, tehát, egy teljes szociológiai rendszer irányítja, amely arra hivatott, hogy újabb-újabb tényeket tárjon fel egy olyan elmélet számára, amit fel lehet használni a valóság vezérlésére. Másodsor, ahhoz, hogy a definíciókat alkotó szerkezeti elemeket és szinteket valamint azok tény-érték kapcsolódásait megértsük, nézzük ennek a szociológiai rendszernek a legfontosabb kijelentéseit:

a). társadalom társadalmi egységből tevődik össze, vagyis embercsoportokból, amelyeket egy aktív szerveződés és lelki interdependencia kapcsol egymáshoz,

b). a társadalom lényege a társadalmi akarat,

c). a társadalmi akarat, mint életmegnyilvánulás, gazdasági és szellemi tevékenységet fejt ki, amit jogi és politikai tevékenység szabályoz,

d). a társadalmi akarat kozmikus, biológiai, pszichikai és történelmi keretek által kondicionált,

e). a társadalmi folyamat azok a társadalmi változások, amelyeket az idők folyamán a társadalom saját tevékenysége és a kondicionáló tényezők hatása alatt szenved el,

f). a társadalmi tendenciák a fejlődésnek a kezdetei, amelyek a jelen valóságában megragadhatók, vagyis előre láthatók bizonyos pontossággal.

A társadalmi valóságnak ez a konstrukciója három lehetséges tudományos

magatartást feltételez, amelyek lehetővé teszik három társadalom tudományi ágazat megalapozását: szociológia, etika, politika. Ezek a diszciplínák a partikuláris társadalomtudományokkal (politikai gazdaság, jog stb.) együtt alkotják a társadalomtudományok rendszerét. Ebben a rendszerben a szociológia tudománya a létező adott valóságot kutatja, ahogy az van, nem tesz sem többet, sem kevesebbet, mint rögzíti és magyarázza a valóságot. Az etika tudománya értékeli a szociológia által feltárt társadalmi valóságot, és azt a társadalmi eszmény függvényében ítéli meg, vagyis nem úgy, ahogy egy adott pillanatban van, hanem amilyennek lennie kellene. A politika tudománya azokat az eszközöket tanulmányozza, amelyek által a társadalom megvalósíthatja a társadalmi eszményt. (D. Gusti. II:1940: 19). A monográfia, tehát ebben értelmezésben, „szociológiai és társadalomtudományi koncepció”, ezt a felfogást vagy szemléletmódot módszerre a szociológia szervezi, az teszi rendszerre. Vagyis a másutt alkalmazott monográfiákkal szemben az alapvető különbséget a szociológiai rendszerének alkalmazása nyújtja, amely addig nem látott apparátust és integralitást kölcsönöz neki. Láttuk, hogy a szociológia a társadalmi valóság tudománya, ugyanakkor magát az aktuális társadalmi valóságot társadalmi egységek alkotják, így tehát nincs más adekvátabb módszer, mint aprólékos, integrális kutatással a lehető legtöbb létező társadalmi egység megismerése. A társadalmi egységek kutatása egyben jelzi a szakszociológiai kutatások szerveződésének sorrendjét is. A román társadalmi valóság tanulmányozásában a kiindulópont a falu, tehát első lépésben a faluszociológiát kell megalapozni. Az itt nyert tapasztalatokat, a mennyiségileg is nagyobb, minőségileg összetettebb városkutatásban kell hasznosítani, vagyis a következő lépés a városszociológia megalapozása. Ezt követték volna Gusti elgondolásában a vállalatok, a megyék, az etnikai régiók s az egész megkoronázása, betetőzése gyanánt a nemzet monografikus szociológiája, pontosabban a nemzettudomány, mint végeredmény.

Az elmondottakból tehát következik, hogy a nemzet (társadalom) definícióját szociológiai rendszerének szerkezetébe, úgynevezett keretekbe (kozmosz, biológiai, történelmi, pszichikai) és manifesztációkba (gazdaság, jog, politika, kultúra) ágyazta. A társadalmi akarat a cél-eszköz-érték mozzanatot tartalmazza, s ennek médiuma a társadalmi egység. A további fogalmak is, mint a szintetikus (gazdasági és szellemi) valóság s az önkéntes alkotás lényegében a társadalmi egységekben érvényesülő akarati (pszichikai) aktusokhoz, illetve ismeretelméleti szemléletmódhoz kapcsolódnak. A nemzet, a társadalom definíciója alapján akár a falu definícióját is megszerkeszthetjük, amely valószínűleg így szólna: a falu az öntudatosan együtt élő és az akarati megnyilvánulásokat kibontakoztató emberek szintetikus totalitása, etikailag-jogilag szabályozott és politikailag szervezett gazdasági és szellemi tevékenység, amely kozmoszban, biológiailag, pszichikailag és történelmileg kondicionált, és a nemzeti kultúra alapja.

Az, hogy Gusti egyetértene-e ezzel a faludefiníciókkal, azt fölösleges firtatni, az viszont kétségtelen, hogy a rendszere zárt séma, körkörös, ezért történhet meg, hogy maga a társadalom és az azt alkotó egységek (falu, város, nemzet) mindig azonos kompakt szerkezeti-fogalmi keretekbe, illetve dimenziókban összegződnek. Így magát a rendszert és fogalmi apparátusát bármelyik definícióból kiindulva leírhatjuk, maradjunk azonban a nemzet meghatározás nyújtotta lehetőségeknél. Főleg azért, mert ebben jól tetten érhető az az erkölcsi és már-már esztétikai eszmény, amely Gusti sokrétű törekvéseiben központi helyet foglalt el fiatalkorától kezdve.

A RÉSZ-EGÉSZ RELÁCIÓ

Ha a nemzet definíciójából a monografikus szociológia módszerét és ismeretelméleti rendszerét fogalmi összetevőinek dekonstruákcijával (nem derridai értelemben) próbálkozunk, – ahogy ígértük – akkor ismételen jelentkező probléma a rész és az egész viszonya. Korábban, mint láttuk, ez a viszony szummatív, egy külső értékkapcsolódásban jelentkezett, vagyis a nemzet és az egyetemes viszonyában¹¹ Most a rész-egész reláció együttes, belső, internális kapcsolatán van a hangsúly. Azok a kijelentések, miszerint a „nemzet szintetikus valóság”, „totalitás”, „élő egész”, „a legteljesebb társadalmi egység”, vagyis olyan társadalmi (szellemi, gazdasági) struktúra, amelyben az összetevők nem saját természetük, hanem az egész természete alapján elrendezettek, a rész-egész reláció együttes belső kapcsolataira utalnak. Ez a relációtípus ismeretelméleti kiindulópont, ami nem véletlen, összhangban van a társadalomtudományok általa felállított osztályozásával, valamint azzal a módszertani szemlélettel (mint arra fentebb utaltunk), amely szerint a társadalom tanulmányozható, mint egész és mint rész, azok különböző aspektusaiban. Minthogy a nemzet a legteljesebb társadalmi egység, és monografikus szociológia a totalitás tudománya, így érthető, hogy itt olyan relációtípus áll fenn, mint amilyen a nemzet és az őt alkotó részek, valamint a szociológiai és a partikuláris társadalomtudományok között.

Más szóval, a nemzet szintetikus valóságot alkot, vagyis a nemzet-társadalom, az „elő egész”, összetett (a politikai, az erkölcsi, a gazdasági, a történeti, szellemi stb.) szférák legteljesebb együttese, ezeknek a szféráknak különböző aspektusait a partikuláris társadalomtudományok vizsgálják. A szociológiai pedig a szintetikus egészet, a legteljesebb társadalmi egy-

¹¹ A rész és az egész fogalmának kérdésénél Bertalan László összeállítását használtam, a szumatív és internális reláció kategóriákat tőle vettem át, úgyszintén a Gusti által használt oksági megfordítások megértésében is segítségemre volt. (Lásd: Bertalan László, *A rész és az egész fogalmáról*. In: Szociológia. Az MTA Szociológiai Bizottságának Folyóirata. 1987/4:567-587. Újabbán lásd: (Szerk. Szántó Zoltán 2005).

séget, a nemzetet. Láthatóan ebből az következik, hogy a szociológia a társadalomtudományok corpora. Ez a módszertani és ismeretelméleti apriorizmus W. Wundtra vezethető vissza, akinek lipcsei intézetében Gusti szinte három évet dolgozott. Wundtban (akárcsak Durkheim) Gusti is, egy „Leibniz redivivust” látott, és munkatílusa mellett azt az alapvető wundti gondolatot is magáévá teszi, miszerint akárcsak a filozófiában, a pszichológiában a valóságot totalitásában kell megismerni, a világról egy egységes és egész felfogást kell kialakítani, a dolgok valóságos és fenomenális természeté párhuzamos. (W. Wundt 1921) D. Gusti is egy olyan pszichológia mellett érvel, amelyben az élő ember oszthatatlan egészet alkot, és amelyet nem lehet kiszakítani társadalmi és kulturális környezetéből s ezek kondicionálta lelki folyamatokból. S a szociokulturális környezetbe helyezett embert a társadalom egy tudománya, a szociológia tanulmányozza. Azonban önmagában az ember, mint egyén nem releváns. Ugyanis az alapvető társadalmi tény s ami bármely társadalom elsődleges eleme, nem az egyén, hanem a csoport, a közösségi élet, amely egy egységet alkot. (D. Gusti I.1968:270) „Az egyén részt vehet több társadalmi egységben, anélkül, hogy megváltoztatná annak természetét. Ami azt jelenti, hogy maga az egyén szenved el változást, ahogyan részt vesz az egyik vagy másik társadalmi egység valamelyikében és amelynek csak rájuk vonatkoztatható szervezési elvei vannak, s az őket alkotó egyénekre nem visszavezethetőek”. (D. Gusti. II.1940:8). Részben abban igaza van (akárcsak Durkheimnek), hogy a társadalmi egységek, a struktúrák formálják az egyént, viszont ez köztudottan nem egyirányú folyamat, hiszen az egyén is hat a struktúrára, módosítja azt. A társadalom egységei – el egészen a legteljesebb társadalmi egységig, a nemzetig – szerves egészet, élő egészet alkotnak, ami azt jelenti, hogy Gusti az „élő”, szerves, pontosabban funkcionális egészet most már olyan organizmusként mutatja be, amelynek viselkedését a részttotalítások nem befolyásolják, hanem fordítva: a legteljesebb egység, a totalítások totalitásának sajátlagos természeté az, amely meghatározza a részeket. Az előbbi idézettel összevetve, tehát: a nemzet „az egy totalitást alkot, egy élő egészet, láthatatlant, amit lehetetlen az őt alkotó egyénekre vagy lényének egy részére redukálni”, mert a „nemzet minket, akik alkotjuk, megelőzően létezett és hasonló módon felsőbbrendű is”. (D. Gusti. II:1940. 8). Az rész-egész relációk együttese arra utal, hogy a társadalmi egységeknek meghatározott, rájuk jellemző struktúrájuk van, és az empirikus értelemben használt struktúra (társadalmi egység) s alkotórészei között valamiféle funkcionális reláció, vagyis internális reláció kell legyen. A rész és az egész, a társadalmi egységek és a legteljesebb társadalmi egység között ugyan oksági viszony van, de láthatóan a kölcsönösségük nem egyértelmű. Az oksági reláció ebben az esetben ugyan internális, funkcionális (szumatív), azonban némileg árnyékolja azt a kijelentését, mely szerint ahogyan a szociológia és a partikuláris társadalomtudományok között intim kapcsolat van, ugyanúgy feltételezhetnénk, hogy

a nemzet és az őt alkotó részek között is létezik valamiféle intimitás. Ez a döntése, amelynek következtében bizonyos oksági hatásokat mellőz, vagyis nem veszi figyelembe a totalitás részeit alkotó részttotalitások tulajdonságait és azok visszahatását, egy jól rögzíthető cél-értékkritérium érdekében történik. S ez nem más, mint a nemzet, illetve a nemzettudomány konstrukciója, ami felsőbbrendű érdek és érték. A totalitás túlhangsúlyozása, az oksági reláció egyirányúvá tétele, tehát, egy cél érdekében történik, ami ugyanakkor morális telítettségű eszmény is, amit realizálni kell. Az egész elsőbbsége a részekkel szemben a célorientációnak finalista, teleologikus dimenziót kölcsönös. A partikuláris társadalmi egységek és produktumaik nem elválaszthatatlanok ugyan az egység totalitásától, a társadalmi együttestől (a nemzettől), azonban Arisztotelésszel szólva, az egész szükségszerűen megelőzi a részeket (másképpen: *nil est in intellectu, quod non prius fuerit in societate*). Ugyanakkor ennek a totalitás elvű szemléletmódnak, amelyre láthatóan Wundt mellett hatott Saint-Simon („egység”), A. Comte („egység és univerzalizmus”, „circumfus”), H. Spencer („ismeretek egységsítése”), G. Simmel (az emberi kapcsolatok = totalitás), Durkheim stb., van ennek a belátásnak egy a német kultúra fogalmához kapcsolódó inspirációja is, amit, mint látni fogjuk, személyiségelméletében hasznosít.

D. Gusti az 1920-as évek elején akadémiai székfoglaló beszédében úgy fogalmaz, hogy „a nemzet egy kulturális eszmény megvalósítását jelenti: tehát az, a kulturális munka közösségi elve”, s minél valóságosabb és mélyebb a kulturális munka, annál erősebb a nemzet kohéziója, vagyis a „nemzeti egység egybekovácsoltsága”. (D. Gusti. 1923) A nemzet konstrukciója, amelyből láthatóan az akadémia is derekasán kivette a részét, kulturális eszmény, ami pedig arra utal, hogy Gusti totalitás, szintetikus, felsőbbrendű egység, legteljesebb egység stb., nemzetre alkalmazott fogalmai a német kultúra fogalomhoz kapcsolható (Schopenhauer, A. Weber), miszerint a kultúra egy szintetikus alkotási folyamat, amely a valóságot magasabb értékek ösztönzése, az emberi szellem révén átalakítja. Ebből következik, hogy az eszmény, a célorientáció a nemzeti egység egybekovácsoltsága kulturális feladat. A kultúra funkciója egyrészt integratív és kohéziós, másrészt pedig modernizációs. S ezeknek az aktuális identitás konstrukciók feladatoknak szolgálatában áll a monografikus szociológia, a nemzettudomány, amelynek célja-eszménye a szociálisan, kulturálisan, politikailag és morálisan homogén (egybekovácsolt) modern nemzet (állam) megalkotása. Amit a partikuláris társadalmi egységekből, a részekből kiindulva nem lehet megalkotni, ehhez egy magasabb érték-kritériumok alapján álló modellre van szükség, a modern nemzetre, amely egyszerre két erkölcsi és esztétikai eszményhez kapcsolódik: a román falu és az egyetemes emberi. Pontosabban a kettő között áll, és közvetíti az értékeket, a partikulárist az egyetemes felé, és az egyetemeset a partikuláris felé. Tehát azt mondhatjuk, hogy Gusti szubjektív, Goethe inspirációjú eszménye a nemzet mint a partikuláris és univerzális szintézise, azonban

a hangsúly láthatóan a nemzeten, a sajátlagoson van. Hiszen ez modern értelemben jelen idejében még nem-valóság, csupán a politikai egység az, ami megvalósult.

A TÁRSADALMI EGYSÉG SZINTJEI: AZ ÉNTUDAT ÉS A MÁSIK ÉN

A korábban idézett definícióban a nemzet a „legteljesebb társadalmi egység”. A kérdés az, hogy mi a társadalmi egység? Gusti meghatározásában: „A társadalmi egység számunkra úgy jelenik meg, mint egy az öt alkotó tagok közötti kapcsolatok, cselekvések és reakciók totalitása, mint az emberi tevékenységek összes formái, vagyis az akarat megnyilvánulásai.” (D. Gusti. II.1940:376. I.1968: 270) A társadalmi egység az összes emberi tevékenységi formák interaktív totalitása, amelyben a dinamikus mozgatóerőt az akarat képviseli. Más szóval az emberi viszonyok interaktív totalitása, a társadalmi egység nem más, mint akarat. Minthogy az elszigetelt ember nem alkot társadalmat, a kérdés az, hogy mi az a feszültség-hordozó tényező, amely társas életre kényszeríti az embert? Gusti felfogásában az éntudat (öntudat) kialakulása a feszültségekkel-kényszekkel terhes szocializáció nem létrejövés eredménye, hanem antropológiai állandóktól meghatározott adottság. Vagyis az ember bármely megnyilvánulás előtt a társadalmi, a társadalomiság, a szocialitás mint virtualitás benne van az emberben. A neokantiánus szociológiai előfeltevés axiómája szerint, amit Gusti többször is megismétel: „az egyén nem azért társadalmi, mert társadalomban él, hanem azért, mert a társadalom él az egyénben.” (D. Gusti. II.1969: 27) Ebből következik, hogy az egyén lelki és szellemi struktúrájánál fogva társadalmi. A reális társulás megléte előtt az emberben mint adottság benne van a szocialitás érzése. A társas élet szerveződése tehát az egyén éntudat-öntudat adottságát előfeltételezi. Gusti a szociális világ genézisét/szerveződését két szinten írja le. Az első a legelemibb egység, a társulás szintje, a második a tulajdonképpeni társadalmi egység komplexebb viszonyainak szintje. Mindkettőben a pszichodinamikus akarat a lényeges és alapvető tényező, az, amely a két szint közötti különbségek milyenségét meghatározza.¹² Nézzük tehát az első szintet:

¹² Gusti rendszerének kiépítésében Wundt mellett láthatóan a másik alapvető támasza F. Tönnies, Közösség és társadalom művének elméleti és fogalmi kerete. Igaz, az akarat fogalma Tönniesnél lényeg- és választóakarat, problémája nagyon messzire visz, egészen Platónig, azonban az a gondolat, hogy a „közösség elmélete ... az emberi akarat teljes egységéből mint eredeti és természetes állapotból indul ki”, az a fajta közelség, intimitás, egység, homogenitás, ami Gustinál is a szocialitás első szintje (család, falusi élet, vallás, szokások stb.), kétségtelen tönniesi gondolatok.

Az ember éntudata, öntudata szintjén saját lényét, identitását tudja, amely teljesen elkülönül és szemben is áll a nem éntudat univerzumával. A tudatos elkülönülés és szembenállás miközben erősíti az éntudatot, az identitást, ugyanakkor kapcsolódik a külvilághoz is. Az ember mint tudatos lény miközben tudatában van saját identitásának valamint külső nem éntudatnak, ugyanúgy tudatában van sokrétű és változatos (akarati) cselekedeteinek is, amelyeket a jelenben kifejt és a múltból emlékezetében megőrzi, hasonlóan tudatában van a tervezett jövőről, mint (akarati) cselekvés céljáról is. Ebből, vagyis a saját lényének pszichikai egymásra hatásából születik meg az emberben az önszeretet, ami Gusti pontosításában nem összetévesztendő az egoizmussal. A fenomenologikus elemzésben az éntudat, öntudat egzisztenciálisan önszeretet egy öntudatos (akarati) célra irányuló tevékenységben nyilvánul meg, amely újabb egzisztenciát hoz létre. Az öntudat ugyanis lehetőséget ad az éntudatnak, hogy kivetítse önmagát a másik éntudatra, kapcsolódjon a hozzá hasonló realitásokhoz, más emberek lelki életével azonosuljon. Ezzel az öntudat, a belső kísérő affektusa az önszeretet mellett, egy külső affektust hoz létre, a szimpátiát, tehát a híres empátiát (*Einfühlung*). Ugyanakkor az öntudat az ember lelkét a környező világgal is kapcsolatba hozza, amiről noha van tudása, mégis végtelen ismeretlenként jelenik meg számára, ez az emberben az imádatot, vagyis a „tiszteletteljes félelem érzetét” szüli, a valláshoz, azt, amit Goethe „*Ehrfurcht*”-nak nevezett. (D. Gusti. II.1940:375) Az öntudat második külső kísérő affektusa tehát a vallás.

A társadalmi élet illetve a társadalmi egység legelemibb formájának, a társulásnak genetikai vázlatát egészében a neokantiánus ismeretelméleti inspirációkra utal. Gustinál is az ember éntudat, öntudat, amely befelé önszeretetben nyilvánul meg, ez hozza létre a belső életet, és a szellem szubjektív forrása, amely által az ember fokozatosan eltávolodik az állatvilágtól. Kifeje az ember egyrészt a szimpátia aktusa révén vetíti ki magát

(Lásd: F. Tönnies, 1983: Somlai 1983: 15,30-40,328-329). Mellesleg Gusti közeli, szerinte „baráti” kapcsolatban állt Tönnieszel, többször is találkoztak. A filozófiában pl. Décartes elkülöníti az értelem és az akarat fogalmát, az akarat felsőbbrendű, mint az értelem. Az emberben az akarat lehet végtelen, spontán, semmi nem annyira „én” mint az akarat, a cogito ergo sum lényege az akarás (R. Décartes. 1906:28-76). P. Caraion szerint Gusti rendszerének „akarat” kulcsfogalma, egyszerűen kor-specifikus, szerinte a kor német szociológiája tele van mindenféle „akarat” fogalmakkal, így tehát Gusti sem tehet mást, mint német példára az „akarat” különböző variánsait hozta („társadalmi akarat”) forgalomba (P. Caraion: IV:1971:68). Kurriózum: a 19. század végén a moldvai Iasi egyetemen valóságos Schopenhauer-kultusz volt, sőt Schopenhauer-ügyet a parlament elé viszik, ahol éles pro- és kontra-vita alakult ki a német filozófus nézetei körül. Az akarat mint vágy (Lester F. Ward. 1908:71) a pszichologizáló szociológiában olyan egyetemes lelkierő, amely az emberi tevékenységet motiválja.

a másik énré, vagyis ez hozza létre a társulás szükségességét és lehetőségét, ez az élet szubjektív forrása, másrészt a vallásosság, a „tisztellettelen félelem érzése” a vallási élet szubjektív forrása. Ezek az affektusok a legszorosabban kapcsolódnak egymáshoz, és együttesen az öntudat fejlődését jelzik. Azonban az evolucionista pszichológia felfogásához híven, ezek kezdettől fogva nem mint fejlett formák jelentkeznek, hanem három főszakaszon haladnak át, a Kanttól vett terminológia értelmében. Éspedig: percepció (*Wahrnehmung*), mérlegelés (*Verstand*) és ráció (*Vernunft*), vagyis az a növekvő képesség, amely felismeri a jelenségeket, szabályokat és az elveket. Eredetileg az emberek nem ismerik fel a célokat, és csak azonnali eszközöket használnak, aztán elkezdik a legmegfelelőbb eszközök kiválasztását és a legfejlettebb formákban (pl. a nemzet) eljutnak oda, hogy nemcsak a legmegfelelőbb eszközöket választják ki, hanem egy értékhierarchia szerint a legmagasabb célokat is. A „gyakorlati akarat” morfológiája, tehát a motivációk és célok, az önszeretet, a szimpátia, a vallásosság affektusai a különböző fejlődési szinteken, a percepciótól a megértésig, egészen a rációig olyan teleologikus és komplex motivációkat alkotnak Gusti szerint is, amely minden társas/társadalmi életforma alapja. A szociológiai apriorizmus, tehát, antropológiai konstansokból, az emberi természet örök adottságaiból indul ki (Tönnies 1983. Somlai 1983). Vagyis az egyén nem a tapasztalat útján szerzett ösztön révén szociális, társas-hajlamú, hanem mindenféle tapasztalat előtt, lelki alkatánál fogva, más szóval identitása pszichológiai természetű. Következésképpen az alapvető társadalmi tény, amely bármely társadalom legelső elemét képezi, nem az egyén, hanem a szimpátián alapuló társulás. Mert a szimpátia a természetre irányulva „megszemélyesítő appercepcióhoz vezet, ami a mítosz eredetét tárja fel. S akkor ha ez a társadalmi környezetre irányul, „szimpatikus appercepcióhoz” vezet, ahhoz a lelki jelenséghez, amely alapja az ember társas-hajlamának, a társulásnak. A „szimpatikus appercepciót” ötvözve Wundt *„Apperzeptions-Psychologie”* és Th. Lipps *„Einfühlungs-Theorie”* fogalmainak jelentéstartalmaival, Gusti szerint a nyelv és az erkölcs „affektív gyökere” és benne minden társadalmi impulzus és hajlam megtalálható. A szimpátia mint társulás képző érzelem, a közelség és társas funkcióival, amit Gusti szerint mások „fajtudatnak”, „öntudatnak” és „kollektív tudatnak” neveznek, alapvető társadalmi tény. Mert „egy társadalom legegyszerűbb formájában az alapvető affektusok, főleg a szimpátia által összekapcsolt embercsoport, vagyis közös életet élnek, együttvéve egységet alkotnak”. (D. Gusti I.1968:270). Tehát van egy eredeti homogén egység (*Wundt*), a szocialitás, a társadalmiság elemi formája, azonban a tagok közösségi érzése nem elégséges ahhoz, hogy társadalmi egység jöjjön létre, ehhez akarati aktusra van szükség. Szintén neokantiánus alapon és Tönniestől is inspirálva, Gusti úgy látja, hogy az ember akarat által, egzisztenciálisan egy (morális-szellemi) cél irányában fejt ki öntudatos te-

vékenységet, s a szimpátia által kivetítődik a másik énrre, ezzel újabb egzisztenciát hoz létre, ami nem más, mint a társadalom. Lényegében társadalomfelfogásának ez a jelentése doktori disszertációjában, pályája kezdetén.¹³ Azonban később rájön, hogy a pszichológiai alapon szerkesztett társadalomelemzése nehézségekbe ütközik, ezért az akarat aktus súlypontját áthelyezi két szűkebb szociológiai motivációra: éspedig, ha az ember voluntáris természetű, de társadalmi is, akkor ez azt jelenti, hogy az akaratot saját szellemi/erkölcsi és anyagi szükségletei szolgálatába állíthatja. Az utóbbit, a gazdasági akarat motivációit, amit az osztrák gazdaság pszichológiai iskola (Menger, Sax, Boehm-Bawerk és a francia G. Tarde) hatására kezdte kidolgozni, majd mellőzi szociológiai-etikai-politikai rendszerében.

A TÁRSADALMI AKARATEGYSÉG: A SZOCIALIZÁCIÓ DIMENZIÓI

A társas-hajlam, a szociabilitás elemi formája a fent vázolt pszichikai belső és külső affektusai, vagyis struktúrája és funkcionálásának módjai képezik az alapját a differenciáltan összetett társadalmaknak is. Tehát a második szint a tulajdonképpeni társadalmi szintje, amely „*eine reale aktuelle Einheit*”, egy sajátos realitás, egy jelenvaló egység. Elsődleges sajátosság ebben az egységben, a (kollektív) akarat, ami már nem egyszerűen a tagok közösségi érzésén alapuló társulása (eredeti egysége), hanem egy összetett és oszthatatlan (lelki/szellemi, anyagi) életegység (Dilthey). Ennek létrejöttében szintén az aktív és alkotó szimpátiának van szerepe, amely nemcsak közel hozza és társas életre ösztönzi az embereket, kapcsolataik szövetét egységgé szövi, hanem a közös (kollektív) akarat cselekvést is megvalósítja. Az emberi pszichikai és kognitív folyamatok tehát csupán ennek a kollektív akaratnak a tartalmi, melyek csak mint az akarat motívumai cselekszenek. Az akarat jelentőségét azzal fokozza Gusti, hogy annak önmeghatározó, autonóm erőt tulajdonít. Más szóval, a tulajdonképpeni és valóságos társadalmi egység létrejötte a szimpátia ösztönzésére az akarat révén realizálódik, amely a társadalom lényege. „Az akarat – állapítja meg Gusti – az egyetlen viszonylag független és eredeti erő a kozmi-

¹³ D. Gusti önéletrajzában (*Lebenslauf*), amelyet filozófiai doktori dolgozatához (*Egoismus und Altruismus. Zur soziologischen Motivation des praktischen Willens. Prolegomena zu einem System*) csatolt (1904) valamint a Iași egyetem Antik filozófiatörténet, etika és szociológia tanszéke, tanári állásásra benyújtott pályázatában (1907) részletesen beszámol tanulmányairól. A bizottság, amely előtt a lipcsei egyetemen megvédte filozófiai doktori dolgozatát: W. Wundt (filozófia és pszichológia), Karl Lamprecht (kulturáltörténet), Karl Bücher (gazdaságtan) alkotta. A berlini egyetemen Dilthey, Simmel, Paulsen, Schmöler, Fr. von List előadásait hallgatja, itt jogi doktori címet szerez. Berlinben kerül közelebbi kapcsolatba Tönniesszel.

kus környezetben, a társadalmi szerveződés meghatározó feltétele, a társadalmi egység lényeges eleme, nélküle nem gondolható el a társadalom". (D. Gusti. I.1968:270) Az akarat, láthatóan, közvetve vagy közvetlenül egy célra orientált, a kijelölt cél által determinált. Minden egyes kijelölt cél érték-mozzanatot tartalmaz, vagyis értékrögzítés. A cél-érték nem elszigetelt, hanem (nemzetileg, gazdaságilag, államilag) társadalmilag feltételezett. Ez alkotja a célok és az értékek általános rendszerét. Ebben a túldimenzionált és tág értelemben az akarat a teleologikus dinamikus elv, a céloknak és az értékeknek az az általános rendszere, amelyek különböző formákban konkretizálódnak (család, nemzet, történelmi korszakok, emberiség). Az így realizált társadalmi egységet konszolidálja, integrálja és állandóan fejlődésre ösztönzi. A társadalmi egységen belül az akarat által követett célok társadalmiak, a „célok társadalmi birodalmába” tartoznak, ugyanis az akarat által anticipált célok és értékek azok állandó szocializációs elvét képviselik. Tekintettel arra, hogy a társadalmi célok realizálásához szükséges eszközök szintén a társadalmi egységekből származnak, így az akarat mindent, ami a társadalmi egységbe tartozik, szocializál. Ennek az ún. „szociológiai antropológiának” generáltézise Gusti kijelentése szerint a következő: „az öntudat, az egyik alapvető affektusa, a szimpátia által, lehetővé teszi a társadalmi életet, ezt a lehetőséget az akarat által realizálja, amely aztán teleológiai mechanizmusa révén elvezet az elementáris életegység, a társadalmi egység összeállításához”. (D. Gusti. I.1968:270) Más szóval az akarat a társadalmi egység lényege, a mindenkori társadalmat integráló aktualitás, elméletileg teljességgel átfogja a társadalmi élet egészét, anélkül, hogy valamit még hozzá kellene tenni.

A társadalmi egységet az első szintű leírásában, vagyis elementáris formájában homogénnek feltételezi (Wundt nyomán Durkheim is), amit aztán belső fejlődése funkcionális elemekre bont. A társadalmi egység cél-eszköz dinamikáját láthatóan két belső sajátossága biztosítja, voluntáris struktúrája és humán jellege. A voluntáris, akaratú struktúra állandó ösztönzést ad a cselekvésre, az akarat kibontakozására. A humán jelleg pedig ezt a tevékenységet rákényszeríti az emberi szükségletek kielégítésének szolgálatára. A szükségletek anyagiak és szellemiek, az ember mint biológiai lény és az ember mint pszichikai lény szükségletei. A szükségletek (szellemi és gazdasági) az emberi lény integráns részei, amelyeket Gusti a társadalmi egység konstitutív elemeinek nevez: a társadalmi egység „ezek által létezik”. A konstitutív szellemi és anyagi elemek kibontakozásukban szétfeszítik az eredeti egység (Wundt) elementáris szimpátián alapuló társulást, számos érdekre osztják, konfliktust teremtenek és felbomlással veszélyeztetik a társadalmi egység létét. Ezért szükség van a társadalmi egység részéről egy új akaratú tevékenységre, a szellemi és gazdasági tevékenységek szabályozására. A szabályozás kétirányú, belső szabályozás a közvéleményre, a külső pedig az erő révén, a jogi-erkölcsi te-

tevékenységre irányul. Szabályozókat kell alkalmazni a társadalmi egység tényleges igazgatására és szervezésére is. Ez az igény egy negyedik tevékenységet hoz létre, az adminisztratív-politikait. A szabályozók révén a társadalmi egység fenn tud maradni, és valóban egy összetett akarati egységet képes alkotni, egy életegységet, amely önmagával betelik. (D. Gusti. I.1968:271).

Az elmondottak alapján tehát megállapíthatjuk, hogy a társadalmi akarategységnek négy alkotórésze van, amely ugyanakkor négy tevékenységi formával azonos: szellemi, gazdasági, jogi-erkölcsi, politikai-adminisztratív. A társadalmi egységek tevékenysége, bizonyos tényezők (környezet) befolyása alatt történik, e tényezők a kozmikus, biológiai, pszichikai, történelmi hatása egyben magyarázatot nyújt arra, hogy miért is van különbség a különböző társadalmi egységek között. Röviden: bármely emberi társadalom életének oszthatatlan funkcionális elemei, a szimpátián alapuló társadalmi egység, a társadalmi akarat által két konstitutív tevékenységet fejt ki, amely felbomlasztja az eredeti egységet, s két másik szabályozó tevékenységet támaszt, vagyis összesen négy tevékenységet: gazdasági, szellemi, jogik-erkölcsi és adminisztratív-politikai, amelyek kozmológiailag, biológiaiilag, pszichológiaiilag és történelmileg feltételezettek. Az életnek ez a totalitása alkotja a társadalom legelemibb formáját. Ezen elemek nélkül, tehát Gusti kijelentései szerint nem beszélhetünk reális társadalomról, hanem csak intellektuális produktumokról, melyek absztrakciók eredményei. Mivel a szociológiának a valóság tudományának kell maradnia, a tényleges kérdés tehát nem az egyén és a társadalom, az egoizmus és altruizmus (A. Comte, H. Spencer) közötti viszony, hanem az, hogy „melyek a gyakorlati akarat motivációi?”. Láttuk az elementáris társadalmi egységek, elementáris tevékenységükkel nem maradnak fent abban az eredeti homogén formában hosszú ideig. A társadalmi élet fejlődésével a társadalmi egységek, életegységek (Dilthey) bonyolultabbá válnak, és elvesztik eredeti homogenitásukat (Wundt). A komplexitás és homogenitás aszimmetrikus viszonyát a fokozatosan kibontakozó munkamegosztás (akárcsak Durkheimnél) jelzi. Így létrejött komplex társadalmak ezen a ponton Gustit láthatóan már nem érdeklik. Érdeklődését ebben a rész-egész relációban továbbra is az elementáris társadalmi egységek kötik le, mivel az mutatja, hogy mivé válnak az elementáris egységek funkcionális hasadásukat követően. Fontosnak tartja ezt, mivel elgondolásában a társadalmi élet központja továbbra is a kis embercsoportok, vagyis azok, amelyek még részben őrzik homogén egységüket (család, falu), és a társadalmat alkotják. Azzal a különbséggel, hogy most már ezek nem végzik az összes tevékenységeket mint elementáris szinten, hanem a tevékenységeknek (szellemi, anyagi, jogi-erkölcsi, adminisztratív-politikai) bizonyos részeit. A komplex társadalmaknak elementáris társadalmi egységekre való megosztása, a rész-egész reláció értelmében, ahol az elementáris egységek már elvesztik teljes és autonóm jellegüket, megszű-

nik zárt életformájuk, az, amikor az egység önmagával betelt, helyét a nyitott formák veszik át, s az elementáris formák funkcionális függőségbe kerülnek a felsőbbrendű társadalmi (nemzeti) totalitástól. Gusti három típusát rögzíti a társadalmi (kollektív) akarat által formált egységeknek, amelyekben a társadalmi tevékenységek esetről estre különbözőképpen oszlanak meg. Tipológiájának szempontjai a konzisztencia foka, az objektiváció és időtartam. A köztük lévő különbségek nem graduálisak, hanem a szociológiai formák változásából adódik. (G. Simmel) Az első típust a társadalmi közösségek (pl. a család), a másodikat a társadalmi intézmények (pl. állam) s a harmadik típust a társadalmi csoportok (pl. klubok, sport, irodalmi egyesületek stb.) alkotják. Közös jellemzőjük ezeknek a tipológiailag rögzített társadalmi egységeknek, hogy tér-idő dimenzióban az egyidejűség jellemzi, és belső objektív struktúrájuk van, ami az őket alkotó egyének funkcionális kapcsolatainak totalitásából tevődik össze. A társadalmi egységek struktúrája nem mindig statikus, a változás az egység életritmus változásának függvénye.¹⁴ A változásnak ezt a módját-formáját nevezi Gusti társadalmi folyamatnak. A változást, mint társadalmi folyamatot előidéző tényezők, tehát, a struktúra időbeni változása, ami az egyének és a körülmények változásának függvénye, valamint más társadalmi egységekkel való kapcsolat, aminek következtében a társadalmi egység fokozatosan átalakul. A társadalmi folyamatnak változásként elgondolt alakulása – Gusti szerint – megmutatja a társadalmi egységet evolúciójában, feloszlásában, kiteljesedésében. (D. Gusti I.1968:273)

A vázoltak alapján láthattuk, hogy itt a szociológiájának nem tárgya általában az emberi társadalom a maga evolúciójában és történetiségében, hanem csak a konkrét társadalmi egységek, azok a formák, amelyekben a társadalom él. Gusti tehát amikor a társadalmi egységek tudományáról beszél, akkor a társadalmi valóság tudományára gondol. Ami azt jelenti, hogy a társadalmi valóság számára nem más, mint a Földtekén végtelen szétszórt változatos társadalmi egységek/formák ahistorikus sokasága (család, falu, város, egyház, céh, iskola, műhely, vállalat), amelyek egyidejűek és különböző átfogó egységekbe ún. magasabb rendű egységekbe tagozódnak, mint pl. a nemzet, az állam, a birodalom. Szociológiájában a társadalomnak ez az atomizálódása, aminek következtében a társadalmi valóság a társadalmi egységek mozaikja, pontosításai ellenére, miszerint a társadalmi egység egyszerű koezisztencia, érzelmi szolidaritás, amely

¹⁴ Itt arról az elgondolásról van szó, miszerint a történeti tények egyszer fordulnak elő, a természettudományi tények állandóan ismétlődnek, a társadalmi tények határozott ritmus szerint időszakonként visszatérnek. Ennélfogva a szociológia a két tudomány között foglal helyet, átmenetet képez „*Ereigniswissenschaft*”-ból a „*Gesetzeswissenschaft*”-ba. Ezt különben a dolgozatban ismertetett Gusti társadalmi körforgás törvénye is ilusztrálja.

ugyanakkor az akarat megnyilvánulásának aktív valósága a közös ügy érdekében, viszonylag oldja a társadalom atomizáltságát, de amikor a terepen empirikusan vizsgálja az egységeket, kiszakítja azokat interakciójukból, elszigetelten kezeli őket, s mindegyikről egy külön elméletet kíván felállítani. Gusti következképpen az emberi társadalom megértésének problémáját itt nem mint történeti-természeti folyamatot fogja fel, hanem csak mint társadalmi jelenségek megismerését, úgy, ahogy azok egy adott pillanatban előttünk állnak, vagyis statikusan írja le, nem filmezi, hanem exponálja, fényképezi a kompakt jelenséget. Azonban a szociális világot szervező-szabályozó akarat teleologikus struktúrájából következően, különösen ha azt cél-érték-eszköz kapcsolódásban gondolja el, mint azt a nemzetről tett kijelentései is bizonyítják, nem maradhat érzéketlen a szocialitás idődimenziója, az evolúció, a haladás ténye iránt. A rendszerének monizmusából (akarati aktus meghatározó voltából) következik a fejlődésben benne lévő célszerűség – az immanens teleológiai – szemlélet, ami mint látni fogjuk (nép-nemzet fogalma kapcsán) a kauzalitás, fejlődés és kontinuitás problémáját sem kerülheti meg. E tekintetben Gusti teleologikus szemléletmódja, igaz erről az elemzők nem szólnak, kísértetiesen analóg R. Stammler, P. Barth és főleg L. Stein felfogásával.¹⁵ Ugyanakkor Gusti rendkívül eklektikusságából adódik az a másik probléma, hogy mondhatni minden egyes megnyilvánulása (előadások, tanulmányok) esetében újabb és újabb gondolatokat épít be rendszerébe, ebből láthatóan elentmondások adódnak.

A STATIKA ÉS A DINAMIKA: A TÁRSADALMI VÁLTOZÁS

Az akarat a társulás és társadalom két szintje közötti graduális, evolúciós szinteket is megjeleníti, vagyis a (kollektív) akarat hordozói a szocializáció szintjeit is kijelölik (horda, nemzet, állam, egyház, emberiség), minden egyes szocializációs szint összetett akarategység. Azonban a legáltalánosabb akarategység (akarattotalitás) a nemzet. Mindez a rész-egész (célok) teleologikus reláció korábban vázolt sémában összegződik továbbra is. Egyrészt tehát érdeklődésének főiránya a társadalmi egységek elementáris

¹⁵ L. Stein szerint a társadalmat háromféle társadalomfilozófiai szempontból lehet vizsgálni: a) ontológiailag, a társadalmiság alapján, ez a társadalmi statika, induktív módszerrel deskriptív feladatot lát el, tehát az állandóság fogalmával van dolga.

b) történeti szempontból, ez szociális dinamika, oknyomozó, deduktív módszerrel törvényszerűségeket rögzít, itt a cselekedetek és variabilitás fogalmával van dolgunk.

c) normatív szempont, szabályokat kereső, célokat rögzítő, ide tartozik jog, vallás, politika, etika, ez végeredményben a normatív társadalmi etika, amely imperatívusokat állapít meg. Gusti esetében láthatóan az első és a harmadik szempont irányadó, míg a történeti szempont csak terepen erősödött fel. (Ludwig Stein, h.n. é.n)

formáinak kutatása, itt a statikus módszert ajánlja, mert ez által nyerhető „a leíró, összehasonlító, magyarázó tudomány”, vagyis az együttlét, állandóság elbeszélése a monografikus szociológia által. Ugyanakkor elfogadja a dinamikus, történeti, genetikus-deduktív módszert, amely által az evolúcióban lévő, az időbeni „váratlan, hirtelen változás” szabályait követő „dinamikus tudomány” nyerhető, anélkül azonban, hogy a kutató ebben az esetben értékítéletekbe bocsátkozna. (D. Gusti I:1968:42). Az értékmentesség nála is csak eszmény, éppen az akarati aktusok meghatározó voltából adódóan.

A „statikus módszer” szerint, vagyis (ontológiailag) empirikusan mindez azt jelenti, hogy a nemzeten (államon) belül a társadalmi egységek változatos hálózata létezik (faluk, család, város, pártok, társaságok, szövetkezetek, alapítványok, intézmények), úgyszintén a nemzeten kívül is (nemzetközi szervezetek). Ezek a belső és külső társadalmi egységek, melyek mint láttuk, mind a nemzethez kapcsolódnak és változatos, gazdag alkotásokat hoznak létre: szellemi, gazdasági, politikai és jogi. Egy konkrét társadalom pl. a román társadalom elementáris formái (egységei) a szedentáris (megállapodott) társadalmi valóságot megjelenítő humánföldrajzi képződmények, és pedig városok, falvak, szállások. Ezek nemcsak társadalmi egységek, hanem a társadalmi valóságot magát alkotják. A társadalmi egységek (város, falu, szállás) mindegyike egy sor újabb társadalmi egységre oszlik (család, egyház, közigazgatás, művelődés, oktatás stb.), melyeket itt-ott az alegységnek is nevez. Láthatóan a hangsúly nem a városon, még kevésbé a nemzeten, hanem a rurális társadalmi egységeken, a falun és a szálláson van. Az európai típusú nemzet, mint összetett társadalmi egység/valóság „aprólékos elemzésének” lehetősége csak a rész-totalitásaiban szerepel. Ennek a szemléletmódnak van egy mennyiségi és minőségi értékvonatkoztatása. Mennyiségi: a falvak és szállások a román társadalmi valóság statisztikailag kimutatható domináns társadalmi egységei. Minőségi (főleg morális) értékvonatkozás tekintetében pedig a falu és a szállás román típusa olyan eredeti, csak ott létező, a modern várostól merőben eltérő társadalmi egységet alkot, amely hagyományos elemeit ugyan kezdi elveszíteni, de még részeiben (család, szokások stb.) őrzi az elementáris társadalmi egységre jellemző homogenitását. Pontosabban: ezt az eredeti, hagyományait még őrző társadalmi valóságot/egységet, ezt az esszencializált egységet, összetételében és struktúrájában kell tanulmányozni, úgyahogy az adott pillanatban van. Ontológiailag, tehát, ez a valóságos társadalmi lét dimenziója.

D. Gusti a „dinamikus módszerrel” az időbeni változásnak, a társadalmi evolúció két szintjének aszimmetrikus elgondolásával a nemzetiségi válás szabályszerűségét szándékozik megragadni. Azt a változást, amikor az elementáris, bioszociális társadalmi egység, a primitív nép (klán, totem, horda, törzs), mint a társadalmi élet természeti egysége, az akarat nélküli, reflexek és ösztönös cselekvés állapotából, amelyet döntő módon meghatároz

a kozmikus, biológiai, történeti környezet illetve keret, átváltozik öntudatos akarattal bíró, magasabb rendű társadalmi egységgé, nemzetté. „A néptől eltérően, ami egy természetes etnikai közösség, a nemzet minden pillanat erőfeszítésével realizálódik, a lenni, élni és harcolni akarata által. A nemzet feltételezi a követett célok öntudatos akaratát, birtokában cselekvési eszközeinek, széles perspektívákra orientált, hatalmas alkotó tevékenységekre képes. Ő nem az, amit a természet csinált, hanem az, ami lenni akar, ami az őt alkotók állandó erőfeszítésének eredménye. Az akaratot nélkülöző nemzet visszaesik a nép állapotába, a vér és a hagyomány egyszerű közösségévé válik, és nem az akarat, az öntudat és vágyak közösségévé. A népek fatálisan passzív és belenyugvó életet élnek. A nemzetek aktív, eszményekért harcoló és saját sorsukat megalkotó életet élnek. Ezért a két fejlődési szintet elkülönítő elem, amely jelzi az átmenetet a nép és a nemzet között, az akarat. Más szóval, az akarat úgy jelenik meg számunkra, mint a nemzeti élet lényege, az a legjelentősebb elem, amely nélkül nem őrizhető meg maga a lét. A nemzetek önmaguk megnyilvánulásának és önmegvalósításának akaratából születnek, hasonlóan az összes kulturális alkotások, a környezettel való összes kapcsolatok, azokkal a tényezőkkel együtt, amelyek őket feltételezik.” (D. Gusti. II.1940:9-10) A „dinamikus módszer” az alacsonyabb és a magasabb rendű társadalmi egységek közötti „átmenetet” írja le, az akarat áthidaló, determinisztikus fogalmával. Az emberi társadalmakat Tönnies sémájához hasonlóan két fejlődési szinten gondolja el, az egyik az öntudatos akarat nélküli szint, a másik az akarat-, öntudat- és vágyteli szerveződés szintje. Az társadalmi egységek dinamikája, vagyis az evolúciós sémája itt nem lineáris, inkább ciklikus, ugyanis az „akaratot nélkülöző nemzet visszaesik a nép állapotába”, egyszerű, primitív közösséggé válhat újra. Láthatóan, Gusti szemléletmódja normatív, szabálykereső, ugyanis a társadalom cél-eszköz dimenzióit a statikus és dinamikus vizsgálati módból adódó tanulságok alapján gondolja el. Nem véletlen, hogy vizsgálódásába bevonja a jog, a politika, az erkölcs, logika stb., tudományágakat, mint segédtudományokat. Mert, mint már utaltunk rá, német inspirációk alapján úgy gondolja, hogy a társadalmi egységeket, magát a társadalmat az ember szellemi és anyagi manifesztációi (vallás, gazdaság, jog, politika, erkölcs) alapján kell tanulmányozni. Ugyanakkor a társadalmi akarat kettős értelme, ami létrejött (tény, jelenség, tárgy) és ami létrejövőben van (az akarat mint cselekvés, folyamat), tehát a statikus és dinamikus módszer kijelöli a humántudományok két nagy területét is. Egyfelől a társadalomtudományok és a szociológia, melynek tárgya a befejezett vagy megvalósult társadalmi akarat, tudományos célja pedig ennek oksági megismerése. Másfelől pedig az etika és a politika, amely a társadalmi akarat menetét tanulmányozza, teleológiai értékesítés végett. Együttesen, a két tudomány egy felsőbbrendű episztemológiai egységet, zárt egységes rendszert képviselnek.

TÁRSADALMI TUDAT ÉS TÁRSADALMI AKTUALITÁS

Gusti kijelentésében, tehát, minden egyes társadalmi egység meghatározó eleme, ami sajátos jelleget kölcsönös neki, az akarat. Ha pedig ez így van, akkor mi az a tényező, amely a társadalmi egységek az általa elgondolt végtelen sokaságában – amely egységé csak az akarat által szerveződik – sajátos jellegüket meghatározza. A nép és a nemzet aszimmetrikus szembeállításakor láttuk, hogy a sajátos jelleget, a minőségi különbséget a kettő között az akarat létéből illetve nem létéből magyarázta. Az értékvonatkozás csak a nemzethez kapcsolt, hová tűnt az antropológiai érzékenységet az árnyalatok iránt. Az akaratnak, struktúráképző, szervező, szocializációs, integratív, kohéziós funkciót tulajdonít. Vagyis az akarat cél-ok, teleologikus töltetű. Ez abból a korábban már említett neokantiánus a priorizmusból származik, amely a pszichikait és szellemi társas hajlamot adottságként feltételezi: a társadalom az egyénben él, és nem fordítva. Gusti kijelentéseit követve, tehát, itt a társadalmi tudat és a társadalmi aktualitás kategóriái képezhetik azt a támpontot, ami a kérdések megválaszolásához közelebb hozhat. D. Gusti, most már nyíltan kimondhatjuk: a neokantiánus a priorizmust ötvözi a wundti voluntarizmussal. Magyarán, a probléma súlypontját áthelyezi az önkéntes (voluntarista) cselekvés és az öntudat, vagyis a teleológia területére, ahol a különböző motivációk, célok, lehetséges eszközök közötti kötelező választás az egész emberi személyiséget, mint döntési és elkötelezettségi fórumot jelenítik meg. Az egyéni öntudat azonban nem önálló realitás, hanem része „egy szellemi közösségnek” („ein Glied einer geistigen Gemeinschaft”). A wundti akarat-pszichológiát követve, annak kollektív-pszichológiába (Völkerpsychologie – amerikaiak szociálpszichológiának fordították) való integrálódását, Gusti a közösség objektív formáit (nyelv, mitológia, erkölcsök) az ember lelki életét feltáró, szimbolizáló forrásoknak tekinti. Vagyis az emberi lényeket az öntudat jellemzi, mely nélkül nem volna lehetséges a gyakorlati akarat (a társadalmi akarat) és az azt kísérő affektivitások: önszeretet, szimpátia, vallásosság. Megismételve: a társadalmi interdependencia egésze, ami, azonos a társadalmival, mint olyan kezdettől fogva egészében benne van minden egyes egyén tudatában, olyan valamiként amit mindenki átél és felismer.

A fentebbiekből adódó dramaturgiai modell: „Esse = percipere, és a percipere = esse”. Vagyis így „születik meg a társadalmi tudat, a társadalmi aktualitás”. (D. Gusti II.1969:27) Ebben az elgondolásban a társadalmi nem a fizikai értelemben vett objektív realitás, sem nem szubsztancia vagy erő az egyén mögött vagy mellett, sem nem misztikus lény az egyén fölött, sem nem egyszerű összeg, az egyének egyszerű gyülekezete, hanem egy valóságos, aktuális egység, egy különleges modalitású valóság. Eddig a neokantiánus diskurzus az egyén társadalmi természetéről. Vagyis: az egyének a bennük lévő szociabilitás, mint szellemi és pszichikai

adottság révén valóságos, aktuális – tudatos – egységet alkotnak. Társadalmi tudattal rendelkeznek, ami azonos a társadalmi aktualitással. Tudatában vannak a létező értékeknek, annak, ami van, és a céloknak, aminek lennie kell. Az öntudatnak ez az állapota egyszerre jelent társadalmi tudatot és társadalmi aktualitást. A wundti ontológia voluntarizmusa – a világ akarattal bíró lények együttese, az akarat a végső valóság – pedig az a gondolat, ami Gusti szocialitáselméletének folyamatszerű dinamizmust kölcsönöz, mondhatni célorientált mozgásba hozza azt. Mert különben a társadalmi tudat és a társadalmi aktualitás állapota, mint a létező értékek és felismert célok tudatállapota, csak az akarategység formájában tudja megszőni a szocializáció (integráció-kohézió) szintjeinek hálóját. Ezért jelenti ki, hogy a társadalmi „egységeknek, ami sajátos jelleget kölcsönös, az a társadalmi akarat: társadalmilag semmi sem történik, amelynek az egyének közvetlen cselekedeteiben és kapcsolataiban forrása ne az akaratból fakadna. Az akarat a társadalmi építő elve: ő az, amely az összes gondolatoknak, érzelmeknek, intellektuális folyamatoknak (fogalmak, ítéletek) megvalósulásához erőt ad. Azt mondhatni, hogy a gondolatok és az érzelmek csupán az akarat kollektív tartalmai, amelyek csak mint az akarat motívumai cselekszenek”. (D. Gusti I.1968:214). Formális tekintetben – Simmellel szólva – az akarat egység, a valóságban pedig egy élő egész. Logikailag az egység feltételezi a pluralitást, azt, hogy az egészhez részek tartoznak. A társadalmi tudat, a társadalmi aktualitás lényegében azonos a társadalmi valósággal (a társadalmi egységgel), jellegzetessége a pluralitás, ami azt jelenti, hogy a maga rendjén komplex egységekből tevődik össze, s ezek a részek a maguk rendjén absztrakt természetű egészek. Más szóval, a társadalmi élet összes komplex megnyilvánulásai egy oszthatatlan egészet alkot, amely konkrét formaként létezik (gazdasági, morális, politikai tevékenység stb.) és a társadalmi élet elválaszthatatlan részei, csak absztrakt folyamatként tekinthetők elszigeteltnek. „Ezért ezeket a részeket absztraktnak és az egészet konkrétnek nevezük”. Kijelentését eléggé sántító példával illusztrálja: egy ház nem építhető fel más házakból, hanem különböző anyagokból. A társadalmi valóság tehát, amely egységet és egészet alkot, más egységekből, egészekből épül fel, mivel a gazdasági, morális, politikai stb. tevékenységek, noha elválaszthatatlanok a társadalmi élettől, mégis különálló és partikuláris egységet alkotnak. Ebből következik, hogy a társadalmi élet alatt két dolgot ért (akár csak A. Comte). Egyrészt a társadalmi akaratot, amely lehet jelenség, tény, tárgy, valami, ami létrejött, ami van (statika), másrészt folyamat, esemény, valami ami létrejövőben van, evolúció (dinamika). A szociológia tárgya a társadalmi akarat állapot-jelenség oldala. A politika és etika tárgya pedig a társadalmi akarat mint tevékenység, mint megnyilvánulási folyamat a célok szempontjából történő értékesítése (D. Gusti I.1968:215). Fentebb láttuk, hogy az akaratnak strukturaképző funkciót tulajdonít, amely ugyanakkor a fejlődés két szintje (nép és nemzet) között kijelöli az értékhierarchiát is.

Ugyanakkor az sem kerülhette el figyelmünket, hogy a társadalmi egység mint társadalmi öntudat, aktualitás, akarati aktus kijelentései alapvetően számos strukturálisan különböző empirikus jelenséget hasonló módon írnak le, ami zavaró. A rész-egész relációk között funkcionális kapcsolatok kimutatásának és hangsúlyozásának szándéka oda vezet, hogy végül is nehéz eldönteni a társadalmi egységek láncreakció-szerű sokszorozódásának körülményei között azt a tipológiai rendet, amelyre láthatóan annyira törekszik. A társadalmi egységeknek az atomizált konstrukciója, ahol minden egyes egységben hat az akarati aktus, hiszen maga az egység csak általa egység, hogy az azt alkotó egyének tudatában vannak a létező, aktuális valóságnak, az életességüknek, végeredményben normatív társadalomszemlélethez vezet. Eszerint vannak, és önmagukban, izolált módon elvannak olyan társadalmi egységek (itt is a rész-egész reláció értelemeiben), mint pl. falu, város, egyház, klán, iskola, törzs, nép, klub, totem, állam, család, gazdaság, jog, nemzet, sport, érem- és bélyeggyűjtő egyesületek stb., stb. Az, ami ezeknek az egységeknek valamiféle sajátos jellegű homogenitást kölcsönöz, vagyis öntudatot (realitást-aktualitást), tehát valamiféle sajátos csak rájuk jellemző rendet teremt magukban az egységeken belül, az akarat által biztosított dinamikus-teleologikus principium, ami azonos az aktuális egységgel. Gusti számára a társadalmi akarat kategóriája, cél-érték kapcsolódás orientációival együtt a szocializáció dimenzióit önmagába szövi. Bármely társadalmi (kollektív) akarat tehát egy közvetítő és/vagy azonnali célra irányul. A társadalmi akaratot meghatározza az adott cél, s maga az akarat csak a cél által magyarázható. Ugyanakkor bármely célrögzítés feltételezi az érték egy momentumát, vagyis a célorientáció ugyanakkor értékrögzítés is. A célhoz kapcsolt érték azonban sohasem létezhet elszigetelten, hanem társadalmilag kondicionált, úgymint nemzeti, állami, vallási, gazdasági cél. A társadalmi mindig a kibontakozó célok és értékek között a láncszemet alkotja. A célokat és az értékeket egymást követően sajátítja el a család, a nemzet és végül maga az emberiség. Vagyis a gyakorlati akarat által megelőlegezett célok és értékek alkotják a szocializáció-integráció egy-egy szintjét. Következésképpen a társadalmi egység, a társadalmi aktualitás lényegét a társadalmi akarat alkotja. Fentebb már jeleztük, hogy a „társadalmi akarat” alatt két dolgot ért: egyrészt a „társadalmi akarat”, mint tény, jelenség, tárgy, ami létrejött, vagyis az „aktualizált társadalmi akarat” itt a megismerés oksági, ez a szociológia és a társadalomtudományok tárgya. Másrészt a „társadalmi akarat” mint folyamat, létrejövés a politika és az etika tárgya, amelyek a társadalmi akaratot teleologikusan értékelik. A „társadalmi akarat”, ha egyáltalában ilyesmiről szó lehet, ebben a pszichologizáló diskurzusban a valóság objektív egysége, amelynek a megismerés és az értékelés egysége felel meg, ezek együttesen egy magasabb rendű normatív egységet alkotnak, egy egységes rendszert. (D. Gusti. II. 1969:27-28). Láthatóan ismeretelméletileg és módszertanilag is a kör ismét bezárult. Számos oldalvá-

gás amit tettünk, lényegében arra utal, hogy a fentebbi kérdésfelvetést, a részben itt tisztázott „társadalmi akarat” fogalma mentén tett kijelentések alapján tudtuk megválaszolni, amiben Gusti fiatalkori értekezése nyújtott szisztematikusabb támpontot. Ami ugyanakkor arra utal, hogy az 1940-es évek „hobbijának”, a nemzetnek, egészen karakteres előzményei vannak munkásságában.

A társadalmi akarat (lásd: Tönniest), mint már utaltunk rá, általános reprezentáció, formális tekintetben egység, a valóságban egész. Az egység logikailag pluralitást feltételez, az egész pedig a részt. Empirikusan az oszthatatlan, egész társadalmi konkrétum jellemzője, hogy a pluralitást összetett egységek alkotják, és a részek maguk absztrakt természetű egészek, melyek a tények világához tartoznak. Következésképpen, a társadalmi akarat hordozói összetett akarategységek, amelyekben kifejezésre jutnak a szocializáció-integráció különböző szintjei, a hordá legegyszerűbb életformájától el egészen az olyan impozáns szocializációs-integratív formákig, mint a nemzet, az állam, a vallás, az emberiség. Az összetett akarategységek, ebben a végül is, evolúciós sémában, a társadalomszerveződés egy-egy fokozatának/szintjének szocializációs-integratív alakzatával azonosak. Az, ami az egyes szinteken az akarategység-szocializáció alapját képezi, vagyis ami a kohéziót, az egységesülést megeremti, az láthatóan a durkheimi kollektív tudat, az egység megélése a tekintély, a szabadság, a közös érdekek ötvözetében. (Némedi 1996:45-56) A strukturális organizációs modelleknek idődimenzióba ágyazása, miszerint ezek szerveződése az egyszerűtől halad az összetett felé, azt jelenti, hogy az akarategység-szocializáció említett közös jellemzői (alapjai) végül is a szerveződés különböző szintjein nem lehetnek konstansak/azonosak. Ezt érzékelve a fejlődés (kétlépcsős) gradualitására utaló kijelentést tesz, egyrészt átmeneti, egyszerű akarategységekről, másrészt összetett, állandó akarategységekről beszél, vagyis a szocializáció tudati/lelki hordozóinak egyszerűbb és összetettebb formáiról. Törekvéseivel illetve sémájával összhangban az akarategység-szocializáció antropológiailag is legállandóbb formáját a nemzetben és az államban jelöli meg. Doktori disszertációjában a fiatal Gusti az akarategység-szocializáció legösszetettebb formáját tehát a nemzetben látta, így az sem véletlen, hogy további kijelentései a nemzeti akarategységről szólnak, mely időt álló, és az elbeszélt szocializációs-integratív folyamat mintegy betetőződése. Az egész és részreláció logikájából következően nemzeti akarategységet a konstrukció, mint egészt, totalitást mutatja be. A változatos és kombinált egyesülések által létrejött egységek, a társadalmi akarategységek, vagyis részek (család, nemzetség, klán, község, város, kaszt, testvériség, papi kollégiumok, politikai pártok, egyesületek, korporációk stb.), annyiban azok, amennyiben a nemzet keretén belül vannak. Ebben a hierarchizált rész-egész reláción belül a viszony a funkcionális, mondhatni szövetszerűnek vagyis interaktívnek gondolja el. Hasonlóan

kifelé is a nemzeti akarategység nem elszigetelt, kapcsolódik az emberiséghez is, az egyetemeshez, mint egyenrangú nemzetek egyenrangú viszonya. Láthatóan a társadalmi akarategységek (a részek), az élő egységek, a társadalom szövete nem bír azonos struktúrával, mint a totalitás, a nemzeti akarategység. Noha ez utóbbi – akárcsak az előbbi – végtelen gazdag manifesztációkat képesek produkálni, amelyet Gusti négy kategóriába rendez el: szellemi (mítosz-vallás, isten, hőszok, irodalom, tudomány, művészet), gazdaság (háztartás, politikai és állami gazdaság), politikai (hatalom) és jog. Az akarategységek (egyszerű és összetett) s azok manifesztációi (szellemi, gazdasági, politikai, jogi) mind a szocializációs folyamat megjelenítői. A szocializációt a lelki/tudati társas hajlam adottsága, mint antropológiai konstans mellet az akarat valósítja meg, amely magából a társadalmi életből fakad, amelynek intenzitása és fejlődése függetlenségükhöz és teljes valóságukhoz vezet. Vagyis a francia A. Coste sémájára megalkotott „szociológiai paralelizmus törvénye” szerint ez azt jelenti, hogy a négy – szellemi, gazdasági, politikai, jogi – társadalmi cselekvés kategória korrelatív, párhuzamos viszonyban van, ezek egyike sem redukálható a másikra, egyikük sem fogható fel a másik ok-okozatának, ezek egymás mellett vannak, s együttesen lényeges interdependenciában (ugyanannak a társadalmi akaratnak a terméke) és szüntelen interakcióban (ugyanannak az egésznek a részei), függetlenül viszonylagos autonómiájuk és önállóságuk fokától. Következésképpen, bármely társadalmi egység és bármely általában vett társadalmi forma a szellemi, a gazdasági, a politikai és a jogi kategóriákból (a későbbiekben csak az első kettő) áll. (D. Gusti. II.1969:29).

Más szóval ezek a viszonylagos autonómiával rendelkező kategóriák, manifesztációk (a szellemi, gazdasági, politikai, jogi), mint akarategységek, s általában a társadalmi konstitutív illetve szabályozó elemei. A manifesztációk, mint az akarategység megnyilvánulásai legteljesebb formában a nemzetben érhetőek tetten. A társadalmi akarat egységek környezeti feltételektől meghatározottak, ezek az ún. kozmikus, biológiai, történelmi és lelki keretek Gusti rendszerében. Azonban a keretek (a környezet) meghatározó volta a nemzet esetében nem döntőek, mint a nép (horda, törzs, nemzetség stb.) akarat nélküli természeti stádiumában.

A TÁRSADALOM KONSTITUTÍV ELEMEI: MANIFESZTÁCIÓK ÉS A KERETEK

Láttuk, hogy az akarategységek (egyszerű és összetett) lényegében azonosak a társadalmat alkotó csoportokkal (család, falu, város, nemzet stb.). G. Simmel nyomán Gusti is úgy látja, hogy az egyének egyszerre több csoportnak is cselekvő/passzív résztvevői lehetnek. Más szóval egyének és csoportok kapcsolathálózataik és/vagy a konvenciók révén többszörös interaktív csoporttagságban élnek, aminek folyamán társadalmi akarat-

egységeket (struktúrákat) hoznak létre. A struktúrákat konstitutív (gazdasági, szellemi) és regulatív (politikai, jogi) elemek funkcionális rendszere alkotja, és mint ilyenek relációs-kohéziós erőt fejtenek ki a csoporton belül, azok között illetve a nemzet társadalom egészében. A hangsúly a társadalmiságon van, mert abban kifejezésre jut az élő, aktuális társadalom, az objektív kultúra és az adott korszak intézményei. A társadalmiság létrejöttét, Taine, Spencer miliőelméletétől is inspirálva, számos körülmény közreműködése eredményeként gondolja el. Éspedig: tér, idő, szellemi és vitális, vagyis bármely emberi társadalom, s maga a társadalmiság nem a „levegőben lóg”, hanem kozmikus, történelmi, pszichológiai és biológiai környezetétől, „keretektől” kondicionált. Azt is mondhatjuk, ezek képezik a társadalmiság genézisének keret- (környezeti) feltételeit. Azonban ahhoz, hogy társadalomról, társadalmi valóságról, társadalmi tevékenységről beszélhessen, ahhoz a szellemi, gazdasági, jogi és politikai manifesztációk (megnyilvánulások) kategóriákat vezet be. Gusti lényegében bármely társadalmat, legyen az egyszerű vagy összetett, a keretek és a manifesztációk segítségével ír le. A gazdasági és szellemi (tudomány, művészet, vallás) a társadalmi élet tartalma, ezek nélkül nincs társadalom, vagyis a két konstitutív manifesztáció nem más, mint maga a társadalom. Ugyanakkor a társadalmi élet (gazdasági és szellemi) működése nem képzelhető el szervező-szabályozó funkciókat betöltő jogi és politikai kategóriák nélkül. (Valószínűleg a szervező-szabályozó funkciókat ellátó megnyilvánulások nyújtják a társadalom formáját.) A keretek (a társadalmi élet genézise) a manifesztációk (a társadalmi élet tevékenysége). Más szóval, a társadalmi struktúra fenomenológiailag úgy jelenik meg, mint amit az egységek, az egységek közötti relációk, és társadalmi folyamatok alkotnak. Kijelentései alapján, tehát a társadalmat alkotó egyének, egyrészt egyének feletti (gazdasági, szellemi, politikai, jogi) értékvilágban élnek, másrészt az egyének közötti, társadalmi csoportok világában. Minden egyes esetben valóságos létezőmódjuk alapját az akaratú jelenségek képezik, mert „bármely lét alapja a társadalmi akarat megnyilvánulása, ugyanis a voluntáris erők hozzák mozgásba a többi társadalmi egységekkel való kapcsolatot, hogy aztán végül is, bizonyos társadalmi folyamatok eredményeképpen, egyre összetettebb és magasabb rendű társadalmi egységek születhessenek meg”. (D. Gusti 1968:238) Az akarat, mint azt már láttuk, a társadalmi élet lényege, ebből következik, hogy a társadalmi valóság olyan funkcionális és diszfunkcionális jelenségei, mint az ellenállás, a harc, az egyensúly, a verseny, a szervezésszabályozás, fölé- és alárendelődés, a társadalmi akarat erőinek cselekvésétől és helyzetétől meghatározott. Nem egyszerűen a társadalmi létet magyarázza az akarat fogalmával, hanem a társadalmi egységek közötti relációkat és folyamatokat is. Ez a mondhatni funkcionista strukturalista elbeszélés az empirikus társadalmat kívánja megragadni, tehát kizárja a szellem önkényes konstrukciójának lehetőségét, mert úgy

gondolja, hogy az akarat, az intencionális tevékenység (cselekvés?), a gazdasági, szellemi, politikai és jogi manifesztációk a kozmológiai, biológiai, pszichikai és történelmi keretekbe ágyazva empirikusan „minden pillanatban” felfedezhetők és jellemezhetők. Ez alkotja, a már fentebb említett, szociológiai paralelizmus törvényét. Ugyanakkor itt egy többszörös paralelizmusról van szó: a társadalmon kívüli (kozmológiai, biológiai) keretek és a társadalmi (pszichikai, történelmi) keretek közötti paralelizmus. Paralelizmus van a manifesztációkon belül, a konstitutív (gazdasági, szellemi) és a regulatív (politikai és jogi) manifesztációk között, paralelizmus van a manifesztációk együttese és a keretek együttese között és végül, a keretek és az akarat között is. A manifesztációk (gazdasági, szellemi, erkölcsi-jogi, politikai) között paralelizmus ugyanakkor a társadalmi egységen belül az egyensúly biztosító, „egy valóságos társadalmi egyensúlye”. Gusti kijelentésében ez a törvény kifejezi egy társadalom egységét, belső harmóniáját, egyensúlyát, e nélkül a társadalom felbomlana. Kifejezi továbbá azt a relációtípust, ami a társadalmi akarategységek manifesztációinak szolidaritásából adódik, vagyis a részek különbözősége ellenére, a rész és egész közötti harmonikus interakciót. A szolidaritásnak e relációtípusa nélkül nem lehet szó semmilyen átfogó, újító (gazdasági, szellem, erkölcsi-jogi, politikai) reformról. Úgyszintén az akarat és a keret paralelizmusa nélkül nem lehet beszélni társadalmi jövőről, a szociológiai előrejelzésről, szavaival „szociológiai perspektívizmusról”. Ezzel úgy tűnik megoldotta a társadalmi egységek koordinációs rendszerének problémáját. Tehát, a keretek és a manifesztációk között a reláció kölcsönös, strukturális egységben, funkcionális különbözőségükben és sui generis totalitásukban (G. Simmel) érthetők meg. (D. Gusti I.1968:239).

A szociológiai paralelizmus törvénye alapján Gusti szerint rögzíthető a társadalmi egységek együttesén belül az evolúció iránya, aminek konkrét megvalósíthatóságát egy példa erejével illusztrálja: a monografikus láttelek a keretek (lehetőségek, virtualitások) és a manifesztációk (aktualizálás, megvalósítás) között viszony tekintetében egy falu, egy város, egy megye esetében kimutatják a társadalmi valóság lehetséges fejlődésének tendenciáit. A társadalmi valóság, akárcsak a nemzet és a társadalom definíciója, végül is oksági sémában ötvözött, vagyis a determinisztikus (kautális) kapcsolatot a keretek és manifesztációk között az akarat alkotja. Gusti kijelentésében: „a társadalmi valóság, az emberi élet totalitása, vagyis a társadalmi akarat által igazolt társadalmi egység, amely kozmikus, biológiailag, pszichikailag és történelmileg potenciálisan feltételezett és párhuzamosan aktualizált gazdasági, szellemi, politikai és jogi manifesztációi révén”. (D. Gusti I.1968:239) A problémát, tehát, a „sokat vitatott társadalmi kauzalitás”, a „társadalmi determinizmus” kérdését, amit Gusti, szintén az akarat kategóriájával old meg. Az akarat affektív motivációja (az önszeretet és szimpátia korrelációja) mellett, azzal együtt intel-

lektuális motivációval, racionális struktúrával is rendelkezik, in situ nascendi. Ugyanis az akarat az értékek világában célokat követ és irányítja az eszközöket, ami azt jelenti, hogy racionálisan választania, mérlegelnie kell a sokféle lehetőségek között. Ebből következik, hogy a társadalmi akarategység állandó alkotási erő kifejtés, egyes megnyilvánulásai realizálódnak, mások realizálásra várnak, az adott keretek, feltételek között az akarat révén. Egzisztenciális a társadalmi egységek két feltétele, a társadalmi akarat és a keretek együtt, „együttesen” képezik nála a társadalmi kauzalitást. Ennek a kauzalitási viszonynak a formulája: „A (akarat)+K (keret)=M (manifesztáció)”. (D. Gusti I.1968:343). Ami pedig a társadalmi determinizmust, mint a „szociológia alapvető problémáját” illeti, az elmondottakhoz logikailag kapcsolódik a kettős-együttes újabb variációja: a társadalmi akarat minősége belső determinizmust, a keretek pedig külső determinizmust alkotnak.¹⁶ Ezek együtt képezik a társadalmi értékeket alkotó tevékenységet, a társadalmi egységek (gazdasági, szellemi, erkölcsi-jogi, politikai) manifesztációit. Terepen, vagyis empirikus viszonyok között, a kérdező biztostól függ, hogy bizonyos tények mikor tekinthetők a keret elemeinek és mikor a manifesztációk (az akaratú aktusok) elemei-

¹⁶ Gusti amikor felvázolja haladás tipológiáját, akkor a progresszív típusba példaként Romániát említi, ahol a keretek (kozmosz, biológia, történeti, pszichológiai) vagyis a földrajzi-faji-adottságok, történelmi múlt és a román nép lelki alkata összhangban van a szellemi, gazdasági, politikai, erkölcsi-jogi manifesztációkkal. Azonban amikor részletesebb kifejtésbe bocsátkozik, a manifesztációk kimaradnak, és csupán a keretekre összpontosít: Kozmikus (földrajzi) keret: (ide sorolja a talajt, altalaj és felszíni viszonyok, vízrajzi viszonyok, klimatikus viszonyok, melyek valamilyen formában hatnak a társadalmi valóságra) „a román nép kárpáti nép”. Biológiai keret (ez a népesség problémáját vizsgálja, mennyiségileg a demográfia, minőségileg a fajtan, öröklődés, egészség, táplálkozás, higiéne, lakáskörülmények, ide tartozik az etnozoológia, az etnobotanika stb.) „... a nemzet nem leválasztható az etnikai szubsztrátumról, az őt alkotó néptől, annak sajátos faji, öröklődő, tömeges, fizikai és pszichikai tulajdonságainak jellemvonásairól, amely csak rá vonatkoztathatók. (...) Egy nép, noha nem jelent tiszta fajt, mégis rendelkezhet fajtudattal, sőt más népekkel szemben felsőbbrendűség tudatával. Így jelenik meg a fajok küldetése, ami erős erkölcsi vértezetség azokkal a népekkel szemben, amelyek nélkülözik az ilyen fajta öntudatot. Ezért sem fajt, sem a fajtudatot egy nemzet tudománya nem teheti, hogy ne vegye figyelembe, függetlenül az eredménytől, melyek esetről esetre nyerhetők”. Történelmi keret: (szájhagyomány, dokumentumok, együttélésszformák, tulajdonviszonyok, gazdálkodás, szokásjog, szellemi élet stb.) „Egy nemzet (...) egy történelmi folyamat eredménye. (...) A nemzet tudományának, minden esetben, tekintettel kell lennie a történelmi múltra is, az elődök láncolata egészének tetteire, gondolkodására, érzelmi kincseire, amelyek a jelenlegi nemzedék által egyetlen összekötő kapcsot jelentik az utódok élete és tevékenysége számára. (...) Minden egyes népnek van egy, rá jellemző, sajátos, virágzó és ragyogó vonala, amely lehetővé teszi minden egyes nemzedék számára, az állandó megnyilvánulás maximumát, századokon át, a nem-

nek. Ugyanis bizonyos tények, amelyek megnyilvánultak, lehetséges kondicionáló elemek lehetnek a jövőben, különösen ha a társadalmi életet időben, történetiségében vizsgálják. A falu, a társadalom mikrokozmoszának példáján illusztrálva az $A+K=M$ formulát, amit törvényként gondol el, úgy látja, hogy az visszatükrözi a nemzeti makrokozmoszt. Kijelentései szerint tehát a társadalmi élet célirányos, mindenféle tevékenység egy cél-tól (akarati aktustól) meghatározott, így ennek a túlméretezett és tágra értelmezett intencionalitásnak eredménye, hogy a társadalmi valóság állandó átalakulási folyamat a társadalmi eszmények imperativusaival (etika) valamint ennek a társadalmi értékek realizálásának eszközrendszerével (politika) összhangban.

Az ún. szociológiai perspektivizmus, amely, mint láttuk, kauzális, determinisztikus relációin alapszik, vagyis a társadalmi manifesztációk nem esetlegesek, hanem az akarat és a keretek együttesének a termékei, s ezek meghatározó ereje az aktuális társadalmi helyzetre, noha a szociológiai feladata csupán a létezőnek a regisztrálása, mégis lehetőséget nyújt a változás jövőbeli megnyilvánulásainak jelzésére. Ez az eljárás lehetővé teszi Gusti számára, hogy a társadalmi fejlődés (evolúció) tendenciájának négy általános értelemben vett típusát rögzítse:

a) stagnáló típus – a keretek és az akaratmegnyilvánulások alacsony fokúak, b) regresszív típus – erős keretek és társadalmi megnyilvánulások alacsonyak, c) forradalmi típus – korlátozott keretek és erőteljes akaratmegnyilvánulások, d) progresszív típus – erőteljes keretek és megnyilvánulások. (D. Gusti I.1968:347) Tisztában van, hogy a változásnak ez a sémája teoretikus, a valóság sokkal összetettebb, a keretek és manifesztációk kombinációinak lehetőségei sokkal változatosabb formákat produkálnak. Azonban ezzel a sémával, amellyel elméleti síkon rögzítette a társadalmi fejlődés/változás lehetséges ahistorikus (Karl Bücher) tendenciáit és perspektíváit, eljutott a konstatáló tudományok, a szociológia tárgyának határáig. Mert ha a szociológia a társadalmi valóság tudománya, akkor ezen a ponton meg kell állnia. Azonban továbbra is úgy látja, hogy „la

zeti kultúra erőfeszítéseiben és gazdagításában. Akik nem számolnak ezzel a vonalal, eltávolodnak a történelemtől, és saját nemzetüket a hanyatlásba taszítják.” Pszichikai keret: (egyéni és kollektív lelki jelenségek, intelligencia, kézügyesség, gondolatok, érzelmek, törekvések, életrajzok, önéletrajzok, beszélgetések tanulmányozása, közvélemény stb). „A nemzettudománynak követnie kell a nemzet lelkierejét, életmagatartását, ugyanilyen mértékben a lelki szomszédtságot, a fejlődés irányát azoknak az országoknak, amelyek őt körülveszik, hasonlóan az együtt élő népességeket, a kisebbségeket, amelyeknek önmegvalósító törekvéseikben, sajátos, a többségi nemzettel szemben ellentétes küldetése lehet. Ezek tanulmányozása nélkül nem érthetjük meg egy nemzet sorsát, következképpen nem alakíthatunk ki egy, a valóságra alapozott nemzetpolitikát.” (D. Gusti II.1940:377, 10-13).

sociologie peut devenir un instrument de progrès sociale” (D. Gusti I.1968: 528). Ezzel az optimista kijelentéssel, bizányára, már a két világháború között, Jászi Oszkár sem értett volna egyet, noha, a 20. század elején a magyar polgári radikális csoport „szociológusai” is így gondolták.

A TÁRSADALMI AKARATEGYSÉG: ÉRTÉK ÉS NORMARENDSZER

A szociológia, tehát mint a társadalmi haladás eszköze, mivel a haladás tendenciáit, a társadalom perspektíváit vizsgálja, tanulmányozza, nem kerülheti meg a „jövő társadalmi valóságának kérdését.” Ismeretelméletileg, tehát, a filozófiai alapokon kidolgozott szociológiai rendszer konstruktívista és kontextualista, mert noha minduntalan a társadalmi valóságra hivatkozik, mégis egy sajátos, moralizáló diszkurzusban a valóság eszményi – nemzeti – konstrukciójára vállalkozik. A társadalmi teleológia, pontosabban a teleologikus szociológia a szociális világ komplexitását és differenciálódását az akarat működési mechanizmusának és struktúrájának dimenzióiból vezeti le, ami lehetővé teszi, hogy a jelen társadalmi valóságát a jövő társadalmi valóságához kapcsolja. Ezzel a szociológia, az etika és a politika, noha szemléletmódjuk különbözik, ugyanannak az egységes megismerési folyamatnak a momentumait képezik. A társadalmi akarategység, a faptikus jelen, teleológiai struktúrájából következik, hogy cél-eszköz együttese nyitott a jövő társadalmára. Következésképpen, mint már szóltunk róla, Gusti kijelentése szerint a humántudományok egy másik típusára van szükség, olyanra, amely magába szervesíti a társadalmi szabályozásban jelen lévő norma, és értékkapcsolódásokat. A politika azt vizsgálja, hogy a társadalmi értékek ténylegesen valóságosok-e és termékenyek-e, hogy megalapoztak-e, érvényesek-e, különösen azt, hogy a szociológia által rögzített lehetséges célok megvalósíthatók-e és milyen mértékben, az emberek voluntáris tevékenysége által. A politika mint tudomány tárgya, tehát, a „társadalmi értékek és normák realizálása eszközszerének” tanulmányozása. Az a tény, hogy egy jelenségnek értéke van, kiegészül azzal, hogy az értékelő szubjektumok értékét elismerik és értéket tulajdonítanak neki, értékesnek ítélik (mintha Rickert-Webert hallanánk itt), az így megalkotott értékítélet-együttes a teleológiai rendszerben axiológiailag is telítődik. Az értékítélet, azonban, nem tisztán elméleti, a tetterre, a megvalósulásra irányul: értékesítő, szabályozó és normatív. Gusti kijelentése szerint ezzel a „politika” annyira lejárattott és elkoptatott fogalma új, pontos tartalmat nyer, a kontemplatív boldogságot felváltja az etikai eszmény megvalósítását célul kitűző alkotó munka. (D. Gusti. I.1968:350)

Logikailag következik ebből egy érték- és normarendszer felvázolása, valamint egy fő- és/vagy alapvető norma rögzítése, amelyhez viszonyítani lehet a különböző, rangsorolt értékeket, hogy felismerhetővé váljanak azok az értékek, melyek leginkább adekvátak az egyre magasabb és tény-

leges célok elérésében. A politikának tehát mint normatív diszciplinának minőségileg értékelnie kell a szociológia által szolgáltatott valós-adatokat, ezen az alapon meg kell fogalmaznia a legfőbb politikai normát, a politikai igazságot, ami a politikai tevékenység eszközeinek alapvető normája, úgyszintén ez a norma állapítja meg a politika, mint gyakorlati diszciplína egységét. (D. Gusti. II.1969:40)

A politika sajátos normája tehát az igazság, ami alatt Gusti az egyéni, társadalmi, nemzeti és egyetemes célok és eszközök harmóniáját érti. Tehát azok a cselekvések igazak, amelyek nem károsítják az egyéneket, a társadalmi egységeket, a nemzeti egységeket és a legfelsőbb egyetemes egység létét. Ugyanis, csak ez által valósítható meg a politika eszközeivel az individuális és kollektív személyiség, a magasabb rendű harmónia, amely az emberi lét alkotóformáit tiszteletben tartja. (D. Gusti II.1969:35) Láthatóan a politikai igazság a társadalmi akarat céljaiként defíniálódik, amelynek megnyilvánulásaiival (szellemi, gazdasági, erkölcsi-jogi, politikai) harmonikus egységet alkotnak, külön-külön és együttesen. Ezek között soha nem lehet konfliktus, fejlődésük nem egymás ellen, egymást kizárva, hanem egymás mellett történik. A valóságos egyéni, társadalmi, nemzeti és egyetemes célok és érdekek csakis igazak lehetnek, az igazság nélkül a társadalmi akarat ezen céljai autentikusan nem realizálhatók. A következő problémát a célok értékvonatkozása képezi, amit Gusti, mint arra már utaltunk, a normatív etika (a célok tudománya) rendszerébe ágyazásával old meg. Az antropológia konstansok, az öntudat, s azt kísérő három affektivitás (önszeretet, szimpátia, vallásosság), valamint az intellektuális, (Dilthey-Weber) racionális akarat teleologikus struktúrájával, megkülönbözteti az embert a többi élőlénytől. Más szóval, az öntudat és az akarat révén az ember értéktermelő, kultúraalkotó: történelme, erkölce, vallása van, művészi, tudományos, technikai tevékenységet fejt, vagyis értékvilágot, kultúrát alkot. Ebből következik: az ember egyetlen érvényes eszménye, hogy maximálisan fejlessze öntudatát, az azt kísérő affektusokkal együtt és akaratát, a célok egyre tisztább megfogalmazásával, bármennyire távoliak is azok, s az eszközöket, hogy kulturális értékeket termelő lényé váljon. Röviden: a harmonikus egység az akarat alapvető affektusai (önszeretet, szimpátia, vallásosság) és a leghosszabb akarat között nyújtja a személyiség fogalmát. (D. Gusti II.1969:39) Az újdonság itt az akarat hosszúsága, amely a racionális egyénre vonatkoztatott, arra, aki képes a legtöbbször és a legtávolabbi célok kitűzésére, valamint, ahhoz szükséges eszközök mérlegelésére. A Nitzschétől átvett fogalom – „hol vannak a 20. századi barbárok, akik jól állnak a leghosszabb akaratért” – az akarat teleologikus struktúrájának racionális dimenzióját hangsúlyozza, vagyis a társadalmi világ értelmi felépítettségéről van itt szó, amit Weber is átvesz Diltheytől. Gusti azonban személyiség és kultúra összekapcsolásával lényegét tekintve, elitista személyiségelmélet mellett tesz hitet. Nem vé-

letlen, hogy az etikai imperativusok (úgy cselekedj, hogy cselekedeted mindegyes pillanata maximálisan realizálja személyiségedet, vagy maximálisan teljesítsd ki személyiségedet, hogy legmagasabb kulturális értékeket alkotthass) az aufklerizmus illetve a felvilágosodás (Bildung = képzés) eszményét aktualizálják, műveld magad, hogy aztán tudásodat a közösség javára fordíthassad. Kijelentései alapján etikai eszménye, a kulturális értékhordozó és teremtő személyiség (Goethe) valamint a leghosszabb akarat értelmében az olyan társadalmi egység, főleg nemzeti struktúra, amelyben az azt alkotó egyének valamennyien kulturális értéktermelő személyiségek, mert csak ez által látja feloldhatóknak az egyén és társadalom, az egoizmus és altruizmus, az individualizmus és kollektívizmus, idealizmus és realizmus közötti antinómiákat. Ugyanis az etikai eszmény, a személyiség, mindezeket az antinómiákat az önszeretet és szimpátia affektusai és az akarat értelmi struktúrájánál fogva magába egyesíti, egy magasabb rendű egységben. (D. Gusti I.1968:349). Egy ilyen személyiségeszmény Gusti elgondolása szerint is csak formális képzés útján valósítható meg. Az inspirációk ez irányban a neokatniánusoktól¹⁷ valamint Paul Barhtól jöttek, akik a gyakorlati kivitelezést a nevelés révén látták megvalósítani. Gusti is, tehát, a cél érdekében rendszerébe egy újabb diszciplína felvételét látja indokoltnak, amely kiegészíti a társadalomtudományokat, beleértve a szociológiát, az etikát és a politikát is, amit a társadalmi akarat pedagógiájának nevez (Paul Barth). Ez hivatott az optimális társadalmi akarat kialakítására, annak az integrális személyiségnek a kiformálására, amelynek akarata összhangban van a már említett etikai imperativusokkal. A kultúra-nevelés felismert szükségszerűségének az adott kontextushoz igazítása elvezeti Gustit a nemzetpedagógia s majd a nemzettudomány, mint az összes társadalomtudományokat integráló diszciplína megteremtésének kísérletéhez.

D. Gusti szándéka, hogy organikus kapcsolatot teremtsen elméleti rendszere és annak gyakorlati megvalósítása között a nemzettudomány, mint új integráló diszciplína programjával, azért sem realizálódhatott, mert amikor a rendszerét konkretizálja, alkalmazza, nem következetes: pl. magadja a nemzetdefiníciót, de csupán a keretekre (kozmosz, biológiai, pszichikai, történelmi) összpontosít, mintegy megfélelmezve törvényként

¹⁷ Natorp pl. a pedagógiáról alkotott nézeteiben, s ez tipikus jegye a marburgi újkantianusoknak, kiemelt helyet szánt a nevelésnek, s ami szembeötölő akárcsak Gusti esetében is, a pedagógiát politikai dimenzióba helyezik. Natorp is a pedagógiában a társadalmi változás eszközt látta, vagyis a nevelés célja a közösségképzés, politikai szempontból pedig a társadalom közösséggé kovácsolása. Gustinál mindez mint a modern homogén nemzet létrehozásának igénye jelenik, ami nála az elit feladata. (Manfréd Pascher, 1996:37-38).

kezelt sémájáról $A(\text{akarat}) + K(\text{keretek}) = M(\text{manifesztációk})$, vagyis a manifesztációról mint az akarat és keretek produktumáról. Erről szó sem esik. Ezzel szemben figyelmét több alkalommal az idődimenzió egységeinek – múlt, jelen, jövő – kapcsolódásai az eszmény-valóság körforgásának elbeszélése köti le, amit a társadalmi körforgásnak nevez, s a társadalmi evolúciót megragadó törvényként mutat be. Végül is igaza van abban, hogy ami a múltban eszmény volt, az a jelenben valósággá válhat (nemzeti egység), és ami ma eszmény (modern nemzet), a jövőben valóság lehet. A társadalmi körforgással azonban olyan törvényszerűséget feltételez, amely által a szociológiát, etikát és politikát, pedagógiát szintézisbe hozó nemzettudomány rendszere végérvényesen kiküszöbölte az ellentétet a megismerés és cselekvés, az intellektualizmus és aktivizmus, a racionalizmus és fenomenologizmus között, mind a között, ami az jelen idejének gondolkodását jellemezte. A harmónia utáni már-már utópikus sóvárgása egy kétségtelenül zavaros világban, az eszmény és a valóság közötti inkongruencia, bizonyos fokig érthetővé teszi szemléletmódjának árnyékosabb oldalait. Végezetül, ha a társadalmi körforgás törvényét Gusti rendszerére alkalmazzuk, akkor az elmondottakat így összegezhethetjük: a megvalósult társadalmi aktualitás a szociológia hatáskörébe tartozik, az új lehetséges és szükséges normák megvalósulásával a politika és az etika foglalkozik, s amikor ezek is megvalósulnak, jórészt a nevelés révén, akkor ezek is átmennek a szociológia birodalmába, és így tovább, egy vég nélküli folyamat veszi kezdetét a valóságtól az eszményi megvalósulásig, és a megvalósuló eszménytől a létező valóságig, mintegy állandó létrejövésben.

HIVATKOZÁSOK

- Andrei, Petre. 1927. *Probleme de sociologie*. București. Editura Casei Școalelor.
- Blumer, Martin. 1984. *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Deversity, and the Rise of Sociological Reserch*. Chicago and London. Univer
sity of Chicago Press.
- Caroian, Pompiliu:1971. *Sociologia militans*. Școala Sociologica de la Bucuresti.
I-II.Bucuresti. Ed. Stiintifica.
- Comte, August. 1904. *Szociálphilozóphiai értekezés*. Budapest. (ford. Kun Sá-
muel).
1980. *Előítéletek és csoportközi viszonyok*. Budapest. Közgazdasági és Jogi Kiadó.
(szerk. Csepeli György és Erős Ferenc).
- Décartes, René. 1906. *Principia philosophia*. Budapest. Franklin-Társulat.
- Dilthey, Wilhelm. 1974. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*.
Budapest. Gondolat.
- Durkheim, Émile. 1978. *A társadalmi tények magyarázatához*. Budapest.
Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Gunda Béla. 1935. *Kutatómunka egy ormánsági faluban*. Magyar szemle. 1(97).
- Gusti, Dimitrie. 1968 (I), 1969 (II), 1970 (III, IV). *Opere*. București. Ed.
Academiei.
- Gusti, Dimitrie. 1938. *Starea de astăzi a satului românesc*. Sociologia Românească.
- Gusti, Dimitrie. 1940.(I.II.) *Cunoașterea și acțiunea în serviciul națiunii*. București.
- Gusti, Dimitrie. 1940. *Îndrumări pentru monografice sociale*. Bucuresti. Editura
Institutul de Științe Sociale al României.
- Gusti, Dimitrie. 1976. *A szociológiai monográfia*. Bukarest. Kriterion (Szerk.-
ford. Balázs Sándor).
- Herseni, Traian. 1940. *Sociologia Românească-Incercare istorică*. București.
- Stahl, H. Henri.1981. *Amintiri și gânduri din vechea școala „monografiilor
sociologice”*. București, Minerva.
- Stahl, H. Henri. 2001.*Gânditori și curente de istorie socială românească*.
București. Ed. Universității.
- Némedi Dénes. 1996. *Durkheim. Tudás és társadalom*. Budapest. Áron Kiadó.
- Rostás Zoltán. 2000. *Monografia ca utopie. Interviu cu Henri H. Stahl*.
București. Paideia.
- Rostás Zoltán. 2001. *O istorie orală a Școlii Sociologice de la București*. București.
E. Printech.
- Simmel, Georg. 1973. *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest.
Gondolat.
- Somlai Péter. 1983. *Gondolatok egy közösség-elmélet viszontagságos történetéről*.
(Tönnies F, Közösség és társadalom).
- Spencer, Herbert. 1907. *Alapvető elvek*. Budapest.
- Tarde, Gabriel. 1904. *Les lois de l'imitation*. Paris.

2005. *Társadalomtudományi fogalmak logikája.* (Szerk.: Szántó Zoltán). Budapest. Helikon.
- Tönnies, Ferdinand. 1983. *Közösség és társadalom.* Budapest. Gondolat.
- Venczel József. 1988. *Erdélyi föld – erdélyi társadalom.* Budapest. Közgazdasági- és Jogi Könyvkiadó.
- Wiese, von Leopold. 1961. *Ethik der Sozialen Gebilde.* In: Schriften des Forschungsinstituts für Politische Wissenschaft der Universität zu Köln. Frankfurt am Main, Bonn. Athenaum Verlag.
- Wundt, Wilhelm 1921. *Bevezetés a pszichológiába.* Budapest. Franklin-Társulat.

VALÓSÁG ÉS UTÓPIA

A MODELLKÖVETÉSTŐL A MODELLALKOTÁSIG

A KÖZÉP-KELET-EURÓPAI HARMADIKUTASSÁG TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉSE

A „harmadik út” kérdésének előtérbe kerülése Közép-Kelet-Európában a nyugati modellkövetés torzulásaiból fakadt. A túlsúlyosan agrártársadalmakban, ahol az egyetlen pozitív termelőréteget a tradicionális köztötségeiből még ki nem szabadult parasztság alkotta, csak megerősödött ez a vélemény – főleg a *Bildungsbürgertum* soraiban –, hogy valahol „utat tévesztettek”. Az 1945-öt megelőző mintegy száz-százötven évet átfogó modernizációs törekvések a közép-kelet-európai térségben birodalmi és nemzeti állami keretek között zajlottak, ezért a követendő út, illetve úttévesztés meghatározottságai, motivációi is eltértek. A kortárs gondolkodók – ha nem is Wallerstein centrum-periféria fogalmait használva – rájöttek ennek a korrelációnak a lényegére, hogy tudniillik a fejlettség és elmaradottság világrendszer-specifikus probléma. Életviláguk nyomasztó torzulásainak okát a nem-szelektív modellkövetésben, a nyugati intézményes minták feltétlen átvételében, az organikusság, a fokozatosság elvének, a sajátos strukturális örökségeknek a figyelmen kívül hagyásában látták. Nem arról van tehát szó, hogy egészében elvetették a modernizáció szükségességét, hanem arról, hogy a modernizáció nyugati és később bolsevik módszereivel nem értettek egyet. A nemzeti társadalom adottságai-ból kiinduló modernizáció hívei voltak.

A modellkövetést felváltó – elméleti szinten megrekedt – modellteremtés a régióban jobbra *ideologikus súlypontú*. Motivációi között azonban ott található a modernizációs elit belső konfliktusai is. Ezek a rétegen belüli konfliktusok a régió demográfiai, etnikai, vallási stb. tagoltságából következően ideológiai útján artikulálódnak. S ez érthető, hiszen a *Besitzbürgertum* hiánya miatt ezt a szerepet az értelmiség vállalja fel, amely nemcsak nemzetmentő, harmadikút-kereső, hanem mindebből következően a törekvéseit indokló ideológiák hordozója is. A közép-kelet-európai birodalmi és nemzeti politikai keretek, az uralmi-hatalmi képződmények természetéből adódóan az értelmiség számára, képzettségénél, esetenként marginális helyzeténél fogva is, a kritikai-ideológiai szerep vált dominánssá. Kétségtelen, mindebben külső elméleti és eszmei minták is inspirálták őket.

Gondolunk itt – különösen a 19. század végétől – a marxizmusra, hiszen az esetek többségében a vele folytatott kritikai diskurzusban kristályosodik ki a „harmadikutas” elméleti alternatíva. A „harmadik út” utópisztikus tartalma, amelyet a marxizmus is erősített, különösen azt a logikai konzekvenciát erősítette, amely egy megfordításon és behelyettesítésen alapul. Ha Nyugaton a kapitalizmus jövő alternatívájának hordozója a proletariátus, akkor Közép-Kelet-Európában, ahol ennek a termelő

osztálynak a szerepét a parasztság tölti be, a parasztság küldetésének is valami más, harmadik alternatívában kell beteljesülnie.

A „harmadik út” elméletei végül is a modernizáció és a polgárosodás problémája köré összpontosulnak, de ezt a mintát képviselő nyugati liberális-konzervatív modellektől eltérő modellben vagy az ehhez kapcsolt marxi utópia valamiféle szintézisében vélték felfedezni. Nagyfokú, a nemzet, a nép jövője iránti altruizmus jellemezte a harmadikutasokat.

Ideológiai, politikai, gazdasági stb. erővonalak mentén való osztályozásuk eléggé problematikus, noha érvrendszerük fogalmilag a nyugati kategóriamezőkben mozognak, az autochtonitás tartalmait a nyugati elméleti és eszmei konstrukciókkal szemben negatív diskurzusban juttatják kifejezésre. A „harmadik út” autentikus közép-kelet-európai vonulatát, a különböző ideológiai, szociológiai, esztétikai stb. tradicionális elemeket magába ötvöző népi irányzatokat általában a fundamentalizmus vagy populizmus megnevezésekkel illetik. A modernizáció 19. század végi törekvéseiben azonban, amikor a régió tradicionális agrártársadalmi struktúrájának átalakítása már előrehaladt, mondhatni divatszerűen is, korspecifikusan, azok, akik a selektív átvételek mellett érvelnek, nem tekinthetők harmadikutasoknak, még kevésbé fundamentalistáknak vagy populistáknak. Csupán arról a felismerésről van szó, hogy adaptáció nélkül nincs sikeres modernizáció. Ezért is kell fenntartásokkal fogadnunk Szelényi Iván a magyar harmadikutas eszmeiségről írt tanulmányának klasszifikációját, amely a centristákat, akiknek korifeusai jórészt arisztokraták, a „harmadik út” első megfogalmazóinak tekinti.¹ Ezzel nem azt állítjuk, hogy származásuk miatt nem lehetnek harmadikutasok. A 19. századi magyar centristák a modernizációs el-

¹ Szelényi Iván: *Ideje o „trećem putu” a Madarskoj*. In Naše Teme, Zagreb, 1989., 33/10., 2552-2566. o. A Szelényi-tanulmány a lengyel, román, szerb-horvát modernizációs elméleteket bemutató különszámban szerepel, melyet a zágrábi Naše Teme szerkesztősége kezdeményezett. Szelényi a magyar harmadikutasokat három csoportba sorolva tárja fel, miben nyilvánul meg a (1.) centristák, a populisták (2.) s (3.) az 1980-as éveinek elméletírói vonatkozásában a harmadikutaság. A centrista Széchenyi Istvánt, *A Kelet népe* címmel 1841-ben megjelent könyv szerzőjét a „harmadik út” első megfogalmazójának ítéli meg. Megállapítását arra alapozza, hogy Széchenyi elgondolásában a polgárosodást a nemesség vezeti, ezáltal a nemzeti korlátok felszámolhatók, és a magyarok ázsiai eredete előnnyé válik. Széchenyinek ebben az elképzelésében azonban nincs semmi, ami a harmadikutas alternatívára utalna. Ugyanez a helyzet Kemény Zsigmond vonatkozásában is, akinek a *Forradalom után, Még egyszer a forradalom után* című munkáira hivatkozik a szerző, de legfeljebb az tűnik ki belőlük, hogy Kemény az arisztokrácia feladataként jelöli meg annak a széles értelemben vett középosztálynak a létrehozását, amely képes a társadalom irányítására, ez pedig szintén nem olyan elképzelés, amely „meta-nemzeti kategóriaként” a harmadikutaságot jelentené (lásd: Szelényi, i. m. 2554 o.). Egyszerűen arról van szó, hogy az arisztokrácia elméletírói (Eötvös József is) a konkrét magyar társa-

képzeléseiben a súlypontos helyet kétségkívül a „középosztály” problematikája foglalja el. Ha a tradicionális életvilág transzformációjában a középosztály, a polgárosodás kibontakozásában az organikuság stratégiáját vallották, mint például gróf Széchenyi István, báró Kemény Zsigmond, báró Eötvös József, ez nem jelentett valamiféle sajátos, nemzetspecifikus harmadikutas elgondolást, hanem ellenkezőleg, az általuk ideálisnak tartott angol (és/vagy német) modellnek a magyar állapotokhoz való adaptálásával volt szó. Széchenyi, Kemény, Eötvös elméleti munkássága a modernizáció, polgárosodás összefüggéseiben – az osztrák, német, porosz tapasztalatokat is figyelembe véve – talán az első kísérlet Közép-Kelet-Európában a modernizációs komplexum mélyebb megértésére.

A demonstrációs effektus – angol, francia modell – kihívása korspecifikusan is alternatív helyzetet teremtett, mint ahogy a változás szolgálatába állított történelmi argumentáció is, s az ebből kinövő sajátos nemzeti ideológiák – pro vagy kontra – a régió társadalomról való gondolkodásában valamiféle irányban való elmozdulását jelzik. Nem szabad elfelejteni, hogy a kihívást és a rá adott válaszokat birodalmi, nem pedig független nemzeti politikai keretek között kellett végiggondolni. A strukturális realitások diktálták, illetve igazolták számukra, hogy a modernizációs elit szerepét a Besitzbürgertum és Bildungsbürgertum hiányában a nemességnek kell felvállalnia. A nemesség soraiból kikerülő és főleg nyugat-európai műveltségű személyek reform- és modernizációs törekvése az esetek túlnyomó többségében, ha nem is egészében magán-, de szűk csoportvállalkozás volt. Vagyis erősen személyhez, személyekhez kötődő törekvésnek minősült. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint 1848, amikor a mozgósított nép és az elit (személyek, csoportok) törekvései sok alapvető kérdésben nem voltak összhangban. Nem véletlen, hogy 1848 régiószerte nem csupán határhő, de sírkő is.

dalmi állapotok alapján, mivel a nemességen kívül más vezető elit nem létezett, a polgárosodás kibontakozását – mint máshol is Közép-Kelet-Európában – felülről kezdeményezett folyamatként fogták fel. Ez a térség más elméletíróinál sem jelentette a harmadik út alternatíváját, már csak azért sem, mert számukra a demonstrációs effektust a nyugati minta szolgáltatta. Abban, hogy a magyar polgárosodás csak részlegesen sikerült, a belső tradicionális kötöttségek mellett a birodalmi, tehát a nem-nemzeti politikai keret viszonyai is közrejátszottak. A sikertelenségért tehát nem kizárólag a centralisták okolhatók, hanem magának a társadalomnak a „természete” is. Meglátásunk szerint az a legfőbb probléma, hogy a modernizáció-polgárosodás együttesét különválasztják, és csak a polgárosodás szociológiai aspektusára helyezik a hangsúlyt, noha a kettő egymást feltételezi. Szelényivel ellentétben például A. Gerschenkron *A gazdasági elmaradottság – történelmi távlatból* (Budapest, 1984.) című igen jó tanulmányában pedig csak a modernizációra, vagyis az iparosításra összpontosít, a gazdasági aspektusokra, így a polgárosodás problematikája teljesen elsikkad.

Az elgondolások, a tervek, a kezdeményezések célja: lépésről lépésre haladva a tradicionális közösséget az évszázadok „téttlenségéből” kiemelni, jólétet teremteni számára, hogy azután a demokrácia, a politikai emancipáció pályájára léphessen; a társadalom modern polgári rétege létrejöttének bátorítása a nemesség és a nem magyar etnikumok egyes tehetősebb csoportjainak szellemi és anyagi felemelése révén, vagy a köznép egészének a nemesség színvonalára való segítése. Ez az elgondolás nagymértékben figyelembe vette a strukturális adottságok nyújtotta alternatívákat. Ugyanakkor vitathatatlanul utópisztikus elemeket is tartalmazott, de a problémafelvetésük s a különböző elképzeléseik a valóságból indultak ki. A régió egészében a 19. század 60-as éveit nem egyszerűen kronológiai határkőnek minősülnek, hanem az institutionális és instrumentális modernizáció feltételrendszere kiépítésének felgyorsulását is jelzik.

A centristák s a hozzájuk felzárkózó honorációr értelmiségiek, akiknek az egzisztenciális alapot a képzettség, a kvalifikáció útján nyert érdem nyújtotta, a hosszú 19. században nem annyira a „harmadik út”, mint az angol, német vagy francia modell követésének alternatíváján medítálnak. Ez érthető, hiszen a reformer arisztokraták modernizáció-polgárosodás képe, valamint a 19. század második felétől a képzett értelmiségiek valóságmeghatározása, nemkülönbén az ebből fakadó eszmények ütközése, heterogén képletekben konkretizálódtak, amelyek át voltak itatva a kor divatját is tükröző világ- és társadalomvíziókkal. Mindezt napirenden tartotta a társadalom konkrét valósága, vagyis az, hogy a transzformáció nyugati modell-követés torzult formában realizálódott. Amikor azonban a francia forradalommal szinte egy időben nagyobb csoportok, tehát nemcsak az arisztokraták, a nemesség, hanem a plebejus környezetből származó értelmiségiek is a nagy forradalom eszményeit korszakalkotó fordulatként tudatosítják, még csak az események politikai-ideológiai motivációi közérthetőek. E csoportok számára nem kevés altruista töltettel a régi rend összeomlása, amelytől a népeik felemelkedését, felzárkózási pályára állítását remélték, saját környezetük aktuális teendőire mutatott rá. S ezek az aktuális teendők elsődlegesen politikai és ideológiai szinten fogalmazódhattak meg. A politikai, ideológiai megoldás eszközeit és intézményi szerkezeti elemeit, a lehetséges megoldások módozatait a francia példa illesztette, és úgy tűnt, hogy az abszolutista birodalmak által promovált hatalmi környezetben a francia minta követése az egyetlen lehetséges megoldás. A probléma a maga összetettségében és bonyolultságában akkor került felszínre, amikor a tradicionális társadalmi struktúra szembekerült az importált nyugati (francia, esetenként angol) jogi, politikai, kulturális intézményekkel. A közép-kelet-európai régióban a felocsúdás a 19. század második felétől számítható, amikor a birodalmi és nemzeti keretek között egyaránt a tulajdonképpeni transzformáció meghozza első nem szándékolt eredményeit. Az ezt követő néhány évtized, a kétségtelen eredmények

ellenére is, nyilvánvalóvá teszi, hogy az átalakulóban lévő társadalom részlegesen vagy teljes egészében eltér a francia és/vagy az angol, német modelltől. Strukturálisan a modellkövetésben és főleg a mechanizmus működésében deviáns korrelációk jöttek létre, amelyek a modernizáció-polgárosodás elért eredményeinek létjogosultságát kérdésessé tették. Az ebből született konzervatív ellenhatás elsődlegesen ideologikus formában artikulálódott, amelynek elméleti „szakértői” a képzett értelmiségiek köréből kerültek ki. Az ún. centrista irányzatnak (és irányzatoknak) a modellkövetéstől a modellteremtés, a „harmadik út” irányába való elhajlása pedig a plebejus származású, lelki alkatában karakterisztikusan agrár (esetenként proletár) struktúrákat is hordozó első-második generációs értelmiségi csoportok köréből került ki, ezek jövőképét eltorzította ideologikus valóság-meghatározásuk. Ezek a csoportok a modernizáció-polgárosodás specifikusan közép-kelet-európai identitászavarainak hordozói.

A képlet azonban nem egyértelmű sem országonként, sem a társadalmon, sem a társadalmi csoportokon belül. A „harmadik út” víziója kétségtelenül a közép-kelet-európai régió sajátos társadalomelméleti teljesítménye s egyben „utópiája”. Ez az „utópia” a társadalmat átalakítani szándékozó elméletté a modernizáció-polgárosodásnak első részleges, az életvilágokban is kitapintható eredményeit követően és vele párhuzamosan erősödött fel, s vált országonként más-más hangsúllyal a tradicionalista, agrárius, népi stb., nem utolsósorban a szélsőjobb mozgalmainak eszmei referencia-háttérévé. Külső eszmei kordivatok is erősítették, sőt ezek esetenként több muníciót szolgáltatottak, mint a nemzeti agy hordozói. Anélkül, hogy részletekbe merülnénk, meg kell jegyeznünk, hogy a régió „újító” értelmisége jó részének alternatív szellemi szituációt teremtett a szocialista, szociáldemokrata mozgalom, a neotomista *Jacques Maritain* és *Henri Massis*, *Nietzsche*, *H. Keyserling* és *O. Spengler* eszméi, *Ch. Maurras* és *Leon Doudet* l'Action Française mozgalma, nem utolsósorban a cári Oroszország közgazdaságainak és statisztikusainak (köztük A. Csajanovnak) az agrártársadalomról szóló elmélete. Egy adott területen mindezek – politika, gazdaság, társadalom, esztétika, kultúrfilozófia, antropológia stb. –, vagy ezek együttese maguknak a harmadikutas elgondolásoknak is alternatívákat kínált a követett nyugati modellel szemben.

Dolgozatunk elsődleges célja, hogy a harmadikutas elméletek és modellek közül kiválassza azt, amely a modernizáció polgárosodás nem realizált alternatívája által felvetett kérdésre – „valahol utat tévesztettünk” vagy „milyen úton haladjunk” – nem a közismert ideologikus politikai motivációjú választ nyújtja, hanem a társadalom, a gazdaság strukturális elemzéséből leszűrött következtetéseket innovatívan hasznosítva a lehetséges megoldásokat kutatta. Vagyis vizsgálódásunk célja azoknak az elképzeléseknek a bemutatása, amelyek tudományos igényű válaszokra törekedtek, szemben a szépirodalmi, ideologikus, hisztoricista (K. popperi értelemben), etnografizáló irányzatokkal.

Kétségtelenül vannak érintkezési pontok, azonban a különbségek is lényegesek, még akkor is, ha ezen utópiák valamiféle közös gyökere is kimutatható. A paradoxont ez esetben az adja, hogy míg a felületes, többnyire publicisztikákban, szépirodalomban artikulálódó modellkeresők végül is a szélsőséges politikai formákban realizálják „másságukat”, addig az agrártársadalom modelljét megalapozó elméletek papíron maradtak. Egyrészt ez azzal is magyarázható, mint alább részletesen is kitérünk rá, hogy társadalommodelljüket többféle külső és autochton tradícióra alapozták, s így némileg idegenül hatottak, sőt egy másik modellkövetés vádjának gyanúja merült fel velük szemben. Nem véletlen, hogy aztán különösebb nehézség nélkül néhány belátásukat magukba integrálták a régióban az 1945 után meghonosodott rendszerek is. Annál is könnyebben, mert reformtörekvéseikben volt bizonyos hasonlóság – igaz, nem tartalmi, hanem formai hasonlóság –, s erre igen hamar rádöbrent az agrárvilág. Ezért is fontos már most utalnunk arra a témánkat érintő fogalmi problémára, mely szerint nem minden harmadikutas törekvés tartozik a populizmus, a fundamentalizmus fogalmába.² Más szóval: ezekkel a fogalmakkal nem ír-

² Ami a populizmust illeti, a Szelényi által alkalmazott besorolás, véleményünk szerint, túlzottan aktualizáló. A magyar népi írók és szociográfusok munkáiban – gondolunk itt Németh László 1943-ban elhangzott előadására a szárszói konferencián, Kovács Imre beszédére (*Ifjúsági parlament a Balaton partján*. Híd, 1943/1.), de ide sorolhatjuk a konzervatív Szekfű Gyula történész *Valahol utat tévesztettünk* (1943) című tanulmányát is, –, amelyekben a polgárosodás alternatívái körül folyik a vita, és amelyekben az értelmiség szerepe hangsúlyozódik ki, a „harmadik oldal” (Németh László) fogalma nem azonosítható a populizmus fogalmával. A parasztpolgárosodás gondolata sem erre utal. A népiek kétségkívül harmadikutasok voltak, sőt rájuk nézve találóbba a „harmadikutas demokrata” megjelölés (lásd: Gyurácz Ferenc: *A populizmus értelmezéseiről*. In Hítel, 1992/1., p.33.). Ha viszont a Margaret Canovan (*Two Strategies for the Study of Populism In: Offprint from Political Studies*. Volum. XXX Number. 4. December 1982. Oxford, pp. 544-550.) populizmus-tipológiájából kibontakozó tartalmakra is figyelünk, akkor nyilvánvaló a paletta sokszínűsége. Eszerint létezik egy agrárius populizmus: pl. 1. farmer-radikalizmus (a 19. század végi amerikai populizmus vagy az e század 30-as éveinek nyugat-kanadai farmermozgalmi), 2. intellektuális agrárszocializmus (az orosz naródnyikok), 3. parasztmozgalmak (a két világháború közötti kelet-európai parasztpártok), továbbá politikai populizmus: pl. 1. populista diktatúra (J. Peron, Huey Long), 2. populista demokrácia (referendum és participáció, Svájc), 3. reakciós populizmus (G. Wallace, Enoch Powell), 4. politikai populizmus (nem ideologikus, a népre hivatkozik: pl. de Gaulle, J. Carter). Vagyis nincs egységes nézet a populizmus fogalmát és jelentés-tartalmát illetően, ezzel szemben fennáll a fogalom használatának sokfélesége. Populizmusnak lehet nevezni bármit, ami a népet magasztalja, a kisember pátozását hangsúlyozza. Magyar viszonylatban, főleg a hétköznapi zsurnalisztika, a népieket is e fogalom körébe vonja, negatív értelemben, noha a populizmus terminust pozitív előjellel a népi mozgalom nyugati emigránsai használták irányzatuk megnevezésére (lásd: Gyurácz F., i.m. p.401).

ható le egy olyan agrár-, földműves-centrikus reformtörekvés és modellteremtés, amelynek kulturálisan népi motivációi nem valamiféle uniformizálást, lefelé való nivellálást, tradíciókba való belemerevedést jelentettek. Világ- és társadalomképükre jellemző volt a Nyugat képviselte modellnek nem teljes elutasítása, hanem szelektív átvétele, vagyis sajátos viszonyaikhoz való szerveztése. Szociológiailag a felzárkózás egy másfajta útjának lehetőségén reflektáltak. Ezek a törekvések nem azonosak az amerikai és nyugat-európai populista mozgalmakkal. Még kevésbé azzal az eljárással, amely a fogalom mai értelmezéseit a múltba vetíti vissza, és populista jelzővel illet minden olyan irányzatot, amely kívül esik a klasszikus liberalizmus-konzervativizmus és a marxizmus, vagy a divatos avantgárd irányzatokon, vagy nincs velük összhangban. Ezek mögött a felületes fogalmak mögött föllelhető a kérdés szociálpszichológiai vetülete is.

A nyugati típusú modernizációban-polgárosodásban érdekelt, a nyugati egyetemeken magas kultúrát tanult kelet-közép-európai értelmiség a harmadikutas elgondolásokban és modellekben a felzárkózást veszélyeztető, késeletető, a haladás újtjáról eltérítő szándékot látott, s – esetenként joggal is – tradicionalista visszahúzó erőket vélt mögöttük. Innen ered egyrészt az egyneműsítő, pejoratív alapállás mindennel szemben, ami harmadikutas. A fogalmat s egyáltalában a harmadikutas kelet-közép-európai törekvéseket – érthető okokból – nagymértékben diszkreditálta a bolsevizmus és a fasiszmus demagógiája és gyakorlata. A harmadik út elgondolásaiban és elméleteiben általában és nagy vonalakban vitathatatlanul közös a nép, a nemzet, a tradíció, az agrár-motívum, azonban ezek jelentéstartalmát illetően súlypontos eltolódások és különböző meghatározottságok érvényesülnek, melyek segítenek az egyneműsítő tendenciák, a jelenségek, jelentéstartalmak felületes, ideologikus motivációjú ítétealkotások árnyaltabbá tételében. Közép-Kelet-Európában – mint már említettük – voltak olyan harmadikutas elméletek és törekvések, amelyek nem, vagy csak részben vállalták fel a nemzeti, állami, vallási abszolútumokat. A társadalomról, a világról egy az agrárbázis alapján lehetséges felzárkózási alternatíván medítettak, azt is mondhatjuk, hogy volt időszak – a 19. század második felétől egészen 1945-ig –, amikor ez a probléma a régió társadalomelméleti gondolkodásának specifikusan közös vonását nyújtotta.³ Árnyaltabb megközelítésben az agrárius alapokon végrehajtott modernizá-

³ De volt folytatása is, és ebben kétségtelenül igaza van Szelényinek, mert pl. Erdei Ferenc és Bibó István munkáiban is vannak harmadikutas vonások, s az általuk felvázolt alternatíváknak és stratégiáknak volt folytatása a múlt század '70-es és '80-as éveiben, amikor a létező szocializmus feltételei között megindult egy polgárosodási folyamat. Ezt a folyamatot nevezi Szelényi „szocialista polgárosodásnak” (lásd: Szelényi Iván: *Harmadik út? Polgárosodás a vidéki Magyarországon*. Budapest, 1992.).

ciónak volt egy olyan változata, amely az ortodox marxizmussal vitakozva, a bersteini revizionizmust értelmezve, adaptálva dolgozott ki harmadikutas reformprogramot. Ennek az irányzatnak a képviselői a feltétlen modellkövetés helyett sajátos modellteremtésre törekedtek.

A nem középosztály funkcióit betöltő képzett értelmiségiek deklasszálódott csoportjairól van szó akkor, amikor a modernizációs alternatíváknak a Nyugattól eltérő mintái mögött húzódó szociológiai háttérrel vizsgáljuk. Az értelmiség heterogén származása, eszmei habitusának sokszínűsége, tradicionális kötöttségei, a kor szelleme – mind olyan tényezők, amelyek valamilyen formában és irányban alakították és/vagy torzították a valóság meghatározását. A periferikus léhelyzetet tápláló, az agrárvilág lehetségein, távlatain reflektáló szépírók a nép, a nemzet, a parasztság kulturális felemelésében küldetést vállalnak. Romantikus pátosz hatja át népért való aggódásukat. Érvelésük tele van tűzdelve illuzórikus múlt-látomásokkal, amelyek mintegy alá kívánják támasztani jelenük disszonanciáit és a kivezető utat.⁴

⁴ Abban a tényben, hogy a modern nacionalizmus olyan patriotizmus, amely kohézióra és kulturális hegemoniára törekszik, pozitív vonás is rejlik (lásd: E. Gellner: *Nations and Nationalism*. Ithaca and London, 1983. p. 138). Csakhogy van egy illuzórikus valóság-meghatározás is, amely a múltba menekül vagy abból táplálkozik. Pl. Lengyelország fogalma hagyományosan a kereszténységre épül: Lengyelország a kereszténység pajzsa; Lengyelország a Nyugat szerves része, vagy pedig a szarmatizmus országa – a lengyel-litván unió –, annak a multietnikai nemességnek az ideálja, amely magasabbrendűnek tartja a nemesi köztársaságot, mint a nyugati monarchiát (lásd: Andrzej Walicki: *Razvoj i modernizacija a poljeljenoj Polskoj*. In: Nase Teme, Zagreb, 1989. 33/10.). A Mickiewicz már a Nyugat alkonyáról beszélt, szerinte a zsidóknak, a szlávoknak és a franciáknak messianisztikus küldetésük van. Barbár frissességre, Napóleon-típusú karizmatikus szellemre van szükség, mivel a Nyugat elvesztette vitalitását, a nagy törvényhozók helyét felváltották a jogászok, a spirituális erőt a parlamenti viták helyettesítik, a bürokratizált egyház megszakította kapcsolatát az egyénekekkel (lásd: A. Walicki, i.m. pp. 2525-2526). A 19. század második felében az agrárkonzervatívok Lengyelországban is az organikus lengyel-keresztény cselekvést, a nemesség hagyományos értékeit, a Jelenski képviselte radikális antiszemizmust állították szembe a nyugat-európai szcientizmussal. Az első világháborút megelőzően a militáns intelligencia képviselői, a népi demokraták harmadikutas elgondolásaikban azt vallották, hogy a lengyel társadalmat alulról kell megreformálni a nemzeti célok megvalósítása végett (lásd: A. Walicki: *The Paris Lectures of Mickiewicz and Russian Slavophilism*. In: *The Slavonic and Erit European Review*. Vol. XLVI. Jan., 1968. p. 106).

Román viszonylatban a N. Iorga történész alapította Sámánatorul (Magvető) folyóirat és a körülötte kibontakozó mozgalom egyfajta múltba tekintő, moralizáló nacionalizmussal nemcsak a nemzeti kultúra megteremtésére vállalkozott, hanem szellemi előzményül szolgált az első világháborút követő szélsőjobb mozgalmaknak. A. Haşdeu, Iorga képviselte pszichológiai, ideológiai eszmecsere a politikai terrorizmus mellett kiváltott egy harmadikutas reakció is, amelynek képviselői a Gîndirea folyóirat köré csoportosultak. Fő korifeusuk, N. Crainic végül is szintén a szélsőjobboldal mozgalmában köt ki (lásd: N. Crainic: *Ortodoxie și etnocrație – Ortodoxia és etnokrácia*. Bucuresti, 1937.). Akárcsak

Ez sok szempontból érthető is. A modernizáció kihívása nemcsak a szükség-szerűség felismerése, hanem többnyire kényszerpályát is jelent. Nemcsak modern ipart, jogi és politikai intézményi kereteket, polgárságot kellett teremteni, hanem modern kultúrát is. A kihívás ez utóbbi esetben volt nyomasztó, hiszen a kultúra területe az, amibe az értelmiség, kvalifikációjánál fogva is, nagyobb illetékességet érzett és vallott, mint az élet materiális területein. Nem véletlen, hogy a régió első harmadikutas elgondolásai a szépirodalom, az esztétika területén születnek meg.⁵ A kultúraterepmés – a modernitás igényei szerint – párosult a nemzetféltéssel, a sajátos nemzeti értékeket hordozó agrárvilág értékrendjének felmagasztalásával, azzal az elképzeléssel, hogy a modernizáció egészének problémája elsődlegesen kulturális kérdés, a partikuláris modern nemzeti kultúra alkotásának kérdése. Ebben az a szinten már régióspecifikusnak nevezhető értelmiségi magatartás fejeződik ki, amely valós vagy illuzórikus szerepeket alkot önmaga számára, és túldimenzionálja saját egyéni vagy társadalmi lehetőségeit. Permanens reflexió tárgyává teszi az etnikai specifikumot, mindenféle transzformációt úgy fog fel, mint ami veszélybe sodorja ezt a sajátosságos, tápláló ősforrást, a nép szellemiségét, a modern nemzeti kultúra alapját. Azt is mondhatjuk, hogy a kultúra területe az a választóvonal, amely a különböző harmadikutas elgondolások képviselőit a követendő út tekintetében megosztja.

Ennek a kérdéskomplexumnak van egy olyan premisszája, amely német talajból ültetődött át, és pedig a kultúra és civilizáció szembeállítás, ami régiószerte – jelentéstartalmainak változatossága ellenére – közös vonásokat hordoz. S régióknak kultúracentrikussága a modernitás kihívásának egyik igen jelentős aspektusa és ismertetőjegye.⁶ A közép-kelet-európai modernizációs elit különböző ideológiai-politikai meghatározottságú csoportjai kezdettől fogva felismerték, hogy a modernizáció-polgárosodás kulturális probléma. A nyugat-európai minták is ebben erősítették meg.

Nae Ionescu, a bukaresti egyetem filozófianára is, aki olyan hatással volt az ifjú nemzedék tagjaira – *M. Eliade, Emil Cioran, C. Noica stb.* –, hogy követték mesterük szélsőjobb nézeteit, sőt elméleti munkásságukkal maguk is erősítették a mozgalmat (lásd: Pászka Imre: *Az abszolútum hétköznapjai*. Világosság, 1992/5. pp. 352-357). Volt egy másik törekvés is, amely Lucian Blaga kultúrfilozófiájában fogalmazódott meg (*Trilogia culturalii – A kultum trilógiája*. București, 1969.), amely az autochtonitást ki akarta egyenlíteni az eurocentrizmussal, vagyis azt hirdette, hogy koegzisztencia van a kis és nagy kultúrák között. A román szélsőjobb, amelyhez valamilyen formában a két világháború között az értelmiség jelentős csoportjai csatlakoztak, széles tömegbázisa volt (lásd: Armin Heinen: *Die Legion „Erzengel Michael” in Rumänien*. Soziale Bewegung und politische Organization. München, Oldenbourg, 1986.).

⁵ Lásd: 1., 2. számú jegyzet.

⁶ A kultúra és a civilizáció szembeállítását a legélesebb formában Aurel C. Popovici: *Naționalism și democrație. O critică a civilizației moderne* (Nacionalizmus és demokrácia. A modern civilizáció bírálata.) București, 1910. című munkája példázza.

A probléma: az elitkultúra vagy a népi kultúra képezze-e azt a kulturális alapot, amelyen végrehajtható a sikeres felzárkózás? A hangsúly azonban, éppen a modernizáció-polgárosodás komplexumából adódó torzulások miatt, a népi kultúrára tevődött át. Erre éppen a nyugati magas kultúra genézise szolgált mintákkal. Tehát nem valami autochton innovációról van szó ebben az esetben sem, hanem arról, hogy a nyugati minták vélt kozmopolitizmusával szembeállították az eredetiséget kifejező népi, nemzeti motivációkat. Noha az úgynevezett európaiság is a maga rendje-módja szerint egy korábbi időszakban népi forrásokból építette fel modern kultúráját. Mellesleg a felvilágosodás eszménye, a Bildung (= képzés) eredeti értelmében a nép felemelésének programja volt.

A valóságmeghatározásoknak azonban létezik egy olyan differenciaspecificuma, mely kommunikáció- és kultúrantropológiai összefüggésekkel bír: egyrészt az információáramlás lehengerlő egyirányúsága, legalábbis az első fázisban nem szelektív „fogyasztása”, másrészt az életvilágok feletti egyéni és csoportos meditációk elszigeteltségéből, profeszszionálisan nem diverzifikált voltából adódó utópisztikus világlátás.

A nemesi kúria, a paraszti háztartás vagy a faluközösség viszonylagos önmagában valósága a hézagosan áramló, többnyire torz információkat saját tradicionális szűrőin át értelmezi és továbbítja. Egyensúlyát veszített világképét jelzi, hogy a változóban lévő társadalmi valóságra hol eufórikusan reagál, hol pedig regresszíven. A kultúrát formáló, alkotó nyugati egyetemeken iskolázott egyéneket és csoportokat egy pszichológiai elem is motiválta: az eredetiségre való törekvés. A nyugati őstörténet, etnográfia, etnológia eredményei is erősítették őket abban a meggyőződésükben, hogy a tiszta, ősi szellemi források előnyeivel rendelkeznek. Ebből származnak a kultúra és civilizáció körüli, az ezek szembeállításából fakadó, a sajátos és egyetemes körüli vég nélküli viták, amelyek rányomják bélyegüket az esztétikáról, a szépirodalom szerepéről, a társadalomról, az államról alkotott felfogásokra. A nemzeti specifikum hangsúlyozásában esetenként a meg nem értett nyugati elitkultúra, ugyanakkor az uniformizáló nyugati tömegkultúra elleni reakción túl ott húzódik a szabadság egyfajta értelmezése is, amely az újonnan felszabadult vagy a nemzeti függetlenséget zászlajára tűző modernizációs elit sajátos, az általánostól eltérő másságát, identitását is kifejezésre juttatja. A materiális szférában azonban, éppen a kapitalizmus uniformizáló tendenciája és kényszere folytán, ennek a másságnak, eredetiségnek, a sajátos konstrukciónak egyetlen megnyilvánulási területe a kultúra szférája maradt, ahol ki lehetett fejezni, túl lehetett dimenzionálni a prekapitalista örökséget. Azt az ősi aranykort, melyben a nép, a nemzet a maga kerekdedségében, hősi szabadságküzdelmeiben nem hasonult meg önmagával, élte a maga „természet adta” mindenben arányos, a maga mértékletes életét, nem ismerte a modern világ disszonanciáit, a hallatlan egyenlőt-

lenségeket, a közösségről leszakadt, városi életre kényszerített egyén kilátástalanságát.⁷

A társadalmat alkotó csoportok, az egyének autonómiájának igényei, a szabadság körei összerosódnak a nemzet szabadságának igényével. Az esetek többségében a kivívott politikai függetlenség és a szabadság az össznemzeti érdekek és az ezeket megtestesítő állam függvényévé válik. A szabadság köreit kisajátítják és partikuláris érdekeknek rendelik alá, s a modernizációs elit, amely a demokrácia instrumentális és institutionális eszközeivel rendelkezik, az állammal azonosítja önmagát. Az oligarchikus, helyenként arisztokratikus hatalmi struktúrákat kiépítő elit – noha a parlamentáris demokrácia technikáit elsajátítja és hatalmát is azzal legitimálja – a nemzeti nagyság hiányérzetét túlméretezett össznemzeti célok kitűzésével pótolja. Az egykori – ókori, középkori – nemzeti nagyság feltámasztásának zászlóvivői többnyire az értelmiség azon csoportjából kerülnek ki, akik a modernizáció-polgárosodás szociológiai kísérőjelenségeivel szemben az autochtonizmus talaján állnak. Ideologikus világlátásuk múltba tekintő, ez a múlt elképzelt, kitalált, történelmi tényekkel nem igazolható, azonban a hasonló irányzaton belül sem hordoz konstruktív alternatívát.

A vázoltak csupán jelezik, hogy Közép-Kelet-Európában a modernizáció-polgárosodás folyamatának torzulásait egész sor negatív jelenség kísérte. A múlt iránti nosztalgiáitól áthatott, valamint az autochtonitást, a nemzeti specifikumot, az ortodoxiát, az autenticitást, a miszticizmust, a karizmatikus vezért, a frissességet előtérbe helyező ideológiák még eszmei síkon sem tartalmaztak konstruktív alternatív választ a nyugati modell kihívására. Alapállásuk a tagadás. Viszont éppen ideologikus valóságmeghatározásuk demagógiája, ennek artikulálódása a szépirodalom, a történettudomány, a tömegtájékoztató csatornáin, közvélemény-formáló erőt alkotott. Később integrálható előzményévé vált a bolsevizmus és a fasizmus demagógiájának. Így érthető, hogy a nemzeti kultúrák egy szegmensét, tehát nem az egészét, megjelenítő totális világkép miatt tudott domináns helyzetbe kerülni és szinte zökkenőmentesen alkalmazkodni a 20. század szélsőségeinek két fő vonulatához.⁸

A modernizáció-polgárosodás folyamatának közép-kelet-európai devianciája, a „harmadik út” keresése egy másik irányzatot is létrehozott, amely nem

⁷ N. Iorga szerint az alkotmányosságnak és a parlamentarizmusnak voltak román hagyományai, amelyek az 1300-as évekig nyúlnak vissza. Ezen a tradíción kellett volna felépíteni a nemzeti szolidaritáson alapuló államot. Majd megállapítja: „Amikor annyi viszontagság után megalapítottuk ezt a szerencsétlen Romániát, érthetően nem azért tettük, hogy részvénytársasággá váljon” (lásd: N. Iorga: *Congresul petroliștilor – Az olajbányászok kongresszusa*. In: Neamul românesc, 1907. 31. sz., p. 482).

⁸ A kérdést nagyobb összefüggésekben vizsgáltuk idézett tanulmányunkban (lásd: *Világosság*, Budapest, 1992/5., 352-375.0.).

a vázolt negatívumok mellett sorakoztatta fel érvrendszerét, hanem nagyfokú szociális érzékenység alkotta premisszáját. Ide tartoznak a már említett népi-ek. Ez az irányzat azonban nem azonos a populista, fundamentalista eszméiséggel. Jobb fogalom híján inkább agráriusoknak nevezhetjük azt az irányzatot, amely a nyugati modell kihívására sajátos közép-kelet-európai modell teremtésén medítált. A harmadikutas, agrárius irányzatok a régió országaiban csupán árnyalatnyi különbségekben tértek el egymástól. Valamennyinek közös vonása, hogy a marxizmus, különösen a *Kautsky* és a *Berstein* képviselte irányzat hatott rájuk ösztönzően.⁹ A kiindulópont – a régió agrárstruktúrájának szociológiai látetele mellett – tehát az az elméleti rendszer, amely az agrárius elméletalkotókat erősítette abban az elképzelésükben, hogy a modernizáció-polgárosodás nyugati modellje mellett létezik egy másik alternatíva is. Az agráriusok lényegében – a marxizmus társadalmat leíró-elemző kategóriáira támaszkodva – a marxizmus részleges revízióját hajtották végre, pontosabban annak szociológiai felismeréseit adaptálták a régió országainak strukturális állapotainak megértéséhez. Mindezt behelyettesítéssel oldották meg. Az agráriusoknál a struktúramódosító alternatíva hordozója nem a proletariátus, hanem a parasztság, mivel a régió társadalmában a parasztság az egyetlen pozitív termelő osztály. Az agrártársadalmakban a gyengén fejlett nagyipar miatt a proletariátus nem alkothat, már csak számbeli súlyánál fogva sem, társadalomformáló realitást. Azonban az agrárius elméletek premisszáiból nem az következett, hogy a parasztot proletárrá kell tenni, noha a valóságban talán még rosszabb is volt a helyzete, hanem a parasztból polgárt, jómódú gazdát kívántak formálni egy egész sor gazdasági, politikai, kulturális intézkedés útján. Ezt a feladatot mint az államra háruló stratégiát fogalmazták meg.¹⁰ A paraszt polgár körüli elméleti erőfeszítések különösen az orosz bolsevikok győzelmét követően erősödtek fel. Ha kezdetben szimpátiával fi-

⁹ Román vonatkozásban e tekintetben lásd a *Social Change in Romania 1860–1940* (Kenneth Jowitt, University of California, 1978.) című kötet fejlődéselméleti tanulmányait, valamint a Zágrábban megjelent *Nase Teme 1989.*, 33/10, számában Keith Hitchins: *Rumunjski taranizam: „treći put”* pp. 2465–2483. Virgil Nemoianu: *Rumunjski razvojni modeli 1940-ih godina* pp.2567–2581. című tanulmányokat. A modernizáció kérdésének gazdasági vetületeit gazdag statisztikai anyaggal John R. Lampe és Marvin R. Jackson illusztrálja: *Balkan Economic History, 1550–1950. From Imperial Borderlands to Developing Nations.* Indiana University Press. Bloomington, 1982., pp.159–328.

¹⁰ Lásd: magyar vonatkozásban Erdei Ferenc, Bibó István, Veress Péter stb. munkásságáról Borbándi Gyula: *A magyar népi mozgalom. A harmadik reformnemzedék* (Püski, New York, 1983., 153–241.0.) című kötetét, lengyel vonatkozásban: S. Brozowski, Abramowski, Roman Dmowski stb. munkásságáról A. Walicki (i.m. In *Nase Teme*, Zagreb, 1989. 30/10., pp.2543–2548. tanulmányát román vonatkozásban C. Stere, Virgil N. Madgearu marxista, szociáldemokrata inspirációit (részletesebben: 30–35. jegyzet).

gyelték is a bolsevik parasztpolitikát, később azonban teljességgel kiábrándultak a szövetkezetesítés bolsevik gyakorlatából. Az oroszországi események alakulása miatt 1917-et már nem tekintik a megkésett közép-kelet-európai agrárforradalmak kezdetének. A folyamat kiindulópontjának a 20-as években a közép- és dél-kelet-európai országokban hozott agrárreformokat tekintik, amelyek megteremtették a parasztság politikai tényezővé válásának gazdasági-előfeltételeit. A marxista irodalomban a 19. század második felétől az agrárkérdés és annak közép-kelet-európai értelmezése adott esetben utópiának tűnt. Ezek az illuzórikus, a paraszt-polgár kategória mellett érvelő elméletek azonban az első világháborút követően aktuálisnak tűntek. Ezt a benyomást külső példák is erősítették: paradox módon a régió agrárius elméletirői számára mindvégig mégis Dánia a követésre, az utánpótlásra érdemes *modell*. Bizonyos strukturális hasonlóságok – birtokos parasztság, paraszti polgárosodás, szövetkezeti mozgalom – hangoztatása ellenére az agráriusokat egy bizonyos kettősség is jellemzi. A termelésnek és az elosztásnak a mindennapi életre kiható szféráját tekintve antikapitalisták és antibolsevisták voltak, viszont egy autentikus demokrácia létrehozását illetően ragaszkodtak a nyugati polgári demokrácia politikai intézményes vívmányaihoz.

Az agráriusok kérdésfelvetése és válaszaik, mondhatni, formációelméleti vitává terebélyesedtek. A polémia azonban nemcsak a marxistákkal folyt, hanem a neomerkantilizmust valló nemzeti liberálisokkal, a konzervatívokkal és a parasztkérdést csupán kulturális kérdésként felfogó irodalmárokkal is. Kétségtelen, hogy az agráriusok az agrárkérdésben az ortodox marxizmusnak a Kautsky képviselte koncentrációs elméletével szembehelyezkedő revizionistákhoz – E. Berstein, E. Danid, Georg von Vollmar – közelebb álltak. De az is tény, hogy nem voltak agrárszocialisták abban az értelemben, ahogyan a magyar Achim L. András.¹¹ Akárcsak a marxizmus revizionistái, az agráriusok is vallották, hogy míg az industrializmus mechanikus, addig a mezőgazdaság organikus folyamat, a kisbirtok pedig intenzívebb művelési lehetőségeivel sokkal idősebb termelési keret, mint a nagybirtok. A harmadikutas agráriusok s marxizmussal és a szociáldemokráciával való szembenállását mi sem bizonyítja meggyőzőbben, mint a román Constantin Stere Népiség és szociáldemokrácia című tanulmánya. A szociálforradalmárból és narodnyikból neokantiánussá átvedlett Stere, szemben például a magyar és a lengyel harmadikutasokkal, elméletileg alapozza meg az agrártársadalom strukturális adottságain alapuló modernizáció lehetséges alternatíváját.

Stere marxizmus-bírálatát egy héber axiómából indul ki: „Nem az ember van a szombatért, hanem a szombat van az emberért.”¹² Stere Kautsky-

¹¹ Borbándi Gyula: i.m.p. 75.

¹² Constantin Stere: *Socialdemocratism sau poporanism?* (Szociáldemokrácia vagy népiség?). VI rész. In. *Viața Românească*, Iași, 1907/ 8. p. 69.

val polemizálva megállapítja: a mezőgazdasági termelés nem követi az ipar fejlődésének törvényeit, természetes és szükségszerű módon nem vezet a birtok koncentrációjához és a termelés centralizációjához, sem a parasztság proletarizálódásához.¹³ Az agráriusok baloldal-bírálatából ered, hogy Közép-Kelet- és Dél-Európában a szociáldemokrácia a liberálisok hibájába esik. De míg a liberálisok modellkövetése egy létező, működő nyugat-európai modell imitációja és szinkronizációja, addig a marxizmus modellje – legalábbis Stere jelenidejében – a jövő „szükségszerűsége” (?), vagyis az utópia birodalmában mozog. Tény viszont, hogy a marxizmusnak az ipari társadalom bázisára épülő transzformációs modellje Közép-Kelet-Európában megmozgatta azok fantáziáját, akik a nyugat-európai liberális modernizációs minták átvételét követő torzulások miatt új alternatívák után kutattak. Így érthető, hogy bár a marxizmus kordivatra is utaló térhódítását a régióban a kortársak ironikusan „egzotikus palántának” nevezték, a vele való diszkusszió napirenden tartja az agrártársadalmak sajátos problémáit. A kérdés másik vetülete a társadalom struktúrájával és a társadalom evolúciójával kapcsolatos marxi problematika ideologikus tartalmából fakad, amely Közép-Kelet-Európában az utópikus valóság-meghatározásokra érzékeny értelmiséget fogékonyra teszi. Ez esetben azonban a mindennapi élet szférája, benne a parasztság meghatározó társadalomfenntartó szerepe előrevetítette e réteg társadalomformáló képességének lehetőségét is. Ebben a marxizmus – bizonyos értelemben – az agrárius elméletíróknak útmutatásul szolgált, pontosabban behelyettesítésekre nyújtott módszert. C. Sterenél és a nyomdokain haladóknál, mint például a szintén román V. Madgearunál, ez világosan kitűnik. C. Stere szerint azok a fejlődési problémák, amelyek a modern ipari társadalmat jellemzik, szükséges anyagi feltétel hiánya miatt elképzelhetetlenek az agrártársadalmak esetében. Az agrárországokban a szociáldemokrácia programja tehát képtelenség, az „abszurditás netovábbja.”¹⁴ Mivel az agrárországokban a dolgozó rétegek elsöprő többségét a parasztság képezi, ez az egyetlen társadalmi réteg, amely egy politikai párt bázisát adhatná, ha annak programjába felvennék a politikai hatalom megszerzésének célkitűzését. Ilyen körülmények között az agrárországokban a parasztság szerepe nem volna passzivitásra kárhóztatva, mint az ipari országokban.¹⁵ Tehát a parasztság problémája az agrártársadalmakban osztársadalmi kérdés, amelyet egyetlen demokratikus erő sem kerülhet meg, és ezekben az országokban az agrárkérdés egyben a paraszti életviszonyok transzformációjának kérdése is. Más szóval: a társadalom modernizációja az agrárviszonyok és a parasztság életviszonyainak átalakításával áll korrelációban.

¹³ I. m. In *Viața Românească*. Iași, 1907/9., p.187.

¹⁴ I. m.. p.23

¹⁵ I. m. p.23.

Minthogy a kortársak előtt is, instrumentálisan, az iparosítás jelentette a modernizáció alfáját és ómegáját, nyilvánvaló volt, hogy az indusztrializmus kérdéskomplexumával a harmadikutas agráriusoknak is szembe kellett nézniük. Már csak azért is, mert a felzárkózás feltétlen híveinek számítottak, igaz, kiindulópontjuk más előjelű volt. C. Stere is felteszi a kérdést: „a nyugat-európai típusú iparosítás elkerülhetetlen-e, vagy egyáltalában lehetséges-e Romániában?”¹⁶ A válasz marxista ihletésű. Eleve abból indul ki, hogy az eredeti felhalmozással és a felvevő piaccal, amelyek előfeltételeit képezték a nyugati típusú iparosításnak, az agrártársadalmak nem rendelkeznek. Tehát ez nem járható út. Gondolatmenete mintegy előlegezi Wallerstein centrum-periféria elméletét. „Hogyha a nagyipar – mint fentebb bizonyítottuk – nem fejlődhet külső piacok nélkül, ez arra a tényre utal, hogy vannak ipari államok, és vannak agrárállamok, vagyis az egyik létezésének elengedhetetlen és szükségszerű feltétele a másiknak a létezése is. Más szóval a nagyipar maga emel gátakat az elmaradott országok ipari fejlődésének, és lehetővé teszi a földgömb megosztását nagyipari országokra és olyan országok sorára, ahol csak a mezőgazdaság virágozhat, s itt a legtöbb, ami egy egészséges gazdaságpolitikával elérhető, a különféle kisipar (amely nemcsak mennyiségileg, hanem minőségileg is különbözik a nagyipartól).”¹⁷ Mindebből a protoindusztriális beállítódásból következik Stere számára, hogy például Románia fejlődése fatális módon más jellegű, mint a Nyugaté. Ebben nemcsak Kautsky erősíti meg, aki szerint az agrárfejlődés más normák szerint megy végbe, mint az ipari, hanem Marx is, aki szerint primitív termelési feltételek között lévő országok nem az iparosítás útján juthatnak el a magasabb rendű társadalmi formákig.¹⁸ Csakhogy Stere ebből a marxi formációelméleti szubstitúcióból nem a kommunizmus alternatívájára következtet, hanem egy olyan agrártársadaloméra, amely különbözik mind a liberális polgári, mind a marxista gazdasági modellektől. A gazdasági modell két típusát Stere mintegy leválasztja a társadalmi struktúráról. Olyan alakzatként kezeli, mintha azok nem volnának korrelációban a modernizációs folyamat többi elemével. Mindez azért történik, hogy evidensebbé tegye az agrár-paraszti gazdaság- és társadalommodell meghatározott modernizációjának és evolúciójának irányát.

Gazdasági vonalon tehát a felzárkózás útja a sajátos paraszti jelleg mindenkori megőrzése s a nemzetgazdaság egészének paraszti alapokra helyezése által.¹⁹ Vagyis egy életerős paraszti réteget kell létrehozni, amely tulajdonosa a megművelt földnek. Ugyanakkor egy szövetkezeti társulási

¹⁶ I. m. p.17.

¹⁷ I. m. p.30.

¹⁸ I. m. p.36.

¹⁹ I. m. p.50.

rendszer megszervezésével lehetővé kell tenni a birtokos parasztnak, hogy élvezhessék a technikai vívmányok előnyeit. Itt nyilvánvaló a 19/20. századfordulói két nyugat-európai, a francia és a dán modellnek valamiféle ötvözéséből kialakítható agrártársadalom víziójával van dolgunk. Végül is Stere a havasalföldi és moldvai realitások szempontjából megfelelőbbnek tartotta az erdélyi Szelistye községet és annak szervezetét, melyet formadónak és követésre méltónak tárt kortársai elé. Persze a példa problematikus, mivel – a földrajzi közelség és az etnikai azonosság ellenére Szelistye az Osztrák–Magyar Monarchia jobb feltételei között teljesen más strukturális hagyományokon fejlődhetett, mint a balkáni agrárvilág. Sok kortársával ellentétben Stere széles látókörű, mégis naivnak tekinthető az a törekvése, hogy egy olyan kompromisszumot hozzon létre a liberalizmus és a szociáldemokrácia eszmeiségéből, amely lehetővé tenné egy rurális demokrácián felépített birtokos-paraszi társadalom létrehozását. Ez főleg az iparosítás mikéntjére nyújtott válaszából derül ki.

Az iparosítás romániai alternatíváját a parasztagazdasági struktúra messzemenő figyelembevételével három különböző aspektusból közelíti meg. Az első a paraszi munkaerő szezonális lekötésének felszámolását vizsgálja. Stere szerint egy olyan iparszervezési típust kell találni, amely a nyári hónapokban nem vonja el a paraszi munkaerőt a mezőkről, ugyanakkor a téli hónapokban ipari termelő foglalkozást biztosít számára.²⁰ Egy ilyen iparszerkezet és foglalkozási struktúra nemcsak hogy ellentéte a nyugatinak, hanem a régió színvonala alatt is van. Stere felfogása protoindusztriálist, vagyis a paraszi háziipar földművelést kiegészítő, autarkiaira berendezkedő, tradicionális kötöttségű. Az tradicionális, modern gyáripár előtti elképzelés érhető itt tetten. Ezzel a nyugati indusztrializmus negatív mellékhatásait kívánja semlegesíteni. Logikailag ebből a premisszából az következik, hogy a társadalom egészének foglalkozási struktúráját nemcsak agrárcentrikusan fogja fel, hanem magát az agrárkérdést is csupán mint parasztkérdést exponálja.

Paradox módon, miközben evolucionista utat vázol fel, az egész társadalmi struktúra statikussága, a tradicionális formák megőrzése, visszaállítása kap hangsúlyt. Így a politikai-társadalmi alakzatot kifejező rurális demokrácia terve végül is egy valamiféle faluközösségi formához való visszatérést jelent. Mert a zárt, autark faluközösség legalábbis elméletileg immunis a munkaerő szabad mozgásával, egészében pedig a piaci mechanizmussal szemben. Stere oroszországi narodnyik múltja bukkan itt elő: az antikapitalizmus. A korszak sok más tudósértelmiségéhez hasonlóan Stere sem lelkesedett a nyugati modell gazdasági, szociális mellékhatásainak negatívumaiért. Az ipar mint háziipar, az iparosság mint az alapvető

²⁰ I. m. p.60.

foglalkozást, a földművelést kiegészítő tevékenység képletével a paraszti munkaerő városi proletárrá válását kívánta megelőzni. Ugyanis a „nemzeti nagyipar” létrehozására tett grandomán törekvések szerint eleve nem számoltak azzal, hogy a nem szezonális foglalkozást biztosító nyugati iparral nem tudják felvenni a versenyt. Olyan iparra van tehát szükség, amelynek magját a paraszti háziipar képezi, és amely nincs kitéve a nemzetközi piaci konjunktúrának. A protekcionizmus itt indokolt volna, mivel a parasztgazdaságból természetszerűleg előbb-utóbb kifejlődő ipar az agráripár alapjait vehetné meg, mely egyrészt a földművelést szükséges eszközökkel látná el, másrészt a mezőgazdasági termékek feldolgozását biztosítaná. „Úgy, mint Dániában”, mely a nemzetközi piacon sikerrel vette fel a versenyt a francia agrártermékekkel.²¹ Mindennek az előfeltétele – romániai viszonylatban is – a szövetkezetesítés, amely a legkisebb parasztgazdaságba is közvetíteni tudja a technikai haladás vívmányait.²² A vidéki szövetkezeteket állami támogatással kell létrehozni, vagyis a nyersanyagok, üzemanyagok, gépi eszközök beszerzését és a mezőgazdasági termékek értékesítését megoldani. A szövetkezetesítés jogi kereteinek megalkotása, a jogi garanciák lehetővé tennék, hogy ezen az alapon szervezzék meg az egész nemzetgazdaságot. A szövetkezetesítés aztán hosszú távon a régi paraszti háziipar újjászületését is maga után vonná, főleg a háziipari ágazatokban (például szövés, fazekasság, bőrmegmunkálás).²³ Nyilvánvaló – állapítja meg Stere –, hogy az ilyen irányú iparfejlődés az ideális parasztgazdaságról, a társadalmi és gazdasági haladásról alkotott felfogást fejezi ki, vagyis ugyanannak a gazdasági fejlődésnek egy másik oldalát.²⁴

Az ipar kérdésének másik aspektusát a városi munkásság szempontjából vizsgálja, noha az – mint megjegyzi – „teljesen jelentéktelen a parasztsághoz képest.”²⁵ A román városi munkásságot túlnyomó többségében a kézművesek és nem a nyugati értelemben vett „proletárok” alkotják. Proletárrá válásukat megelőzendő a romániai gazdasági fejlődés feltételei között racionális védőrendszert kell számukra kidolgozni. Ez a városi szövetkezeti rendszer, amely analóg a vidéki agrárszövetkezetekkel.²⁶ A városi kézműiparnak szövetkezeti keretekbe való szervezése így nem kerül ellentmondásba a paraszti gazdaság fejlődésével, ellenkezőleg, harmonikusan kiegészíti azt. Ugyanis a város természetes székhelye mindazon iparágazatoknak, amelyek a parasztgazdaság számára nem hozzáférhetőek. Stere a nyugati kapitalista nagyipar konkurenciáját kivédeni képtelen ro-

²¹ I. m. p.60.

²² I. m. p.61.

²³ I. m. uo.

²⁴ I. m. uo.

²⁵ I. m. uo.

²⁶ I. m. uo.

mán nemzeti nagyipar helyett egy kisüzemi hálózatra tesz javaslatot, amely korlátozott munkaerő-igényű, csupán a földművelésre nem alkalmas zónák munkaerejét szívná fel, illetve a nemzeti piac keretei adta lehetőségeket aknázná ki. Ugyanakkor ezáltal a városokon kialakulhatna egy értékes társadalmi réteg, a nemzeti kispolgárság, amely nem mesterséges, nem az állami költségvetés terhére van, hanem képes saját lábán megállni.²⁷ Súlyánál fogva azonban ez a fajta kisüzem nem fog domináns gazdasági tényezővé válni, csupán a mezőgazdaság járulékos iparának szerepét tölti be.

A harmadik szempont, melyet Stere megvizsgál, a nagyiparban rejlő lehetőség. Elismeri, hogy vannak termelési ágazatok, amelyek a dolgok természetéből fakadóan a nagyipari formát igénylik.²⁸ A kőolajipart hozza fel példának, amelyet magánkézbe adtak, és az eredmény katasztrofális.²⁹ Stere ebből arra következtet, hogy a nyugati mintájú nagyipart, abban a néhány ágazatban, ahol mód van rá, a román hagyományokhoz híven monopolizálnia kell az államnak. Más szóval az állami szektorba kell utalni. Államosítani kell a nagyipart, mert ez régen is gyakorlat volt, de úgy, hogy gazdaságos legyen, és ne a paraszttól elvont állami költségvetésből kelljen fenntartani.

Stere társadalom- és gazdaságfejlesztési modelljének fentebb vázolt hármastagoltságú, egymást kiegészítő szerkezete – a vidéki és városi felvásárló és értékesítő szövetkezetek hálózata, amely összefogja a magán-földtulajdonos parasztságot és a kézműipari műhely tulajdonosait, valamint az államosított nagyipar – az autonóm társadalmi körök szolidáris működésének előfeltétele, ez teszi lehetővé egy rurális demokrácia kiteljesedését, egy autentikus parlamentáris jogállam létrehozását. A szociológiai és történelmi előfeltevéseken alapuló érvelésben a hangsúly mindvégig a parasztságon van. Stere behelyettesítésében a parasztságnak politikailag is ugyanaz a hivatása az agrártársadalmakban, mint a proletariátusnak az ipari társadalmakban. A társadalom transzformációja és progressziója azonban nem a marxista radikalizmus szellemében válik valóra, hanem az organikuság és a fokozatosság elvének érvényesítésével. A cél nem a paraszt proletárrá változtatása, hanem városi kispolgári szintre emelése, vagyis Stere egy kispolgári társadalmat képzel el, amelyben a dinamikus erőt potenciálisan a parasztság képezi. A szövetkezetesítésben sem csupán gazdaság-szervezői funkciókat lát, hanem összetettebb, a politikai, kulturális és szociális problémák megoldásának módját is. A Stere képviselte harmadikutas elméleti alapvetés hatással volt a román nemzeti liberálisok reformtörekvéseire és gyakorlatára.

²⁷ I. m. p.62.

²⁸ uo.

²⁹ I. m. p.63.

Régiószerte, szinte minden országban, a múlt század 20-as és 30-as éveiben újult erővel támad fel a követendő út kérdése. Érthető, hiszen a régió országainak többségében radikális földreformokat hajtanak végre, így az agráriusok először jutottak abba a helyzetbe, hogy az általuk sürgetett, a paraszt teljes felszabadítását célzó programok megvalósultak.³⁰ Az első világháborút megelőzően a régió országainak agrárviszonyaiban kettősség uralkodott: miközben érvényesült a föld magántulajdonának rendszere, érvényben volt, vagy újra életbe léptették a paraszti munkaerő feudális kötöttségeit. Ezt újjobbágságnak nevezték – a román C. D. Gherea terminológiájával.³¹ A háborút követően ezt a rendszert a nagybirtokkal együtt több országban is felszámolták. Így a túlsúlyos agrárstruktúra továbbélése folytán is megeremtdöttek a társadalom parasztközpontú átalakítása alternatívájának előfeltételei. A polgári szabadságok és a demokratikus jogi keretek helytel-közzel lehetővé tették, hogy politikai parasztmozgalmak és pártok alakuljanak, illetve a már létezők súlya megnövekedjék. A harmadikutasok most mindezeket a lehetőségeket szem előtt tartva esetenként parasztállam létrehozását célzó stratégiákat tűztek maguk elé. Ennek a stratégiának egyik legjelentősebb elméleti képviselője V. Madgearu, román gazdaságszociológus.

A fél évszázadot is meghaladó felzárkózási törekvések román viszonylatban sem tudták felszámolni az „alap nélküli forma”, a konzervatívok által megfogalmazott metafora jelezte állapotokat. A legkülönbözőbb ideológikus valóságmeghatározások, sőt a tudományos szakdiszciplínák is érveket szolgáltattak a nyugati modell érvénytelensége, alkalmazhatatlansága tekintetében. Például a román paraszt a pszichológiája folytán sem alkalmas a nyugati életvitelre és életformára³²; az irodalomban az avantgárd esztétikai irányzatok is a rurális világ magasabb rendű spiritualizmusát magasztalták.³³ A szociológiában, a szociográfiában a falukutatás –

³⁰ Vlad Georgescu: *Istoria românilor. De la orgini până în zilele noastre*. (A románok története. A kezdetektől napjainkig). III. kiadás. Humanitas, București, 1992., pp. 203-223. és Virgil N. Madgearu: *Evoluția economiei românești* (A román gazdaság fejlődése). București, 1940., p. 5-23

³¹ C. Dobrogeanu Gherea: *Opere complete vol. 4. Neoiobăgia* (Összes művei Újjobbágság) București, vol. IV. 1977., C. D. Gherea az első a régióban, aki korrelációt lát a fejlettség és elmaradottság között. Marxista alapállásból, de végül is konzervatív ok-okozati összefüggésben elemzi Románia agrárviszonyait. Ez a módszertani buk-fenc segítette abban, hogy az újjobbágság a föld magántulajdonából és a munka feudális kötöttségéből eredő kettős természetét leírja.

³² C. Rădulescu-Motru: *Psihologia poporului român* (A román nép pszichológiája). București, 1937. c. rövid tanulmánya.

³³ A gândirizmus (a gondolkodás) irányzata, amely a Gândirea folyóirat köré csoportosult értelmiségiek köre. Lásd e tekintetben D. Micu: *Gândirea și „gândirism”* (București, 1975.) című terjedelmes monográfiáját, újabban pedig Emil Pinteau: *Gândirea* (Dacia, Cluj, 1992.) című antológiájának bevezető részét (p. 5-10).

a modern interdiszciplináris módszerek alkalmazása ellenére³⁴ – nem csupán tényfeltárást szolgált, hanem tudatosította és erősítette a társadalomban az agrárszférától való meghatározottságokat. V. Madgearu a Stere által kitaposott ösvényen indul el, a marxizmus, főleg a német szociáldemokrácia teoretikusával vitázva, tehát baloldali inspirációkkal hoz újabb érveket a harmadikutas elmélet megalapozásához. Román talajon a harmadikutas elméletnek egy neoliberais, neomerkantilista fogantatású elméleti kihívásra is választ kellett adnia.³⁵

A kérdésnek, minden harmadikutassága ellenére, fejlődésméleti vetülete is van. Nem szabad erről megfeledkeznünk, amikor a paraszttársadalom, a paraszttállam modelljét vizsgáljuk. Premisszája: a jobbágyfelszabadítást követően a mezőgazdaság átalakulásának összehasonlító vizsgálata azt mutatja, hogy a Marx által az „Anglia tipikus példája” szerint felállított törvény a világ más részében sehol sem volt alkalmazható.³⁶ Az európai kontinens nyugati felében a francia forradalmat követően kisebb-nagyobb időbeli eltolódásokkal valósult meg a parasztság feudális kötöttségei alóli felszabadítása, aminek eredményeképpen Nyugat-Európában az ipari forradalom mellett a mezőgazdasági forradalom is lejárásdott. Kelet-Európában viszont az első világháborúig a mezőgazdaságban kettős rendszer volt érvényben: a földmagántulajdon rendszere és a munka feudális kötöttsége. Ennek a kettősségnek vetettek véget az első világháborút követő földreformok, amelyek Kelet-Európában forradalmi jellegűek voltak, vagyis a megkésett agrárforradalom csak most teljesedett ki. Madgearu szerint a térség agrárforradalmi az oroszországi eseményekkel vannak összefüggésben, melynek hatására a földbirtokviszonyok demokratizálása teljesebb következményekkel járt, mint Nyugat-Európában, a francia forradalmat követően.³⁷ Úgy látja, hogy az orosz forradalom egyetlen eredménye „a mezőgazdaság parasztosítása volt.”³⁸ A földreformok kettős célt követtek. Egyrészt a meglévő paraszti földbirtokokat oly módon

³⁴ D. Gusti szociológiai iskolája, a monografikus faluszociológia, valamint a diákságnak a kutatásokba való bevonása számos fiatal értelmiségi számára egy életre szóló alkötelezettséget jelentett a rurális világ, a román falu iránt (lásd: D. Gusti: *Sociologia mititans. București, 1973.*).

³⁵ Egyrészt kihívást jelentett Madgearu számára Șt. Zeletinnek a *Burghesia română. Originea și rolul ei istoric* (A román polgárság. Eredete és történelmi szerepe). București, 1925. című neomerkantilista, neoliberális marxista metodikát használó, a román polgárságot apologizáló műve, másrészt E. Lovinescunak az *Istoria civilizației române moderne* (A modern román civilizáció története) I-III. București, 1924-1926. című szociológiai munkája, amely a szinkronizáció és imitáció elve alapján a követendő utat szükségszerűségként a nyugati modellben jelöli meg.

³⁶ Virgil N. Madgearu: *Agrarianism, capitalism, imperialism*. București, 1936., p.37.

³⁷ I. m. p.38.

³⁸ uo.

konzolidálták, hogy területét addig a minimumig növelték, amíg a parasztcsalád számára lehetővé válik a racionális gazdaság létrehozása, másrészt belső gyarmatosítással újabb parasztgazdaságokat hoztak létre. Ez utóbbira Romániában a csatolt területek és a nagybirtok kisajátításával nyílt lehetőség. Kétségtelen, hogy a bolsevik forradalom esetenként nyomósabb érv volt a földreformok kikényszerítésében, mint a pártok és az uralmon lévők altruizmusa. Annyi bizonyos, hogy a félf feudális, ázsiai jellegű kötöttségek felszámolásával strukturális mutáció történt, új agrárstruktúra jött létre, amelynek bázisát jelentős mértékben a családi munkára épülő parasztgazdaság képezte. Nyilvánvaló, hogy a földreform magával vonta a földtulajdonjog reformját is. Azonban – legalábbis az agrárius íróknál – a földtulajdon abszolút és kizárólagos joga tekintetében voltak fenntartások, észrevették ugyanis, hogy a nyugati modell alkalmazása a birtokviszonyokban a szolgaság és kizsákmányolás újabb eszköze lehet. Ezért a magántulajdont garantáló reformot a liberális individualista joggyakorlattal ellentétben, úgy akarták végrehajtani, hogy kifejezésre jussanak benne a földtulajdonnak társadalmi funkciói.³⁹ A német szociáldemokrata agrárteoretikusok nyomán bekerült az agrárius harmadikutas gondolkodók reformtervezeteibe az a megkötés, hogy a magántulajdon már nem egy olyan intézmény, amelyből csak előnyök származnak, hanem ezek az előnyök a társadalom iránti kötelezettségekkel is járnak.⁴⁰ Romániában például – ha nem valósult is meg ideális formájában ez az elgondolás – a földreform hasonló tendenciákból fakadt. Vagyis a földtulajdont a művelés, a családi munkaerő feltételezte. Létrejött, ha nagy vonalakban is, a családhoz kötött földtulajdonlás. Ezzel mintegy realizálódni látszott a harmadikutasok strukturális modelljében foglalt ideál alapvető követelménye: létrejött és túlsúlyba került a paraszti kis- és középbirtok.

Madgearu paraszttársadalom-modellje tehát, a megváltozott körülmények között, már nem annyira a gazdasági antikapitalizmusra koncentrált, mint Stere, hanem annak meghatározására, hogy mi a szerepe a parasztságnak a kapitalista korszakban. Abból indul ki, hogy az agrárszféra fejlődésének tanulmányozása nem mutat semmi olyan tendenciát, amely a földbirtok természetes úton történő koncentrálódására és a munkaeszköztől való elválasztására utalna. Ahelyett, hogy a kapitalista termelési módnak megfelelően a földbirtokforma egésze vidéki birtokká alakulna, egy fordított folyamat játszódik le: a földtulajdon átalakulása, és pedig a szolgaság és a kizsákmányolás eszközéből munkaeszközzé válása.⁴¹ Mindez ellentétes Marxnak, Kautskynak és a többi neomarxistának a tár-

³⁹ I. m. p.40.

⁴⁰ lásd: *Nouvelles Legislations agraires en Europe Centrale In: Revue Internationale du travail*. Vol. VI. No.3.1922., p.127.

⁴¹ V Madgearu, i.m. 46.0.

sadalmi osztályokról vallott trilógiájával, és főleg azzal a tézissel, hogy a kapitalista korszakban a parasztság átmeneti osztály. Már csak azért sem igaz ez, mert a parasztság társadalmi funkciói a társadalmi munkafolyamatban nem szűnnek meg, éppen ellenkezőleg, megerősödnek. Mindenütt az tapasztalható – állapítja meg Madgearu –, hogy számbelileg is nő a független parasztbirtokosok száma, akik „nem kizsákmányoltak, de nem is kizsákmányolók”⁴² A parasztságon belül is rétegezethez figyelhető meg, amit Madgearu három kategóriában rögzít: kis-, közép- és zsiros paraszt. A köztük fennálló különbségeket – szerinte – a birtokolt földterület nagysága, valamint a termelési folyamatban elfoglalt helyük jelzi. E három paraszti réteg egységét az érdekezékenység szolidaritása biztosítja. A föld nélküli mezőgazdasági munkást is ebbe a kategóriába sorolja, mivel életkörülményei, lehetőségei, reményei azonosak a birtokos parasztokéval. Láthatóan Madgearu a marxista osztályelmélet kritériumai alapján építi fel a parasztság osztálymeghatározását. Ebből következik, hogy a parasztek – éppúgy, mint a proletárok – osztályöntudattal és a politikai cselekvés képességével is rendelkeznek.⁴³ Problémát az osztályharc jelenté számára, pontosabban a parasztságnak az osztályharcban való szerepe, amellyel a marxizmus nem számolt.⁴⁴ Ezt igen leleményesen oldja fel. Szerinte a parasztságban antikapitalista diszpozíciók éltek mindaddig, amíg a kereskedelmi tőke, az uzsora, az árverés és a tőzsde, valamint a jobbágyrendszer az egész parasztságot a 19. században könyörtelenül elnyomta. A szövetkezeti hitelrendszer kiépülése azonban elűzte a faluból az uzsorást, a felvásárló és értékesítő szövetkezetek térhódításával csökkentek a parasztság kizsákmányolásának lehetőségei. Ugyanakkor a politikai demokrácia, a polgári szabadságjogok érvényesülése lehetővé tette az osztálytörekvések megnyilvánulását. Ez politikai pártok létrejöttében konkretizálódik. Tehát a parasztság olyan helyzetben van, hogy céljait a parlamentáris demokrácia keretei között, politikai pártja révén érvényesíteni tudja, vagyis a marxista osztályelmélet rá objektíve sem vonatkozik.⁴⁵

Madgearu másik problémája, hogy Kelet-Európában, ahol a birtokos parasztság – amely a társadalom domináns rétegeként gazdaságilag meghatározó tényező – mennyire tud alkalmazkodni a teljesítménycentrikus

⁴² I. m. p. 47

⁴³ I. m. p. 48.

⁴⁴ I. m. p. 53.

⁴⁵ Madgearu kidolgozza a rurális demokráciára épülő participatív parasztállam modelljének programját, melyet a román Nemzeti Parasztpárt is magáévá tesz. (Lásd: V. N. Madgearu: *Țărănismul*. Bucuresti). Ehhez csatlakozik C. Rădulescu-Motru: *Țărănismul un sufler și o politică* (A parasztmozgalom egy lelkeség és egy politika.) București.1932. című, különösen a parasztság pszichológiai karakterének pozitívumait hangsúlyozó tanulmánya.

piachoz. Elemzését a cári Oroszország közigazdaszainak és statisztikusainak, főleg Alekszandr Csajanovnak az eredményeire és elméleteire alapozza. Csajanov az 1920-as évek elején Berlinben megjelent művében a családi munkaerőre támaszkodó parasztgazdaságot összehasonlítja a kapitalista mezőgazdasági üzemmel.⁴⁶ Olyan megállapításokat tesz, amelyek nem illeszkednek a klasszikus gazdaságtan kereteibe. A parasztgazdaság belső szervezetét elemmez megállapítja, hogy alapvetően különbözik a kapitalista üzemtől, amely bérmunkásokat alkalmaz, profitot realizál és sajátos gazdasági pszichológiát alakít ki. A parasztcsalád sajátos munkaapparátust alkot, s ez kihat gazdasági tevékenységére: nem vesz igénybe bérmunkát, nem profitorientált, hanem saját szükségleteinek fedezésére törekszik. Azonban nem a parasztcsalád mérete, hanem az általa végzett gazdasági tevékenység kiterjedtsége határozza meg magának a családnak a nagyságát. E kettős, egymásba fonódó differenciáltság – a gazdasági és a demográfiai – kétségtelenül reális tényező a parasztgazdaság működési mechanizmusában. Nyilvánvaló, hogy a valamiféle természetes egyensúly megtartását gátló korlátok mindig is jelen vannak. A teljesítményre orientáltságnak határt szabnak a szükségletek. De mint egyetlen emberi és csoportszükséglet, a parasztcsalád szükségletei sem korlátozhatók csak belső forrásokra. Vannak kívülről eredő javak, melyek szintén szükségleteket elégítenek ki. Ezért a parasztcsaládnak valamiféle többletet kell realizálnia, hogy ezt a szükségletet kielégítse, nem is beszélve a földesúrnak és az államnak járó adókról, melyek szintén többlettermelésre serkentenek. Igaz, ez a többlet nem profit, viszont az agráriusok szerint a parasztcsalád gazdaságában a profit más, mint a kapitalista vállalkozásban, mivel az áruforgalom is más irányt követ. A parasztgazdaságban a profit más célokat szolgál, és más formában jelenik meg, mint a kapitalista üzemben.⁴⁷ Ebből következik, hogy a kapitalizmusnak egészen sajátos szerep jut a parasztgazdaságban. Itt a profit egyetlen forrása a munka terméke.

Madgearu következő problémája: nemzetgazdasági kategória-e a parasztgazdaság. Szerinte igen, mert a parasztgazdaságokat egy olyan komplex reciprocitáson alapuló viszonyrendszer kapcsolja egymáshoz, amely egy specifikus társadalomszövetet képez, így a parasztgazdaságok egésze valamelyest nemzetgazdasági egységet alkot.⁴⁸ Mivel a parasztgazdaság nem zárkozhat el a piaci árúviszonyoktól, jól érzékeli a nemzetgazdasági kultúrák haladását a világban, termékeinek révén pedig kitapintja a világ-gazdaság pulzusát.⁴⁹ Ennek ellenére megállapítható, hogy a kapitalizmus

⁴⁶ Alexander Tschaianow: *Die Lehre der bauerlinchen Wirtschaft. Versuch einer Theorie der Familienwirtschaft in Landbau*. Berlin, 1923. p. 34-63.

⁴⁷ V N, Madgearu: *Capitalism...* p.60.

⁴⁸ I. m. p.70.

⁴⁹ I. m. p.71.

mint vilárendszer a termelés kapitalista szervezetével nem hatol be a parasztgazdaságok nagy többségébe, hanem kereskedelmi apparátusával fosztja meg őket a profittól, és rendeli alá termelésüket a kapitalista piac parancsainak. Más szóval: az érték többletet kereskedelmi nyereség formájában vonja el. A parasztgazdaság a világgazdasági rendszerrel is csak a kereskedelem révén áll kapcsolatban. Anélkül, hogy tovább részleteznénk Madgearu fejtegetéseit, amelyek jórészt Kozinszkij, Tselinzev, Pernusin, Makarov eredményeit hasznosítják a földjáradék, az árviszonyok, a tőkekamat, a munkaintenzitás tekintetében⁵⁰, annyit leszögezhetünk, hogy mindezek arra szolgálnak számára, hogy igazolja annak a korábbi megállapításának a létjogosultságát, mely szerint a parasztcsaládok gazdaságának totalitása nemzetgazdasági kategória.

Témánk szempontjából lényeges, hogy Madgearu magáévá teszi és rendszerezi a többiek eredményeit, nagyobb tudományos apparátussal érvel, mint bármely korábbi és kortárs harmadikutas, és pedig annak bizonyítása érdekében, hogy Közép-Kelet-Európa agrártársadalmainak struktúrájában nem alkalmazható a nyugati ipari társadalmak modellje. A gazdaság, a társadalom, a politika, a kultúra más milyensége, a Nyugattól való eltérő volta sem a klasszikus liberalizmus, sem a marxizmus elméletével nem írható le. Ebből következően ezek társadalommodellje sem lehet követésre alkalmas. A Nyugattal szembeni differencia specifikumát e társadalmak agrárstruktúrája nyújtja, amely a megkésett agrárforradalmakat követően és ezek eredményeképpen meghaladta a tradicionális agrárstruktúrát, új viszonyokat teremtett a mindennapi élet szférájában. Tehát a régió haladás-, fejlődésmodelljének ezekből a realitásokból kell kiindulnia. Noha e rendszer nem izolált, hanem maga is egy gazdasági vilárendszer része, a vilárendszer kihívásától megszabott felzárkózásra nyújtott válasza nem lehet más, mint a parasztosított mezőgazdaság nemzeti össztermelésének fokozása. Ez azonban hitel, szövetkezet és iskola nélkül elképzelhetetlen. Hiányuk esetén még nemzeti ipar sem létezhet. Madgearu harmadikutas elmélete, amelyet gazdasági elmélettel is megalapozott, nyíltan követett politikai célokat is: a parasztállam létrehozásának fontosságát hirdette.

A harmadikutas alternatíva tehát nemcsak a kapitalizmusba, hanem a polgári demokrácia intézményeibe is beágyazódott, de úgy, hogy az elsőhegedős szerepét a parasztság töltsé be. Az ún. megkésett agrárforradalmat követően bizonyos értelemben, főleg politikai és ideológiai okokból, román viszonylatban is stagnálás áll be, az átmenetiség, ha viszonylagosan is, de permanenssé válik, ami a törékeny kelet-európai modernizációknak a humán szférában elért vívmányait is megkérdőjelezi. Maga Madgearu

⁵⁰ I. m., p. 72-75

is a Vaszgárda áldozata lesz. Ilyen körülmények közepette a harmadikutas agrárius alternatíva, noha a román parasztpárt 1928-ban hatalomra kerül, nem realizálódik, a parasztállam víziója utópia maradt. Tény viszont, hogy a harmadikutasok elméleti munkássága szélesebb síkon is tudatosította a modernizáció-polgárosodás befejezetlenségét, egyfajta alternatív stratégiát is felmutatott, melyet a későbbiekben esetenként, igaz, módosított formában, felhasználtak a társadalmi gyakorlatban. Noha kortárs és korábbi mintákra, elméletekre alapozták érvrendszerüket, szociológiai konkrétumból indultak ki, esetenként sikerült is jobb belátásra bírniuk a nem-szelektív modellkövetőket, valamint felkelteni a múltban tévelygő nacionalisták lelkesedését is. Madgearu agrártársadalom-modellje nem kapitalista, de nem is bolsevik, sokféle eszmei hatást egyesít magában, tengelyében azonban – akárcsak Sterenél – a szövetkezet áll. A szövetkezeti rendszer felügyelete alá vonja a kereskedelem és a hitel összes szálait, kapcsolatot teremt az áruk és a tőkék világpiacával, megmenti a falu családi gazdaságait a pauperizálódástól, megszervezi a termelést racionális alapokon, és maximálisan biztosítja a nemzeti termelőerők fejlődését. De mindez nem jelenti a kapitalista vállalkozási formák kizárását a társadalmi-gazdasági élet más területeiről, hanem csupán korlátozni kívánta tevékenységi köröket a paraszti érdekvizonyoknak megfelelően.⁵¹ Tehát a racionális-tudományos vizsgálatokból kikerekedő harmadikutas-modell megalkotóinak elméleteit joggal sorolhatjuk a fejlődés – a modernizációs elméletek közé is. Mert képviselik végül is a felzárkózás, a fejlődés stratégiáinak egy alternatív változata kidolgozására vállalkoztak. Hogy nem járt el felettük az idő, azt Közép-Kelet-Európa-szerte a remodernizációk napirendre tűzése igazolja, s az a tény, hogy ilyen vagy olyan formában a zszurnalisztikában, a szakirodalomban ma is fellelhetjük őket. De a nagy kérdés továbbra is fennáll: milyen úton haladjunk?

⁵¹ I. m. p. 138.

A FORDÍTOTT FOLYAMATOK ALTERNATÍVÁI

„Arnold Bennett megingathatatlanul hitt a franciák azon megkülönböztető sajátosságában, hogy kávéját és zsemjét reggeliznek.”

(A Writer's Notebook. New York, 1949. 153)

TÖRTÉNELMI KERET (VÁZLAT)

Kelet-Európa és ezen belül is a délkelet-európai balkáni alrégió modernizációs, a nyugat-európai minták átvételének és meghonosításának folyamatában meghatározó az 1831–1938 közötti mintegy száz esztendő. Azt is mondhatni, hogy az 1989-es fordulat számára, amely a térségben is a remodernizációt tűzte napirendre, az 1831–1938 közötti korszak képezi azt a tradíciót, amelynek referenciaértéke van. A „nagy tradíció”, akár így is nevezhetnénk, minden ellentmondásossága, torzulásai stb. ellenére a korábbi orientális jellegű balkáni alrégió népeinek közösségeiben az életvilágok egészére kiható strukturális mutáció időszaka, amely több egymásba fonódó szakaszban zajlott le. A centrum – félperiféria – periféria hármas egymásba kapcsolódását, egymást feltételező voltát, és az első kettő (centrum-félperiféria) „szívóhatását” is figyelembe véve a Nagy Tradíció periodizálásában, a külső nagyhatalmi geopolitikai motivációk elsorvasztásával az endogén fejlődés sem érthető meg.

A Nagy Tradíciót képező két szakasz a román esetben: az újjászületés korszaka (1831–1918), és a Nagyrománia korszaka (1919–1940). Alsó és felső időhatárai a nyugat- és közép-európai centrum és a kelet-európai (orosz) periféria geopolitikai érdekkonfliktusának katonai-politikai eseményeihez kapcsolódnak. A balkáni alrégió népeinek a Török Birodalomból való kiszabadulási törekvései, felszabadító mozgalmai; és egészében a kelet-európai periféria centrumához (Oroszországhoz) való felzárkózásuk nem egyértelmű. Különösen nem a román esetben, ahol a Nagy Tradíció első szakaszában, a modernizáció „beindításában” – külső és belső feltételrendszerének megteremtésében – noha orosz közreműködéssel és támogatással történik, mint ahogy e szakaszban megvalósuló két al-dunai (román) fejedelemség egyesülése is, és majd függetlenségének kivívása a harcmezőkön. Mégis a szóban forgó szakasz második felében egyre inkább az a törekvés tapasztalható, amely ki akar törni a kelet-európai periféria (orosz) politikai függőségéből, és az első fázisban a közép-európai félperifériához csatlakozik, majd a nyugat-európai centrum szövetségi rendszeréhez, ami ugyanakkor az első szakasz betetőzését is jelenti.

A Nagy Tradíció második szakaszában, tágabb politikai keretek között, nagyobb gazdasági lehetőségekkel a nyugat-európai centrum (fran-

cia) geopolitikai érdekszférájában folytatódik a modernizációs folyamat. Amely egyben jelzi a kelet-európai perifériától (Oroszországtól) való politikai eltávolodást, hogy aztán a szakasz végére ismét irányváltás történjék, a külső kényszerhelyzetből fakadóan és attól meghatározottan a közép-európai centrum (Németország) játékszabályai szerint. A centrum – félperiféria – periféria központjainak politikai-gazdasági érdekkonfliktusai teremtették meg a balkáni népek számára a modernizáció beindításának külső feltételeit. Azok az endogén belső mutációk, amelyek a külső ösztönzésre esetenként kihívásra választ próbáltak nyújtani a társadalom, a politikai-intézményi és gazdasági struktúrák archaikus formáinak transzformációjára, a nagyhatalmi geopolitikai érdekek ingamozgása ellenére nyugat-európai mintákat követtek. Kétségtelen, nem volt könnyű összhangot teremteni a követendő nyugati társadalmi-gazdasági modellt, a nagyhatalmi geopolitikai érdek, s az archaikus agrárvilág átalakítását gátló belső erők között. Azonban éppen ezen tényezők érdekazonosságának többé-kevésbé szerencsés találkozása indította el a modernizáció folyamatát, amely a Balkánon a görögység és a szerbek szabadságmozgalmával kezdődött, és ha késéssel is, a románok, bolgárok függetlenségének kivívásával tetőződött.

A nyugati minta értelmében történő modernizáció kényszerűségét, már csak a birodalom megmentése érdekében is a múlt század első felében magában Törökországban is felismerték, így az al-dunai fejedelemségek ún. bonzsuristáinak törekvései nem elszigeteltek, hanem része azoknak a balkáni birodalombeli törekvéseknek, amelyekben a felzárkózást mindenekelőtt nemzeti szabadságként értelmezték. A folyamat egészének vizsgálatára itt nem vállalkozhatunk. Célunk csak az, hogy bemutassuk a román szociológiai gondolkodásban megfogalmazott fejlődési stratégiákat és a modernizációt övező szellemi légkör néhány aspektusát.

AZ ÚJJÁSZÜLETÉS KORSZAKA (1831–1918)

A döntő mozzanatot az 1828–1829-es orosz–török háborút követő drinápolyi béke képezi, amely fellazítja az al-dunai fejedelemségek függőségét a Török Birodalommal szemben, és azokat szinte egészében a kelet-európai periféria központja, Oroszország hatalmi érdekszférájába utalja át. A drinápolyi béke értelmében az al-dunai fejedelemségek (Moldva és Havasföld) orosz protektorátus alá kerülnek, amelyet az 1831-ben Iaşiban (Moldva) és 1832-ben Bukarestben (Havasföld) életbe léptetett Szervezeti Szabályzat szentesített, amely Oroszország civilizatorikus szerepét hivatott demonstrálni. Tény, hogy ez a furcsa és eklektikus „alkotmány”, amely 1850-ig volt érvényben, a fejedelemségek társadalmi struktúráját és kormányzási formáját átalakító intézkedéseket tartalmazott. Az institutionális szférát érintő reformok a korábbi orientális gyakorlattal szemben kétségtelenül újak voltak és a modernizációt szolgálták. A kor szellemé-

ben fogantak, és nem az orosz institutionális modell leképzei voltak. Így pl. alkotmányos fejedelmi rendszert vezettek be, amelyben a fejedelem autoritását széles körű törvényhozói és ellenőrzési joggal felruházott bojári országgyűlés ellensúlyozta, a hatalmi illetékességi körök különválasztásával új elvet honosítottak meg a politikai életben, uniformizálták és korszerűsítették a közigazgatást, a bel- és külkereskedelem szabaddá tételével ösztönzőleg hatottak a mezőgazdaságra, az adórendszerben a fejadó bevezetésével felszámolták a korábban uralkodó káoszt, rögzítették az évi robotnapok számát stb.¹ Ezek az intézkedések, amelyeket a cári birodalom védnöksége alatt álló külterületeken (lásd Finnország, Lengyelország esetét is) bevezettek, bármennyire is tökéletlenek voltak, mégis az európai értelemben vett modernizáció alapköveit rakták le.

Az intézményi reformok bevetésével, a kortárs Grigore Pleșoianu szavaival szólva lehetségessé válik, hogy a románok „tetteikkel is európaiakká válnak, nem csupán a nevük által.”² A hogyan tovább dilemmájának megfogalmazása ez, annak a strukturális realitásnak a kifejezése, amely a társadalom és a gazdaság szférájában a Szervezeti Szabályzat életbeléptetését követően semmi különösebb módosulást nem hozott a korábbi 18. századi állapotokkal szemben. A fejedelemségek egyesüléséig (1859) ténylegesen alapvető, a társadalom egészét átfogó strukturális mutációról nem beszélhetünk. A Szervezeti Szabályzat életbeléptését követő demográfiai robbanás, különösen a havasalföldi Duna-síkságon, mely egyrészt a Duna menti török raják felszámolása teremtette biztonságosabb étellel, másrészt a Nyugat-Európába irányuló gabonakereskedelemmel függött össze, mégsem eredményezett látványos életvilág-módosulásokat.³ A 19. században a társadalom nagyjából két pólusú, a domináns réteget a bojárság és a parasztság képezi. A bojári réteg már a fanarióta korszakban átesik egy nemesellenes reformon. Constantin Mavrocordat fanarióta fejedelem a bojár státust hivatalhoz köti, ezzel azon túlmenően, hogy a bojárság fejedelmi függőségre kerül, a bojári ranglétra megnyílik a nem nemes származású, sőt földbirtok nélküli személyek számára is. A Szervezeti Szabályzat, orosz modellt követve, ismét módosítja a bojárság státusát, szinte egészében hát-

¹ Georgescu, Vlad: *Istoria românilor. De la origini până în zilele noastre*. Humanitas. București. 1992. 116-117. (Lásd: Stanciu, Ion: *The Genesis of Evolution of Romanian American Relations*. East European Quarterly. 12/1985. 380-384.)

² Georgescu, Vlad: i. m. 233.

³ Az 1859-es népszámlálás adatai szerint az Egyesült Fejedelemségek lakossága 3 864 848 volt, 1899-ben 5 956 690 lakost regisztráltak, 1912-ben pedig 7 234 920 lakost. Ebből 93,1% ortodox, 3% izraelita, 2,6% katolikus és protestáns, 0,7% muzulmán vallású volt. A lakosság 18,4%-a lakott városban 1912-ben és 81,6%-a falun. (Lásd: Georgescu, Vlad: uo. valamint Jelavici, Barbara: *Formation of the Romanian Empire: 1821 to 1878*. Cambridge University Press, 2/1984. 51-52.)

térbe szorítja a származást, és nem hivatalhoz köti a bojári rangot, hanem egyszerűen a fejedelem által adományozott titulussá válik, amelyet érdemekért, de pénzért is meg lehetett szerezni.⁴ Kialakul egy új bojári réteg, amely azonban különösebb kiváltságokkal és pozíciókkal nem rendelkezett. A tulajdonképpeni vezető elitet az ősi nagybojári családok és a fanarióta fejedelmek leszármazottai alkották. Noha a bojárság társadalmi presztízsét rombolta a terjedő nyugati divatnak (komercIALIZÁCIÓNAK) betudható, az orientális értékrendjét körülvevő irónia, a gyakori hatalomváltásokban játszott megalkuvó szerepe stb., mégis soraikból kerülnek ki a modernizáció szószólói, és amikor 1858-ban eltörlik a bojári rangokat, semmi ellenállást sem fejtenek ki.

A politikai elit ilyen nagyvonalú, a modernizáció irányába ható magatartásának mélyebb okai is voltak. Megváltozott a bojári réteg gazdasági funkciója. A fanarióta korszakban a török kereskedelmi monopólium feltételei között a bojári birtokot lehetetlen volt rentábilissá tenni, nem véletlen, hogy a bojárság fő jövedelmi forrását nem a föld, hanem a hivatal képezte. Ez részben magyarázza a rangkórságot és a földművelés elhanyagolását. A drinápolyi békét (1829) követően megszűnt a török kereskedelmi monopólium, szabaddá vált a kereskedelem, ami lehetővé tette és szívóhatás kikényszerítette a nyugat-európai világgazdasági rendszerbe való integrálódást. A nyugat-európai (angol) ipari forradalom nyomán végbement átstrukturálódások (gyár-
ipar, bérből élő munkástömegek, urbánus agglomerációk), az új élelmiszerfelvevő piacok keresése a kelet-európai periferián a hagyományos agrárviszonyok átrendeződését váltotta ki. Ezzel kezdetét veszi régiószerte a 19. század egészét kitöltő agrárkérdés. A fejedelemségekben ennek következtében megnőtt a földbirtok értéke, amelynek régi elosztási rendje, a bojári birtok egy részének felparcellázása a parasztok között már nem felelt meg az igényeknek, amit még a földbirtok jogi labilitása is bonyolított.

A balkáni alrégió, s ezen belül is a román állapotok ebben az időben strukturálisan nem illeszkednek a nyugat-európai, sőt a közép-európai feudalizmus fogalmába sem. A földbirtokviszonyokat nem övezték jogi garanciák. A föld birtoklóját – függetlenül társadalmi státusától – a fejedelem bármikor megfoszthatta birtokától, de más javaitól is. A fejedelmi hatalom túldimenzionáltsága a török hódoltság előtti időkből származik, ázsiai jellegét az oszmán uralom csak erősítette, merevítette.⁵ A román bojárság földbirtoklása feltételhez kötött birtoklás volt, tehát nem volt a nyugat- vagy közép-európai értelemben vett tulajdon. A bojárnak – a szokásjoghhoz híven –

⁴ Havasföldön 1832-ben 766 bojár volt, 1858-ban 3013, akik 9 bojári rang között oszlottak meg. Moldvában 19 bojári rangon 2375 bojár osztozott. (Lásd: Lecca, O. G.: *Familiile boierești române*. București, 1899. 37-38.)

⁵ Pászka, Imre: *Struktúrák és közösségek*. Kriterion. Bukarest, 1984. 72-96.

földbirtokát meg kellett osztani a paraszttal, a parcellázás megegyezéssel alapon történt. Mindaddig, amíg a bojár hivatalviselés útján realizálta jövedelme nagy részét, ami miatt a föld gazdaságilag nem képezett értéket, ez a rendszer „simán” működött. A bojár-paraszt viszonyt a reciprocitáson alapuló patriarchális kapcsolatrendszerek szabályozták, a falu valóságos elnyomója nem a bojár volt, hanem a kincstár hivatalnokai. Ennek a patriarchális „idillnek” vetett véget az, amikor a föld potenciálisan a külföldi kereskedelem közvetítésével bekapcsolódott az áruforgalomba, és profitot hozott. Ekkor a bojárság arra törekedett, hogy földbirtokának azt a részét, amelyet korábban a szokásjog alapján ki kellett parcellázni a paraszttal között, allodiális típusú birtokká alakítsa át. Eközben a parasztság is tulajdonosa akart lenni az általa művelt parcellának. A Szervezeti Szabályzat nem változtatott a régi birtokrendszeren, azonban a parcellákért cserébe a paraszttal évi robotkötelezettségeinek számát megnövelte. Ugyanis tőke, technikai felszerelés, gazdasági hozzáértés hiányában a bojárnak egyetlen lehetősége volt a nagyobb termelékenység kikényszerítésére: a robotnapok és ezen belül is a munkanorma növelése. Az extenzív földművelésnek ez a módja rövid távon eredményesnek bizonyult, hosszú távon azonban a mezőgazdaság szabad fejlődését gátolta. Nem véletlen, hogy az 1864-es földreformig a robot képezte a fejedelemségek legfőbb társadalmi problémáját. A bojárság a későbbiekben a mezőgazdaság átalakításában az angol útnak volt a híve, vagyis a parasztságot agrárproletárokká kívánta változtatni. Ennek nemcsak a vezető elit, hanem az értelmiség többsége is ellenállt, ők földreform útján a parcellabirtokos paraszttal tulajdonossá kívánták tenni. Az ideiglenes kormány 1848-ban ún. földbirtokbizottságot alakított, amely a bojár-paraszt viszonyt hivatott rendezni, munkája azonban külső okokból is eredménytelen maradt. Az 1851-ben életbe léptetett agrártörvény nagyobb parcellák juttatására, a költözködési formák egyszerűsítésére, bizonyos szolgáltatások csökkentésére kötelezte a bojárt. A régi agrárrendszer lényege azonban nem változott, a paraszttal továbbra is albérlőnek tekintették, akinek munkával kellett fizetnie a juttatott földparcellákért. Viszonylag radikális lépés a birtokstruktúra megbontására adminisztratív úton felülről jött. M. Kogălniceanu javaslatára Cuza fejedelem, aki államcsínyt hajtott végre, a parlamentet feloszlatta, és fejedelmi rendelettel 1864-ben földreformot hirdet ki. A paraszttal korábban használt földparcellák tulajdonosaivá válnak, a robotot és a többi régi szolgáltatásokat megváltás ellenében törlik.⁶ A földreform eredményeképpen az ország megművelt földterületének 30%-a került paraszti tulajdonba, de 70% továbbra is bojári tulajdonban maradt.

⁶ Az 1864-es földosztás során 2 440 000 ha földet osztottak ki 515 422 paraszttal között. A paraszttal tulajdonába került föld 30 évig elidegeníthetetlen volt. A földosztás főleg a kolostori földeket érintette. (Lásd: Georgescu, Vlad: i. m. 143.)

A földreform egyik negatívuma az volt, hogy kevés földet juttatott a falusi gazdaságoknak, akik a szükséges többletet gúzsbakötő szerződések útján a bojártól bérelték. A helyzetet tovább bonyolította a bérleti intézmény: 1907-ben a román parasztság földéhség-lázadásának évében a bojári földbirtokok 44%-a román, 43%-a zsidó és 13%-a pedig külföldi bérlők kezében volt, akik különösebb technikai, technológiai újítás nélkül, a paraszti munkaerő és eszköztár igénybevételével biztos haszonra tettek szert.⁷ Az agrár- és parasztkérdés végleges megoldására már az első világháború küszöbén (1913) lépéseket tesz a nemzeti-liberális kormány, amelyben a szocialistából liberálissá átvett C. Stere csoport harmadikutas eszménye fejeződött ki: a parasztpolgárosodás stratégiája.

Bármennyire is hibrid jellegű rendszert vezetett be a Szervezeti Szabályzat, mégis 1866-ig lényegében ez jelentette a fejedelemségek első modern értelemben vett alkotmányát. Ha az államigazgatásra és háztartásra kétségtelenül volt modernizáló hatása, mint erre már utaltunk, a hatalomgyakorlásban viszont nem jelentett mást, mint a korábbi abszolutista, despotikus jellegű fejedelmi hatalmat felcserélte egy oligarchikus rendszerrel, amelyben a hatalom néhány nagybojár család kezében koncentráldott. A hatalom exkluzivista, nagybojár centrikus jellegéből fakadóan a Szervezeti Szabályzat korában állandó volt a konfliktus a fejedelmek és az országgyűlés között.⁸ Ez az oligarchikus rendszer változatlan formában 1848-ig volt érvényben, amikor nyilvánosan elégették a Szervezeti Szabályzatot. Az orosz-török intervenció azonban véget vet (1848 szeptemberében) a francia forradalomból ihletődő lelkesedésnek, és visszaállítja a régi rendszert. Újabb külső tényező, a krími háború, melynek nyomán csökkent az orosz befolyás az Al-Dunánál, ami lehetővé tette, hogy miközben továbbra is érvényben maradtak a Szervezeti Szabályzat közigazgatásra vonatkozó előírásai, a politikai erőviszonyok egyre inkább a liberálisabb elemet képviselő kisbojárság javára módosuljanak. A krími háborút

⁷ Bukarestben pl. 180 földbirtokos közül csak 40 foglalkozott közvetlenül a birtoka művelésével. Különösen Moldvában volt nyomasztó a bérleti rendszer, valóságos trösztök alakultak, a leghíresebb volt a Fischer tröszt, amely 1905-ben 159 399 ha földet bérelt. (Lásd: Georgescu, Vlad: i. m. 144.)

⁸ A román fejedelemségek egyesüléséig (1859-ig) két országgyűlés működött, az egyik Havasföldön, a másik Moldvában. A havasföldi országgyűlésben 1834-ben 190 képviselő volt, abból 50 nagybojár, 73 másodrangú bojár, 34 (szintén bojár) a közigazgatási egységek képviselői és 27 képviselő a városi céhek részéről. Ez visszaesést jelentett a régi országgyűléssel szemben, hiszen ott a szabadparasztság is képviselve volt. A rendszer, évente összehívott országgyűlés még szűkebb volt. Havasföldön pl. 3 püspökből, 20 nagybojártól és 19 kisbojártól állt. Moldvában a püspökök és az érsek mellett 16 nagybojár és 19 kisbojár alkotta az országgyűlést. (Lásd: Filitti, I. C.: *Domniile române sub Regulamentul Organic 1834-1848*. București. 1915. 97-101.)

lezáró párizsi egyezmény (1856) révén vált lehetővé, hogy erős francia támogatással az al-dunai fejedelemségek jövőjükéről dönthessenek. A rendi jellegű képviselői rendszert egy cenzusos alapon választott testület váltotta fel (1858), amely két, majd négy (1866) és három (1884) kategóriába sorolta a választókat. A census fokozatos csökkenése ellenére még 1913-ban is a választók és választhatók a lakosságnak csupán az 1,9%-át jelentették.⁹ Az al-dunai fejedelemségek egyesülését (1859), az alkotmány elfogadását (1866), valamint I. Károly királlyá koronázását (1881) követően egészen az első világháborúig az óromániai parlamentáris rendszer nem volt demokratikus jellegű, működése pedig tökéletlen. Ebben egyrészt a balkáni hagyományokban gyökerező személyközi kapcsolatok rendszere is közrejátszott, valamint az is, hogy a politika nem vált hivatássá.

Az óromániai politikusok jórészt a kultúra, a tollforgatás emberei voltak, a miniszterségért nem járt fizetés, igaz a közpénzek kezelésében gyakoriak voltak a visszaélések. Az állam tisztségviselőit, akárcsak korábban a bojárságot, jó adag fegyelmezetlenség és dilettantizmus jellemezte. A parlamentáris élet, a modern igazgatási technikák lassan törnek utat. Gyakoriak a kormányváltások. Tény azonban, hogy a belga alkotmány átvételét követően a választótestület konzultálása nélkül nem történt kormányváltás. Az 1870-es évektől a politikai pártok polarizálódásával a liberális és a konzervatív párt rotációs alapon uralja a politikai életet. Ez a rendszer a politikai életnek viszonylagos stabilitást biztosított, megóvta az országot mindazon erőszakos, instabil fejleményektől, amelyek a 19. században a többi balkáni népek történetét jellemezték.¹⁰ Formálisan az alkotmány, a törvények, az államforma a kor európai színvonalán állottak. Nyugat-európai mintára újabb és újabb intézményeket honosítottak, az esetek jó részében figyelmen kívül hagyva az adaptáció követelményét, ami működési zavarokat okozott. Azt a látszatot keltette a kortársakban, hogy az átvett nyugati minták nem szolgálják a felzárkózást. A modernizációs folyamat vontatottsága, az iparosítás kérdésének kései napirendre tűzése, a parlamentáris rendszer korlátai, az agrárrendszer okozta társadalmi feszültségek stb. az ország elmaradottságában gyökereztek. Az oktatási reform ellenére továbbra is nagy volt az írástudatlanság. A politikai életet bonyolulttá és sikamlóssá tette a pártok által promoveált klientúra-rendszer és egyes személyiségek túldimenzionált szerepe. A politikai vezetőelit társadalmi összetételében továbbra is a domináns elemet a bojárság képezi. A politikát 1858-ig a nagybojárság uralja, ezt követően az első világháborúig a kisbojárság. A polgári elem részvétele a politikában

⁹ Colescu, L.: *Statistica electorală*. București. 1913. 18.

¹⁰ A parlamenti választások és ezzel egyidejűleg a kormányváltások 1871–1912 között általában 4 évenként történtek, szemben pl. Cuza uralkodásának első 3 évével, amikor 20 kormány volt hatalmon. (Lásd: Colescu, i. m., 18-20.)

akcidentális, sőt a liberális párt, amely a „mindent vagy semmit” elv alapján a nyugati modell feltétlen híve volt, összetételét tekintve szinte egészében bojárókból és bojár származásúakból állott. Ők alkották a modernizációs elit kemény magját, azt is mondhatjuk, hogy az első világháborúig ennek az elitnek nagyjából sikerült felszámolnia a patriarchális viszonyokat. Azonban a román liberális elit mélységesen nemzeti volt, egészen pontosan nacionalista, xenofób, sőt sovíniszta. A nyugati mintakövetés célja az úgynevezett évezredes román álom beteljesítése, s a nemzeti-liberálisok csak az alkalmat várták, hogy céljukat megvalósítsák, s ez az alkalom az első világháború végkifejletében következett be.

NAGYROMÁNIA KORSZAKA (1918–1940)

A korábbi korszakhoz képest nincs éles cezúra, azonban mélyebb strukturális mutáció következett be. A folyamatra ösztönző hatással ismét a külső tényező volt (az első világháború), melynek szerencsés kimenetele Románia számára szélesebb távlatokat nyitott. A hozzácsatolt területekkel létrejött Nagyromániában a társadalmi és politikai rendszer is megváltozott: a nem demokratikus liberalizmusról megtörtént az átmenet kis túlzással „a liberális demokráciára”. A reformok, a földreform (1921), az új alkotmány (1923), az általános választójog bevezetése radikális strukturális változásokat indítottak be.

Az agrárreform eredményeképpen gyakorlatilag felszámolódik a nagybirtok. Románia a kis- és középbirtokosok országává vált. Ezzel párhuzamosan elveszti bázisát a nagybirtokosok pártja, a konzervatív párt, és eltűnik a politika színpadáról. A politikai élet szétforgácsolódik, megszűnik a két párt, a konzervatívok és liberálisok monopolhelyzete. A liberális párt, amely szinte egészében a Brătianu klánnal volt azonos, hatalmának csúcsára 1922–1926 között ért, ezt követően politikai szereplése egyre halványabb.¹¹ A két világháború között a legerősebb ellenzéki párt a Nemzeti Parasztpárt, amely noha két alkalommal is kormányzott, nem bizonyított különösebb hatékonyságot. A nyugati és a kikristályosodó fázisban lévő bolsevik modellekkel szemben harmadikutas, a parasztállam eszményét követte. Új jelenség a politikai térképen a bal- és jobboldali szélsőséges pártok – a kommunista (1921) és a fasiszta (1922–1923) – megjelenése. Különösen az utóbbi tömegbázisá-

¹¹ A fegőbb ok, hogy 1927-ben elhunyt I. I. C. Brătianu, 1930-ban Vintilă Brătianu, 1933-ban a Vaszgárda meggyilkolja I. G. Duca miniszterelnököt. Az őket követő fiatal nemzedék tapasztalatlan volt a politikában, ami a Brătianu család diktatúrájának is köszönhető, akik a liberális párt számára nem gondoskodtak jól képzett vezető utánpótlásról. Gh. Brătianu kitűnő történész volt (híres műve: *La Mer Noire. Des origines a la conquête Ottomane*. München. 1969), de mint politikus messze elmaradt a nagy elődök mögött.

nál fogva is, melyet a tehetséges, de identitástorzulásban szenvedő értelmiség támogatott, frontális támadást indított a nyugati típusú parlamentáris demokrácia értékei ellen.¹²

A gazdaságban, a mezőgazdaságban a földreformot követően bizonyos eltolódás mutatkozott a gabonatermesztésről az ipari növények termesztése irányába, azonban a fő exportcikk továbbra is a gabona maradt. Az állam több esetben is hatásosan avatkozik be a mezőgazdaságba, felvásárolja a készleteket, törvénnyel akadályozza meg a paraszti földbirtokok felaprózódását stb. Új jelenség – amely a csatolt területek (Erdély, Bánság) fejlettebb színvonalából adódott –, hogy az iparfejlesztés, amely 1918 előtt a román királyságban éppen hogy alakulóban volt, most került előtérbe. A liberális párt meghirdette a „magunk erejéből” (prin noi însine) jelszavú gazdaságpolitikát, amely egy sor protekcionista intézkedés bevezetését jelentette. A belső erőforrásokra támaszkodó hazai ipar bátorítása mellett a liberálisok egy erős nemzeti polgárság létrejöttét kívánták előmozdítani ezzel a stratégiával. A Nemzeti Parasztpárt viszont a korlátozott, a mezőgazdasági nyersanyagokra specializált ipari fejlesztés híve volt, és a „nyitott kapuk” (portiile deschise) elvét vallotta. Ha átmenetileg is a „saját erőnkől” stratégia győzött, csökkent a külföldi tőke részaránya a gazdaságban, ami mellesleg a világgazdasági válsággal is összefüggött.

A társadalmi struktúrában, a népesség vallási, etnikai, szociális összetételében a csatolt területek hoztak változásokat. A királyi alapítvány szociológiai csoportjainak (a D. Gusti féle monografikus szociológiai iskola) tényfeltáró munkája a falusi civilizáció stádiumát illetően pesszimista következtetések levonását eredményezte. Jellemző továbbra is a vidék egyoldalú, illetve alultápláltsága, különösen az ország fejletlenebb régióiban (Órománia, Besszarábia). Az urbánus fejlődés, a városok számának gyarapodása lényegében a Trianon teremtette helyzetet tükrözi. A nem azonos szintek és színvonalak találkozása, egymás mellett élése, a csatolt területek főleg kulturális integrációjának nehézségei, a politikai elit (vagy elitek) innovatív, kreatív hozzáállásának hiánya, a puha állam fegyelmetlensége, a politikai élet degradálódása, a szélsőséges irányzatok előretörése, a klasszikus értelemben vett nyugati mintákat követő értelmiségi magatartás és viselkedési formák relativizálódása, az értelmiségi devianciák, nonkonformizmusok antiracionalizmusa, a hétköznapi élet túldimenzionált nemzetpolitikai motivációi stb. nem tették lehetővé Románia számára a potenciális előnyök kihasználását.

¹² Lásd a kérdés eszmetörténeti és szociológiai összefüggéseit: Pászka Imre: *Az abszolútum hétköznapijai*. Világosság, 5/1992. 352-375.

FEJLŐDÉS ÉS HALADÁSI STRATÉGIÁK

A Nagy Tradíció első szakaszában institutionális és instrumentális tekintetben a modernizáció „a mindent vagy semmit” elvét követte. Nyugati – francia, belga – minták nem szelektív átvétele, az adaptáció lehetőségeinek átgondolatlansága, a hagyományok figyelmen kívül hagyása a modernitástól idegenkedő, súlypontosan agrártársadalomban súlyos torzulásokhoz vezetett. Az első lázadás az életvilágok torzulásával szemben a német műveltségű Iași-i Junimea csoporttól származik, melynek a román társadalomra alkalmazott láttelele, „a tartalom nélküli forma” (forma fara fond) nem realizált modernizációt fejezte ki, anélkül, hogy szociológiailag megalapozott alternatívát tudott volna helyette felajánlani. Paradox módon, s a társadalom fejletlenségének is betudhatóan, a modernizáció alternatíváinak kérdésfelvetése, a követendő út a 20. század elején kerül napirendre, és a Kautsky képviselte ortodox marxizmus, különösen a bernsteini revizionizmus, W. Sombart és az orosz narodnyik elméletírók hatására bontakozott ki. A 20. század 30-as éveinek végéig elhúzódó román elméleti vitáknak – ha szűkreszabottan is – a következő három fő vonulatát különíthetjük el.

a.) Időrendben is az első a C. Stere kezdeményezte, majd a két világháború között V. Madgearu gazdaságszociológiai évrendszerével felvertett harmadikutas fejlődés stratégiája. Az általuk használt terminusokban kifejezve, a poporanism (népiség) illetve taranism (taran = paraszt), a kettő lényegében ugyanaz. Esményük: Dánia.

b.) A közbelsőt a C.D. Gherea Új jobbágyság (Neoiobagia) című tanulmányában kifejtett diagnózisa képezi, amely marxista alapokon állt, és szociáldemokrata alternatívát fogalmazott meg.

c.) A másodikat, immár az első világháborút követően, a neoliberais "t. Zeletin és a liberális E Lovinescu nyugat-európai modell iránti elkötelezettsége jellemzi.

Valamennyi fejlődés- és felzárkózáselmélet – E. Lovinsecut kivéve – a marxizmus elvi és módszertani szempontjaira alapoz, illetve azzal polemizálva von le következtetéseket a román társadalom és a követendő út összefüggésében. A kérdés napirendre tűzését az 1907-es parasztfelkelés tette aktuálissá, amely egészében megkérdőjelezte az addig megtett út helyességét.

Gherea kivételével, nem arról van szó, hogy ezek a szerzők marxisták lettek volna, inkább arról, hogy az agrárkérdésben folyó nemzetközi vita az ortodox marxizmus Kautsky képviselte koncentrációs elméletével szemben álló revizionisták – E. Berstein, E. David, Georg von Volmar stb. – nézetei közelebb állottak a kelet-európai, balkáni periféria társadalmainak sajátosságai felvetette egy, a nyugat-európai modelltől eltérő, ahhoz felzárkózni nem tudó kérdések megválaszolásához.

a) C. Stere 1907-ben kezdi közölni sorozatban Socialdemocratism sau

poporanism? (Szociáldemokrácia vagy népiség?) című tanulmányát.¹³ A narodnyikból neokantiánussá átvedlett Stere kísérletet tesz az agrártársadalom strukturális adottságain alapuló modernizáció lehetséges alternatívájának elméleti megalapozására. Nézeteit a marxizmussal és annak román követőivel polemizálva fejt ki. Kiindulópontja egy héber axióma: „Nem az ember van a szombatért, hanem a szombat van az emberért”.¹⁴ Szerinte azok a fejlődésproblémák, amelyek a modern ipari társadalmakat jellemzik, mivel hiányoznak az ott tapasztalt anyagi feltételek, szóba sem jöhetnek az agrártársadalmak esetében. Ezért az agrárországokban a szociáldemokraták programja nemcsak „egzotikus palánta”, hanem az „abszurditás netovábbja” is.¹⁵ Mivel az agrárországokban a dolgozó rétegek elsöprő többségét a parasztság képezi, és ez az egyetlen társadalmi réteg, amely egy politikai párt bázisát nyújthatná, ha annak programjába felvennék a politikai hatalom megszervezésének célkitűzését. Ilyen körülmények között az agrárországokban a parasztság szerepe nem volna passzivitásra kárhozható, mint az ipari országokban.¹⁶ Tehát a parasztság problémája az agrártársadalmakban ösztársadalmi kérdés, amelyet egyetlen demokratikus erő sem kerülhet meg, és ezekben az országokban az agrárkérdés egyben a paraszti életviszonyok transzformációjának kérdése is. Más szóval: a társadalom modernizációja az agrárviszonyok és a parasztság életviszonyainak átalakításával áll korrelációban. Az industrializmus kérdéskomplexumát Stere sem hagyhatja figyelmen kívül, több oknál fogva sem.

– Először is, mert az ipar, az iparosítás képezte a felzárkózás, a modernizáció fokának ismertetőjegyét.

– Másodsor, mert ő maga is a felzárkózás, a fejlődés feltétlen híve volt, igaz, kiindulópontja más előjelű.

– Harmadsor, mert többször érte az a vád – és nem alaptalanul –, hogy középkori ipari struktúrákat akar restaurálni.

Így tehát fel kell tennie azt a kérdést: „a nyugat-európai típusú iparosítás elkerülhetetlen-e, vagy egyáltalán lehetséges-e Romániában?”¹⁷ A válasz marxista ihletésű és mintegy előlegezi Wallerstein centrum-periféria elméletét. „Ha a nagyipar – mint azt bizonyítottuk – nem fejlődhet külső piacok nélkül, az arra a tényre utal, hogy vannak ipari államok és vannak agrárállamok, vagyis az egyik létezésének elengedhetetlen és szükséges feltétele a másik létezése is. Más szóval a nagyipar maga emel gátakat az elmaradott országok ipari fejlődésének, és lehetővé teszi a földgömb meg-

¹³ In: *Viața românească*. Iași. 8/1907. 69.

¹⁴ Uo.

¹⁵ I. m. 23.

¹⁶ Uo.

¹⁷ I. m. 17.

oszlását nagyiparral rendelkező országokra és olyan országok sorára, ahol csak a mezőgazdaság virágozhat, s itt a legtöbb, amit el lehet érni egy egészséges gazdaságpolitikával, az a különféle kisipar (ami nemcsak mennyiségileg, hanem minőségileg is más, mint a nagyipar).¹⁸ Mindebből következik számára, hogy Románia – akárcsak a kelet-európai periféria egészének – fejlődése más jellegű, mint a nyugat-európai. Ebben nemcsak Kautsky, W. Sombart erősíti meg, akik szerint az agrárfejlődés más normák szerint történik, mint az ipari, hanem Marx is, mert a primitív termelési feltételek között lévő országok nem az iparosítás útján juthatnak el a magasabb rendű társadalmi formákig.¹⁹ Stere számára a marxi formációelméletből nem kapitalizmus illetve szocialista tervgazdaság alternatívája jelenik meg, hanem egy olyan társadalomé, amely különbözik mind a liberális, mind a marxista gazdasági modelltől. A gazdasági modell két típusát Stere leválasztja a politikai struktúráról. Olyan szféraként kezeli, mintha az nem volna korrelációban a felzárkózási folyamat többi elemével. Mindez azért történik, hogy evidenssé tegye az agrár-paraszti gazdaság és a társadalom meghatározott modernizációjának az irányát. Gazdasági vonalon tehát, a felzárkózás útja, módja a sajátos paraszti jelleg mindenkor megőrzése, a nemzetgazdaság egészének paraszti alapokra helyezése révén.²⁰ A megművelt föld tulajdonosává tett, életerős parasztságot kell létrehozni, amely szövetkezeti társulásokba szerveződve a technikai vívmányok előnyeit is képes kihasználni. Stere törekvése nyilvánvalóan az volt, hogy a liberalizmus és a szociáldemokrácia eszmeisége és gyakorlata között valamiféle, általa népinek (poporanista) nevezett kompromisszumot hozzon létre, amely lehetővé tenné a rurális demokrácián felépített paraszt-polgár társadalom létrehozását. Így érthető, hogy az iparosítás romániai alternatíváját mint a paraszti gazdasági struktúrába beépülő, illetve annak mellékágazataként képzele el. Először is szerinte olyan ipart kell létrehozni, amely szezonális jellegű, vagyis csak téli hónapokban köti le a falusi munkaerőt, magját a paraszti háziipar képezi, melyből aztán kifejlődhetne egy agráripár, „úgy mint Dániában.”²¹ Mivel a városi munkásság számbelileg is teljesen jelentéktelen a parasztsághoz képest, és a román munkásságot kézművesek és a nem nyugati értelemben vett „proletárok” alkotják, a falu mintájára városi szövetkezetekbe kell őket tömöríteni és racionális védővámrendszerrel kell őket megóvni, hogy ne váljanak proletárokká. Ezáltal a városokban kialakulhatna egy értékes társadalmi réteg, a nemzeti kispolgárság, amely akárcsak a paraszt-polgárok, nem mestersé-

¹⁸ I. m. 30.

¹⁹ I. m.

²⁰ I. m. 50.

²¹ I. m.

ges, nem az állami költségvetés terhére vannak, hanem képesek saját lábukon megállni.²² A nyugati mintájú nagyipart, abban a néhány ágazatban (kőolaj, fafeldolgozás), ahol az lehetséges, román hagyományokhoz híven államosítani kell, mivel a magánosítás katasztrofális eredményekhez vezetett. Stere gazdaság- és társadalommodelljének e hármas, egymást kiegészítő szerkezete – vidéki és városi felvásárló, értékesítő és hitelszövetkezetek hálózata, amely integrálja a földtulajdonos parasztságot és a kézműipari műhelytulajdonosokat, plusz az államosított nagyipar – az autonóm társadalmi körök szolidáris működésének előfeltétele – teszi lehetővé egy rurális demokrácia kiterjedését, egy autentikus parlamentáris jogállam létrehozását. Mindebben Stere által következetesen vallott ideálja és csodálata is kifejeződik: a narodnyikok határtalan népszerűsége, innen gazdasági-társadalmi stratégiájának mély altruizmusa, a dán szövetkezeti rendszer, valamint az angol jogállamiság, melyeknek ötvözetéből alakította ki az ún. poporanista (népi) szociológiai és történelmi erőfeltevéseken alapuló társadalom modelljét.

Az első világháborút követő radikális földreformok megvalósulásával úgy tűnt a kortársak előtt is, hogy Stere poporanista jellegű szociológiai érveinek van gyakorlati alternatívája. A földreform nyomán – melynek előkészítésében Sterenek, mint Brătianu bizalmasának jelentős szerepe volt – Románia túlsúlyosan a kis- és középbirtokosok országává vált, az általános választójog bevezetése, vagyis a polgári szabadságjogok és a demokratikus jogi keretek lehetővé tették a politikai parasztmozgalom párttá szerveződését. A román harmadikutasok a Stere lefektette alapokon, ami analóg volt a hasonló közép-kelet-európai törekvésekkel, továbbgondolták az új feltételrendszer körülményei közötti lehetőségeiket, és egy parasztállam létrehozását célzó stratégiát dolgoztak ki. Ennek a stratégiának egyik legjelentősebb teoretikusa V. Madgearu gazdaszociológus volt. Premisszája, a jobbágyfelszabadítást követően, a mezőgazdaság átalakításának összehasonlító vizsgálata azt mutatja, hogy a Marx által az „Anglia tipikus példáján” felállított törvény a világ más részében sehol sem volt alkalmazható.²³

Az európai kontinens nyugati felében a francia forradalmat követően kisebb-nagyobb időbeli eltolódásokkal valósul meg a parasztság feudális kötöttségek alóli felszabadítása. Aminek eredményeképpen Nyugat-Európában az ipari forradalom mellett a mezőgazdasági forradalom is lejátszódott. Kelet-Európában viszont az első világháborúig az agrárszférában kettős rendszer volt érvényben: a föld magántulajdon-rendszere és a munka feudális kötöttsége. Ennek a kettősségnek vetettek véget a háborút kö-

²² I. m. 61., 62.

²³ Madgearu, N. Virgil: *Taranism*. București. 1924. Szintén tőle lásd: *Agrarianism, capitalism, imperialism*. București, 1936. 37.

vető földreformok, amelyek Kelet-Európában forradalmi jellegűek voltak, vagyis a „megkésített agrárforradalmak” csak most teljesedtek ki. Ennek eredményeképpen létrejött a családhoz kötött földtulajdonlás, és semmi olyan tendencia nem tapasztalható, ami arra utalna, hogy a földbirtok természetes úton koncentrálódik, és a kapitalista termelési módnak megfelelően vidéki nagybirtokká alakulna át. Ehelyett egy fordított folyamat játszódik le: a földtulajdon átalakulása a szolgaság és kizsákmányolás eszközeiből munkaeszközzé. Mindez ellentmond Marx, Kautsky és a neomarxisták társadalmi osztályokról vallott trilógiájának, és főleg annak, hogy a kapitalista korszakban a parasztság átmeneti osztály. Mindenütt az tapasztalható – állapítja meg Madgearu –, hogy számbelileg is nő a független parasztbirtokosok aránya, akik „nem kizsákmányoltak, de nem is kizsákmányolók.”²⁴ A problémát számára az osztályharc jelenti, pontosabban a parasztság szerepe az osztályharcban, amivel a marxizmus nem számolt. A parasztságban antikapitalista diszpozíciók éltek mindaddig, amíg a kereskedelmi tőke, az uzsora, az árverés és a tőzsde, valamint a jobbágyrendszer a 19. században végig könyörtelenül elnyomta. A szövetkezeti hitelrendszer kiépülése azonban elűzte a faluból az uzsorást, a felvásárló és értékesítő szövetkezetek térhódításával csökkent a parasztság kizsákmányolásának a lehetősége. A politikai demokrácia, a polgári szabadságjogok érvényesülése olyan helyzetet teremtett, hogy a parasztság – a parlamenti demokrácia keretei között – politikai pártja révén érvényesíteni tudja akarátát, tehát rá a marxista osztályelmélet objektíve sem vonatkozik.²⁵ A rurális demokráciára épülő participatív parasztállam modellje, amelynek megalkotására Madgearu vállalkozott, szembe kellett nézzen egy másik, a tőkés gazdaság lényegét képező kihívással, és pedíg hogy a birtokos parasztság képes-e alkalmazkodni a teljesítményre orientált piac kihívásaira? A kelet-európai parasztgazdaság nem kapitalista üzem, sajátos munkaapparátust képez: nem használ bérmunkát, nem profitra orientált, saját szükségleteinek fedezésére törekszik. A teljesítményre orientáltságnak határt szabnak a szükségletek. Tény, hogy a parasztszalád és -gazdaság szükségleteit sem lehet csak belső forrásokból kielégíteni, ezért valamiféle többletet kell realizálnia, hogy ezt a szükségletet kielégítse. Ez a többlet azonban nem profit, és más célokat is szolgál, más formában is jelenik meg, mint a kapitalista üzemben.²⁶ A profit egyetlen forrása a munka terméke. A kérdés nyilvánvalóan az, hogy ez az autarkia berendezkedett parasztgazdaság, mely végül is része a tőkés világgazdasági rendszernek,

²⁴ Gherea, D.C.: *Opere complete*. Ed. Politică. Vol.4. Bucureşti. 1977. 34. Gherea életéről lásd: Z. Ornea: *Viața lui C. Dobrugeanu-Gherea*. Bucureşti. 1982.

²⁵ I. m. 34.

²⁶ I. m. 35.

milyen csatornákon kapcsolódik ahhoz. Madgearu szerint a termelés kapitalista szervezetével a parasztgazdaságok többségébe közvetlenül nem hatol be, hanem a kereskedelmi apparátus közvetítésével vonja el a paraszti többletet és rendeli alá a parasztságot a kapitalista piac parancsainak. Ezt a parasztságra nézve destruktívan ható tényezőt csak úgy lehet semlegesíteni, ha a szövetkezeti rendszer felügyelete alá vonja a kereskedelem és a hitel összes szárait, kapcsolatot teremt az áruk és a tőkék világpiacával, megmentve a falu családi gazdaságait a pauperizálódástól, racionális alapokon szervezi meg a termelést és maximálisan biztosítja a nemzeti termelőerők fejlődését. Mindez nem jelenti a kapitalista vállalkozói formák kizárását a társadalmi-gazdasági élet más területeiről, hanem csupán korlátozni kívánja a tevékenységi körét a paraszti, parasztállami érdekvizonyoknak megfelelően.

Végiggondolva e megfordításra és behelyettesítésre alapozó harmadikutas modellt, amely végkifejletében a parasztság kollektív érdekeinek rendeli alá a társadalmat, a gazdaságot, a politikát, a kultúrát stb., ennek egy lehetséges baloldali alternatívája nem állt messze a proletárdiktatúra típusától, jobboldali alternatívája pedig az olasz fasiszta korporatív államétól. A parasztállam sokrétű céljai megvalósításában, de különösen a világrendszer kihívásaitól is megszabottan, sokrétű szükségleteinek fedezése végett rá lett volna kényszerítve a parasztosított és szövetkezettesített mezőgazdaság nemzeti össztermelésének fokozása miatt az állandó kézi vezérlésű irányításra. Nem véletlen, hogy már a kortársak is az irányított gazdaság és társadalom egyfajta modelljét vélték felfedezni a parasztállamban, noha annak ideológusai őszintén hitték, hogy bele tudják ebbe az elképzelt struktúrába szervesíteni a lokális autonómiákra épülő parlamentáris demokráciát. Madgearu – Stere nyomán továbbgondolt – harmadikutas alternatívája az agrártársadalom strukturális funkciómódosulásából leszűrt parasztállam modellje kétségtelen sem nem kapitalista, sem nem bolsevik, noha mindkető hatott rá, hanem inkább a kapitalizmusba és a polgári demokrácia intézményeibe is beágyazott, a nyugat-európai szocialista tradíciókból is merítő (szövetkezetek) hibrid forma, amely az ún. megkésett agrárforradalmakat követően úgy látta a marxista osztályelméletől inspirálódva, hogy ha Nyugaton a proletariátus a jövőformáló, akkor Kelet-Európában, ahol a proletariátus szerepét az industrializmus hiánya miatt, valamint az öröklött strukturális adottságokból követően a parasztság tölti be, akkor ez a réteg kell, hogy legyen a jövőformáló tényező. A nagy dilemma nemcsak Stere és Madgearu harmadikutas elképzeléseiben, de kimutatható az analóg középkelet-európai fejlődés és felzárkózási alternatívák elméletírói körében is: hogyan lehetne az elmaradott, túlsúlyosan agrártársadalmakban a nyugati parlamentáris demokrácia proceduális-jogi struktúráiban szervesíteni egy nem, vagy csak részlegesen tőkés vállalkozási formákon kialakított gazdaságot, amely semlegesítené a tőkés piac romboló hatásait.

b.) D. Gherea Az elfelejtett szavak című cikkében az elmaradt országokban bekövetkezett változásokat a kapitalista történelmi korszak sajátosságaiából vezeti le. Eszerint a fejlődésben elmaradott országok a fejlett kapitalista országok vonzáskörébe kerülnek, életüket, fejlődésüket, társadalmi dinamikáját a fejlettek élete és haladása determinálja, ami egyben az elmaradottak életének feltételét is képezi.²⁷ Gherea jól érzékeli a „szívóhatást”, amit a nyugat-európai ipari forradalom és urbanizáció gyakorolt a kelet-európai, balkáni alrégióra. Ez meghatározta a világgazdasági rendszerbe való bekapcsolódás fokozatait is. Az átváltás a „naturalista” gazdaságról a pénzgazdálkodásra, szemben Nyugattal, ahol e folyamat évszázadokat ölel fel, a fejletlenek esetében rövidebb idő alatt megy végbe. Nem egyszerűen csak arról van szó, hogy az elmaradottak kapcsolatba kerülnek a tőkés világgazdasággal és a nyugati polgári civilizációval, hanem nélkülözhetetlen résztvevőjévé válnak a világgazdasági munkamegosztásnak, vagyis a kapitalista civilizációnak.²⁸

Az átvett modell azonban nem integrálódott, nem szervesült bele a helyi, elmaradott társadalmakba, mivel nem rendelkeztek azzal a „széles anyagi bázissal”, amelyen Nyugaton az intézmények, az erkölcsök, a kultúra felépült. Ezért többé-kevésbé, állapítja meg Gherea, az egész „modern” román építmény a „levegőben lóg.” Ha nem létezik a kapitalizmushoz, mint gazdasági rendszerhez szükséges előfeltétel-rendszer, akkor milyen úton kell haladni, a középkori abszolút monarchia vagy a nyugati, kapitalista, polgári liberális úton? – teszi fel a kérdést Gherea. A válasz a kor marxista teoretikusainak véleményével egybehangzó. Gherea, noha orosz környezetben formálódik marxistává, mégsem híve a nagy ugrásoknak. Úgy látja, ha Románia jövője Nyugat-Európához kötött, akkor a szocializmus ottani perspektívái is megkövetelik, hogy a nyugat-európai utat járja végig. Ezt indokolja az is, hogy elképzelése szerint a polgári intézmények a nyugati társadalom későbbi, nem tőkés szakaszában is be fogják tölteni demokráciaműködtető funkciójukat. A globális perspektívákon túl nemzeti szempontból is indokoltnak tarja a nyugati modellkövetést. A Nyugat nem támogat egy középkori jobbágyrendszerű országot, csak ha bevezeti a polgári intézményeket, és integrálódik a kapitalista világgazdaságba.²⁹ A nyugati intézmények bevezetésével párhuzamosan viszont Romániában elmulasztottak összhangot teremteni ezen intézmények és a létező „termelési és szervezési viszonyok” között.³⁰ Szerinte úgy kellett volna a helyi termelési és szervezési kereteket átalakítani, hogy azok meg-

²⁷ I. m. 43.

²⁸ I. m. 45.

²⁹ I. m. 47.

³⁰ I. m. 61.

feleljenek az új intézményeknek. Erre két alternatíva kínálkozott. Az első változat szerint létre kellett volna hozni a mezőgazdaságban a kapitalista nagyüzemet, melyet kis- és középbirtokok egészítettek volna ki, a munkaerőt pedig a mezőgazdasági bérmunkások tömegei szolgáltatták volna. Az államban a hangadó a vidéki polgárság lett volna, a polgári liberális intézmények pedig a polgári osztályokat védték volna. Ezen az úton el lehetett volna jutni a polgári-kapitalista ipari államig.³¹

A második alternatívát a poporanisták (népiek) által is vallott modell képezte volna, amely az országban a termelés szervezetét a kis- és középbirtokokra alapozta volna. Ebben az esetben maradtak volna a polgári intézmények, az azoknak megfelelő gazdasági viszonyok, annyi különbséggel, hogy az állam centralizáltabb lett volna, a kultúra pedig intenzív módon fejlődött volna. Ez a rurális demokrácia megteremtésében hasonlított volna arra, ami Szerbiában volt. Végül is e modell megvalósulása útján az ország parasztállammá vált volna.³²

Azonban bármelyik modellt követték volna, az országnak át kellett volna haladnia az ipari kapitalizmus szakaszán, bár természetesen ennek útja és jellege is más lett volna az egyik vagy másik modell érvényesítése esetén. Az angol illetve a dán modellel szemben az 1864-es Romániában megvalósított földreformmal egy hibrid, abszurd társadalmi organizmust hoztak létre, amely nem kedvezett sem a nagybirtoknak, sem a kisbirtoknak, mivel ebben a rendszerben két egymással összeférhetetlen képződmény jött létre: egyfelől a polgári politikai intézmények, másfelől a félfeladális termelési viszonyok. Ezt nevezte Gherea „új jobbágyságnak.”³³

Ez Gherea diagnózisát sűrítő fogalom, akárcsak az engelsi második jobbágyság, valamiféle visszarendeződést sejtet. A kérdést problematikusá teszi, hogy a balkáni alrégió nem ismerte a nyugat-európai, sőt közép-európai értelemben vett jobbágyság intézményét sem. A Balkánon általában az ázsiaiság fogalmához közel álló társadalmi kapcsolatrendszer, viszonyok és hierarchiák uralkodtak, ahol a vajdai paternalizmus, a faluközösség, reciprok viszonyok, az úr-szolga viszony erősen patriarchális jellege, valamint a háztartási gazdaságok többnyire állattartó prekultivátor, az ipar protoindusztriális (falusi kézműves) formái stb. érvényesültek. Mindezen tényezőket figyelembe véve az a paradox helyzet állt elő a ro-

³¹ I. m. 365.

³² Stahl. H. H.: *Théories de C. D. Gherea sur les lois de la penetration du capitalism dans les „pays retardatoire.”* Review. 1978/1. Lásd még erre vonatkozóan Miskólczy Ambros: *Az 1920-as évi román fejlődésvitája a polgárság nemzet-történeti szerepéről.* Világtörténet. 1984/4. 119-133.

³³ Zeletin, Ștefan: *Burghesia româna. Originea și rolul ei istoric.* Humanitas. București. 1925. 20-21. A szerző művének újabb kiadását hasonló címmel lásd: Humanitas. București. 1991.

mán modernizációs törekvések folyamatában, hogy nemcsak nincs „összhang”, ahogy Gherea állítja, „az alap és a felépítmény”, a „tartalom és forma” között, hanem Kelet-Európa szerzte a világgazdasági rendszer szívhátására kisebb-nagyobb árnyalati eltolódásokkal, korábban részben vagy egyáltalán nem ismert társadalomtípus alakult ki. Az átvett nyugati intézményi, procedurális-jogi minták deformálódtak, ami egyrészt az ezen intézmények adaptációjára tett kísérletek hiányából vagy azok meg nem értéséből származtak, másrészt politikai ideológiai okokra vezethetők vissza, arra a határtalan hitre, hogy az eszmék és azok szolgálatába állított jogalkotás egyszerűen képes a hagyományos életvilágok átalakítására. A román eset paradoxonát, mondhatni, szélsőségét jól mutatja, hogy a búaexport fokozása érdekében a technikailag is elmaradott földművelésben az állam és a vezető elit a modernizáció igényelte többletet, a csereértéket a jobbágyi intézmény „importjával” hajtja végre. Az állam az erőszak-szervezet bevetésével termelés-szervező tényezővé válik. Ha megszorításokkal is, de a terméktöbblet, vagyis felzárkózás költségei fedezésének e módja sem formailag sem tartalmában nem illeszkedik a jobbágy-ság nyugati illetve közép-európai típusába, inkább az ázsiai, pontosabban a félázsiai orosz változat gyakorlatát másolta. Egyszerűen arról van szó, hogy az al-dunai fejedelemségekben a hagyományos földművelés s ez által a „földműves” sem volt „röghöz” kötött, vándorló volt, vagyis egy terület időlegesen birtokba vett és megművelt, majd továbbállt. Ebben a rendszerben a „földműves” és a bojár viszonya a nomád harácsoló adózási rendszerre emlékeztetett. Nem is a bojártól félt a paraszt, hanem inkább a vajda emberétől. A művelésnek ezt az eljárását nevezték moien-nek, amelynek maradványait H. Stahl a két világháború között még Vránca megyében tanulmányozhatta. Az egyesülés után (1859), s főleg a földreformok (1864-et követően) ezt a rendszert számolták fel. A különböző földbirtokrendezések, melyhez hozzákapcsolták a robot- és dézsmakötelezettséget is, lényegében a földműves röghöz kötését eredményezték. Tehát egy olyan rendszert vezettek be, amit korábban a fejedelemségek köznépe nem ismert. Azonban a legsúlyosabb ellentmondás az „alap és forma” között abból származott, hogy a bevezetett jogi-politikai intézményi formák (a belga alkotmány, a napoloni polgári törvény, a kereskedelmi törvény, a büntetőjogi törvény stb.) teljes mértékben tagadták az erőszak-szervezet bevetését a robot és a dézsma behajtásában, egy szóval a szolgaság intézményét. Nos, ebben kell keresnünk az „alap nélküli forma” metafora mélyebb értelmét. Amikor Gherea közli tanulmányát (1910), már az ország túl van az 1907-es nagy parasztfelkelésen, s annyira nyilvánvalókká váltak a román modernizációs törekvések diszfunkciói, hogy Gherea aktuálisnak vélte újra hangot adni annak, amit 1886-ban megfogalmazott. Mindennek ellenére Gherea meg volt győződve arról, hogy a nyugati „kapitalista civilizáció” kitaposta utat kell követni. Románia elmaradottsága nem fatális

tényező és nem leküzdhetetlen, csupán abból származik, hogy „későn éreztünk a világkapitalizmus lagzijába, és minthogy az összes szék foglalt, nem követhetjük az orosz narodnyikokat. Lényegében az, ami gátolja ezen a széles gazdasági és kulturális úton való haladásunkat, az egész nemzetgazdaságunk siralomra méltó állapota, új jobbágyságával, bürokratikus államháztartásával és a nem produktív fogyasztásra történő termelésével.”³⁴ Gherea Belgiumot jelöli meg követendő példának, ehhez azonban komoly iparra van szükség.

Gherea új jobbágyság fogalma és diagnózisa az agrárkérdésből kiindulva az egész 19. század végi és a 20. század eleji román társadalomról, a politikai és erkölcsi viszonyokról nagy hatást gyakorlott a későbbi román szociológusok körében is. H. H. Stahl Gherea szociológiai teljesítményét az elmaradott országoknak a gazdasági világrendszerbe való integrálódási folyamata első elemzésének tekintette.³⁵ Azonban Stere kapitalizmusmegkerülése, -átugrása teóriájának ismeretében, ez a megállapítás nem annyira egyértelmű, már csak azért sem, mivel Gherea a szocializmus perspektíváit szem előtt tartva a közvetlen modellkövetés stratégiája mellett érvelt, összhangban a kortárs neomarxisták elképzelésével. Így érthető az, hogy jelen idejének jövőképe is külső mintákban, a szocializmus utópiájában jelenik meg.

c.) Ștefan Zeletin szándéka szerint tanulmánya a román polgárság eredetéről és történelmi küldetéséről, egyáltalán a kapitalizmus romániai térhódításáról, annak a szélsőséges kriticismusnak az ellensúlyozására íródott, amely egészében, már-már nemzeti veszélyt jelentő módon, megkérdőjelezte mindazt, amit a modern Románia létrehozásában elértek.³⁶ Daniel Chirot, aki tanulmányt írt Zeletin és Voinea vitájáról, Zeletin munkáját úgy értékeli, mintha abban a szerző liberális párt vezető ideológusi szerepének betöltésére való törekvése fejeződne ki.³⁷ Az első világháborút követően, amikor a liberális párt és a Brătianu klán hatalma csúcán van (1922–1926), Vintilă Brătianu fogalmazza meg a „maguk erejéből” (prin noi însine) a protekcionista, nemzeti ipart, a polgárságot védő, gyarapító stratégiát. Ilyen értelemben Zeletin „zárt” Romániája (lásd Fichte „zárt kereskedelmi államát”) lényegében ennek a stratégiának a szociológiai argumentációja, illetve konzekvenciáinak megfogalmazása, amely végül is

³⁴ Chirot, Daniel: *Neoliberal and Social Democratic Theories of Development. The Zeletin-Voinea Debate Concerning Romania's Prospect in the 1920's and its Contemporary Importance*. In: *Social Change in Romania, 1860-1940*. Kenneth Jowit. Berkeley, 1978. 31-32.

³⁵ Stere, C.: *Socialdemocratism sau poporanismul*. In: *Viața Românească*. Iași. 8/1907. 198-199.

³⁶ Zeletin, Șt.: i. m. 73.

³⁷ I. m. 32. i. m. 35.

befulladt, mert ennek a zárt stratégiának a hívei a politikai-nemzeti térbeliség mennyiségtanára alapoztak. Arra ti., hogy Nagy-románia a csatolt területekkel olyan természetes és mesterséges erőforrások birtokába jutott, amelyek lehetővé teszik saját erőből az iparosítás ütemének felgyorsítását, egy etnikailag is homogén polgárság létrehozását, valamint védővámokkal a korábbi tőkeáramlás meggátolását, a külföldi tőkének produktív befektetésekre való ösztönzését stb., amivel a „szimbolikus modernizáció” korábbi torzulásait kiküszöbölhetnék. Ösztönzőleg hatott erre Stere nemzeti polgárság felfogása, melynek centrumában a zsidótalanított, a nemzeti hagyományokba, az anyaföldre gyökerező polgárság állott, melynek gyámolítása nemzeti ügy.³⁸ Hatott emellett az első világháborút követően Románia balkáni térségben kialakult státusa, ahol elsőbbségre törekedett, ami a nyugati modell híveit tovább erősítette abban a meggyőződésében, hogy ezt a pozíciót csak iparosított, erős nemzeti polgárságra támaszkodó állam töltheti be. Számos olyan tényező játszott tehát közre, amely Zeletint arra ösztönözte, hogy a „román szellemet az összes tevékenységi formákban pozitív munkára bírja, átlendítve a kritícizmusból az alkotás fázisába.”³⁹ Zeletin marxista, neoliberais és neomerkantilista ötvözetű elemzésében nincs egy a nyugati modelltől eltérő alternatívakeresés, mint Stere vagy Madgearu esetében. Ő – akárcsak Gherea –, igaz, más finalitással, és az őket megelőző A. D. Xenopol a „szükségyszerűség fatális útját” látják beteljesülni, olyan sorsszerűséget, amit a kapitalista világgazdasági rendszer osztott ki, illetve szab meg. Rögzített haladásfelfogásában a hangsúly a külső tényezőkön van, ezek a világgazdasági rendszer dinamikájával vannak összefüggésben, amelynek szakaszait a geopolitikai érdekkonfliktusok eseményeit lezáró békeszerződések jelzik. A periféria, annak belső endogén mozgásteret ezekről meghatározott, dinamikájának autonómiája, illetve sajátossága csupán a fejlődési szakaszok lerövidítésében, átugrásában vagy a különböző szakaszok egymásba mosódásában fejeződik ki. Ezért is a transzformáció fordított folyamatokban zajlik le, a demonstrációs effektus hatására a gazdaságot egy ideológiai forradalom előzi meg, melyet a lerövidített felzárkózási törekvések indokolnak. A mintaadó liberális eszmék a periférián, így a román társadalomban sem fonódtak össze a demokráciával, ez csak azután realizálódhatott, miután a régi agrárgazdaság az árucserre hatására felbomlott.⁴⁰

A nyugat-európai polgárság kialakulásának és fejlődésének három fázisa, a „kapitalista szentháromság”, a kereskedelmi, az ipari és a finánc-töke: e három egymásba kapcsolódó szakasz képezi a klasszikus modellt.

³⁸ I. m. 92-93.

³⁹ I. m. 95.

⁴⁰ I. m. 99.

A kereskedelem túlsúlyos volta a merkantilizmusban ölt formát, az ipari tőke uralma hozza a liberalizmus korszakát, míg az utolsó fázisban, amikor a banktőke felszívja mind a kereskedelmi, mind az ipari tőkét, jelenik meg az imperializmus szakasza. Zeletin kérdésfelvetése a polgárság e háromfázisos evolúciója nyomán az, hogy a román polgárság kialakulása és fejlődése is ezt a klasszikus nyugat-európai sémát követi-e, vagy attól eltér. Szerinte a fővonalakban nincs eltérés, a román polgárság kialakulása, pontosabban a romániai „polgári fejlődés” is egy merkantilista fázissal kezdődik, ami az uzsora és a kereskedelmi tőke dominanciájában nyilvánult meg. A világkereskedelem szívóhatásával van összefüggésben, konkrétan az angol és nem a francia tőke délkelet-európai terjeszkedésének függvénye, mint azt korábban hitték.⁴¹ A román merkantilista fázisra is jellemző, hogy az állam a kialakulóban lévő polgárság „oktatója”, gyámkozik a gazdasági és társadalmi élet egésze fölött. Ugyanakkor ez a fázis nemcsak a polgárság kialakulásával, hanem a modern nemzeti állam létrejöttével is azonos.⁴² Ebből következik, hogy a merkantilizmus eszménye a független modern állam. Románia Zeletin idejében a merkantilista fázisban van, ami érzékelteti az elmaradottságból adódó követési távolság időbeli eltolódását, azonban a fázis lényegét, tartalmát, meghatározottságait illetően nincs különbség a nyugati és a román merkantilizmus között. A kapitalizmus és a polgárság klasszikus modelljével szemben azonban a román fejlődésben fordított folyamatok zajlanak le. Ezt uzsora és a kereskedelmi tőke jellemzi, vagyis az, hogy a merkantilizmus korszakát nem az ipari kapitalizmus követi, hanem azt megelőzi a finánc-tőke szakasza. Pontosabban Románia a merkantilizmus fázisából az ipari és a banktőke összeolvadása nyomán a finánc-tőke fázisába lép.⁴³ Ez nagyjából hasonló folyamat a kapitalizmus és a polgárság európai kontinensen érvényesülő francia modelljével. A merkantilista fázisnak a hosszú elhúzódása az első világháború utánig, nyilván összefüggésben van azzal is, hogy a román polgárság csak ekkorra fejezi be az egységes nemzeti állam megalkotásának művét. A merkantilista fázis – lényegében Zeletin tanulmánya ennek leírására vállalkozik – időszakában az ezt követő fázisnak (fázisoknak) csak tendenciái jelentkeztek. Ennek a szakasznak politikai rendszere

⁴¹ I. m. 182-183: „A fejlődésben elmaradt országokban az ipar nem tudja a számára szükséges tőkét felhalmozni, a nemzet megtakarításaira van utalva. Az az intézmény, amely közvetít a nemzet és az ipar között, az a bank. Összegyűjtve a megtakarításokat, azokat az ipar rendelkezésére bocsátja. Ezért a fejlődésben megkésett polgárság óhatatlanul a fináncoligarchia uralmát hozza létre.”

⁴² I. m. 275.

⁴³ uo. Lásd: Chirot, D.: i. m., Chirot részletesen leírja Zeletin-Şerban Voinea vitáját, vagyis a fejlődés zárt vagy nyitott stratégiájának alternatíváját, s annak a kommunista korszakba nyúló hatásait, ezért ezt a kérdést itt nem részletezzük.

a francia modellt követi, vagyis a korszakot a politikai abszolútizmus, a centralizált közigazgatás, a bürokrácia túlsúlya és militarizmus jellemzi. A különbség a francia modellel szemben abban rögzíthető, hogy a központi hatalom nem egy személy, az abszolút monarchia kezében összpontosul, hanem egy csoport, az oligarchia kezében, amely egy liberális forradalmi csoport (Brătianu csoport) győzelmével liberális oligarchiává válik.⁴⁴ A modern Románia megteremtésének történetében tehát az 1866-ban bevezetett rendszer (a belga alkotmány átvétele) nem a polgári korszak kezdetét jelenti, hanem csak annak előkészítését. A nyugat-európai polgárság evolúciójának mintájára azt kellene várnunk – állapítja meg Zeletin –, hogy egy újabb román forradalomnak kell eljőnie, amelyben a román polgárság szétzúzza a központi hatalmat és megvalósítja a decentralizált demokráciát. Viszont a merkantilizmus fázisának vizsgálata azt mutatja, hogy a román társadalom nem fog átmenni egy ilyen megrázkódtatáson, mert a nemzeti polgárság nem a központi hatalom mellett született, ellenkezőleg, annak kebeléből, az oligarchiából fejlődött ki.⁴⁵

Az újabb fázis, amely az első világháborút megelőző években alakult ki, arra utal, hogy a román társadalomban az angol, francia modelltől eltérően a merkantilista fázist közvetlenül az imperializmus fázisa követi. Ahelyett, hogy az ipari tőke leigázta volna a nagy banktőkét, a fordítottja történt: a bankok kezdtek behatolni az ipari termelésbe, arra törekedve, hogy az ipari tőkét banktökkévé alakítsák át. Ez pedig azzal a politikai következménnyel járt, hogy Románia átugorja a közbelső liberális decentralizálást és a reális demokráciát jelentő fázist. A román társadalom fejlődésében a polgárság, akárcsak Németországban és az Egyesült Államokban, lerövidíti a kapitalizmus fejlődési szakaszait, és a fejlődést nagy ugrásokban valósítja meg. Ezzel is magyarázható, hogy a történelmileg két különböző fázis (a merkantilista és az imperialista) a román társadalom fejlődésében kezdettől fogva egyazon folyamatként jelentkeznek.⁴⁶ A merkantilista fázisban, bizonyos értelemben a nyugat- és közép-európai erőviszonyok oszcillációja folytán gyakran változnak a „metropolisok” (centrumok). A kezdeti angol, majd francia metropolis helyét a közép-európai osztrák-magyar és német váltja fel, hogy aztán az első világháborút megelőzően visszatérjen a „szülőanyára”, a nyugat-európai centrum függőségébe.

⁴⁴ Lovinescu, E.: *Istoria civilizației române moderne*. București. Vol. I-III. 1924–1926.

⁴⁵ Ibrăileanu, G.: *Spiritul critic în cultura românească*. Iași. 1909.

⁴⁶ Tarde, Gabriel.: *Les lois de l'imitation*. Paris. 1890. *A szinkronizáció és/vagy interdependencia gondolata* Gherea: Neoiobagia című tanulmányában is jelen van: „a fejlettek vonzáskörébe kerülnek az elmaradottak, életük egészét, fejlődésüket és társadalmi mozgásukat, azok határozzák meg” (Lásd: Gherea: i.m. 34).

Zeletinre Marx mellett a legnagyobb hatást Fr. List neomerkantilista elmélete és W. Sombart szociológiája gyakorolta, koherens rendszerré ötvözve ezeket a hatásokat. A román polgárság apológiájának olyan finalitást kölcsönöz, amely a történelmi szükségszerűségtől felvértézve kívánta erősíteni történelmi küldetéstudatát. Minden olyan tényező, amely például a parasztság és a proletariátus társadalomformáló szerepét hangsúlyozta, vagy állítja szembe a polgárság történelmi küldetésével, nemcsak hogy destruktív, hanem fejlődés- és haladásellenes is.⁴⁷ Zeletin érvelése a polgárság, a tőkés viszonyok romániai társadalomtörténetéhez kapcsolódik, azonban nem kerülheti meg a zárt vagy nyitott fejlődésstratégiák alternatíváit, a periférikus társadalom fejlődésének perspektíváit érintő kérdéseket sem. Virgil Madgearu, a parasztpárt főideológusa, mint a „nyitott kapuk” híve, a „tudományos szociológia” képviselőjével (Zeletinnel) vitatkozva, a már ismertetett álláspontját, vagyis a nyugati modelltől eltérő sajátos román társadalomfejlődés kérdését helyezi előtérbe. „Zárt” Romániája, amelyben kiteljesedik az oligarchia „történelmi küldetése”, vagyis a gazdasági élet államosítása, Madgearu szerint illúzió. Hiszen miközben a nemzeti büszkeséget akarják kielégíteni azzal, hogy olyan ipari vállalatokat támogat az állam, amelyek csak formálisan nemzetiek, ugyanis azok a nemzetközi tőkéktől függenek. A tőke és a gazdaság elnemzetesítése, pontosabban államosítása mellett szintén a polgárság „történelmi küldetése” a nemzeti termelőerők fejlesztése, nem számolva az ország társadalmi-gazdasági struktúrájának adottságaival.⁴⁸

A 20. században nem a „melegházi ipar”, hanem a mezőgazdaság képezi Romániában a domináns társadalmat és államot fenntartó ágazatot. Ezért a nemzeti termelés megszervezése a kis- és középbirtokosoknak nyújtott hitel, a szövetkezetek és az iskolák révén lehetséges. A parasztgazdaságok termelése mindenféle nemzeti ipar létrehozásának előfeltétele. A fináncoligarchia történelmi missziója – állapítja meg Madgearu – a marxizmusból ihletődik, hiszen eszménye, hogy a termelőerőket koncentrált formában szervezzék meg, amely a különböző ágazatokban végrehajtott további koncentrációk révén megteremti a feltételeket a kapitalizmusnak a szocializmusba való átmenetére.⁴⁹

Madgearu a problémát abban látja, hogy a román finánctőke monopolisztikus törekvése olyan körülmények között megy végbe, amikor a nagy földbirtokokat felszámolták, kialakulóban van a kis- és középbirtokosok rétege, az ipari proletariátus pedig kisebbségben van. Más szóval nincs olyan társadalmi réteg, amely ellensúlyozná a finánctőke törekvéseit. Ami

⁴⁷ Lovinescu, E.: III. kötet. 38.

⁴⁸ I. m. 56.

⁴⁹ uo.

a társadalomban és a politikában az egyensúlyvesztés veszélyét hordja magában, azért is, mert ugrásszerű az átmenet az „agrárfeudalizmusból” a „finánc-tőke feudalizmusába”, ami pedig a civilizáció válságát okozhatja. Ebben a helyzetben az a kérdés, hogy melyik az a kormányforma, amely ezt a paradox helyzetet feloldja: a demokrácia-e vagy a diktatúra?”⁵⁰

Láthatóan saját bejárátú szociológiai elmélet kidolgozására törekedett, ugyanis az emberiség történetét néhány ideáltípusban próbálja szakaszolni, amelyek helytől és időtől függetlenül egymást követő egyenesvonalú sémát alkotnak. Esetében kettőről van szó, az egyik az agrár fázis, amelyben a földbirtokos réteg a domináns erő, a másik a plutokrata fázis, amelyben pénztőke tulajdonával rendelkező réteg az uralkodó. A két csoport közül az egyik mindig a közvetítő: biztosítja az átmenetet az agrár fázisról a plutokrata fázisra, s majd a visszatérést a plutokratikus fázisból az agrár fázisba. Ezek együttesen egy ismétlődő, vég nélküli ciklust alkotnak. Zeletin cirkuláris elmélete konkrétan a fejlődésben elmaradt országok számára próbált törvényszerűségeket rögzíteni. Eszerint tehát Románia a 19. század elejétől az agrár fázisban van, majd ezt követően egy köztes, ármeneti fázist követően belép a plutokrata fázisba. Más szóval az országot először a bojárság földbirtokos osztály uralta, ezt követte egy alulbirtokos polgári osztály, amely Zeletin jelen idejében plutokratikus bankár osztállyá nőtte ki magát. A jövő fejlődésének távlatát következőképpen a plutokratikus szervezeti forma további tökéletesedése, amely szükségszerű és fatális folyamat. A kérdés más formában úgy is feltehető, hogy a periférián, ahol a tőkés gazdasági struktúrák nem túlsúlyosak, lehetséges-e polgári demokrácia? Zeletin válasza egyértelmű, a román társadalom azzal, hogy átugratta a közbelső liberalizmus (indusztrializmus) fázisát, és direkt az imperialista, más szóval a finánckapitalizmus (oligarchia) fázisába lépett, a homogén nemzeti polgárság csak „zárt” Románia, a diktatúra feltételei között teljesítheti „történelmi küldetését.” Mindent ami ellenáll ennek a kifejtetnek, reakciós, retrográd Zeletin szerint. Vagyis azt is mondhatni, hogy egy osztályharc nélküli marxizmussal van dolgunk. Ha a zártság eszménye nem is valósult meg egészében, de 1938-cal Románia a diktatúrák korszakába lépett, és 1945-öt követően – igaz, nem a polgárság vezetésével – megvalósultak Zeletin fejlődésstratégiájának főbb eszményei. Ennek a szélsőséges neoliberais beállítódásnak, legalábbis utólag, megfontolandó és tanulságos elméleti és gyakorlati következményei vannak. Zeletin megközelítésében a liberális és neoliberais doktrína hit, ami abban nyilvánul meg, hogy a polgárságnak történelmi küldetése van, ennek teljesítésében semmi sem akadályozhatja meg. Ez a beállítódás hasonlatos a marxista „szükségszerűség” perspektívájá-

⁵⁰ I. m. 71., 77.

val, itt is a proletaritásnak történelmi küldetése van, más szóval a felismert „szükségszerűség” tudatosítja a hitet. Mindkettő elitista-elmélet, van a kiválasztottak egy csoportja, amely felismeri a világtörténelem menetirányát. Az irány azonban előre nem látható, csak úgy, ha hiszünk benne, hogy igenis van egy jól meghatározott célja. Tehát mindkét doktrína, ebben a megközelítésben, irracionális, ellentmond a történelmi tapasztalatnak, az alternatív helyzetek sokféleségének, sőt az emberi természet pluralisztikus beállítódásának. Kétségtelen, ideig-óráig lehetséges, hosszú távon viszont nem. Román esetben a nagy ugrások megvalósítója a polgárság, konkrétan a Brătianu-klán, akik a liberalizmus zászlója alatt a hatalom kisajátítására törnek, ez az oligarchikus csoport polgárságként jelenik meg Zeletinél, annál is inkább, mert nyugati értelemben vett polgárság nincs. A küldetés, tehát, egy csoport, egy család és holdudvarának küldetése, amelyet Zeletin úgy legitimál, mintha az a gyengécske román „polgárság” össztársadalmi érdekeit képviselné. Érdekes volna megvizsgálni, hogy a román esetben például Iorga, Madgearu s majdhogynem D. Gusti is, akik a paraszti, nemzeti érdekek előtérbe helyezésével mégiscsak a demokratikus jogállamiság mellet álltak ki, miért estek áldozatul a rohamosztagoknak.

d.) A fentebb vázolt felzárkozási alternatív stratégiákat Eugesn Lovinescu kultúrszociológiai és filozófiai perspektívába helyezi.⁵¹ A háromkötetes munka Zeletin tanulmányával egy időben jelenik meg, fogadtatása az akadémiai elmarasztalások mellett a kultúra munkásainak körében sem volt egyöntetűen pozitív. Lovinescu legnagyobb bűne – noha nemzeti liberális talajon állt – az volt, hogy a modern Románia kezdeteinek folyamatait megfosztja szinte minden originalitástól, éppen akkor, amikor a sajátos román eredetiségeken volt a hangsúly. Lovinescu számos korábban (T. Maiorescu, C. Stere, G. Ibrăileanu, P. Eliade, D. Gherea, Zeletin által) megfogalmazott tételt vesz át, és állítja a feje tetejére, egészében mellőzve az elődök és a kortársak marxista, ökonomista, konzervatív és/vagy demokratikus agrárius érvrendszerét. Diszciplinárisan vállalkozásának előzményei megtalálhatók G. Ibrăileanu és Gerea munkásságában.⁵² Azonban Lovinescu esetében a modern román civilizáció ezt a fogalmat használja, mintegy érzékeltetve, hogy annak létrejöttét alakító külső tényező nem gazdasági, hanem kulturális jellegű. Pontosabban, kultúrszociológiai távlatokba helyezett, mivel célja a modern román kultúra megjelenésének politikai, társadalmi és gazdasági átalakulások által determinált összefüggéseinek feltárása volt. A társadalom egészének az ideológiai apriorizmuson alapu-

⁵¹ Lovinescu, E.: i. m. I. Kötet. 149

⁵² I. m. 154.

ló vizsgálata azonban a periféria körülményei között két, a nyugat-európai szociológiai, pszichológiai és antropológiai tradícióból ismert elmélet felhasználásával volt lehetséges, mégpedig Gabriel Tarde imitáció- (utánzás) elméletének és a szinkronizáció- (vagy másképpen interdependencia) elméletének adaptálásával.⁵³ Lovinescu módszertani premisszájából adódóan vizsgálódásaiban a szinkronizáció (az interdependencia) elméletének primátusa van az imitáció eleméletével szemben, mert így nyilvánvalóvá teheti az ideologikum elsőbbségét. Tacitus saeculum fogalmával írja le, mit ért szinkronizmuson (interdependencián): „Az európai népek adott korszakában létezik a korszellem, vagyis az erkölcsi és anyagi életfeltételek totalitásának azonos megjelenése. A kor szellemisége nem absztrakt felfogás, hanem ellenkezőleg, a kor intellektuális fejlődéséből és gazdasági életéből származik. A kor szellemisége így tehát a történelem vezérfonala a tények ellentmondásai közepette.”⁵⁴ A saeculum, a kor szellemisége, a különböző kulturális struktúrák közötti kölcsönös függést fejezi ki, amit Lovinescu szinkronizációnak (a kor szellemiségevel összhangban lévőnek) nevezett el. „Az interdependencia szerintünk szinkronizmust jelent, vagyis az egymás közötti szolidáris modern társadalmak összes életformáinak uniformizált törekvéseit.”⁵⁵ Ehhez kapcsolódik Tarde imitációtörvénye, mint az összes társadalmak alakulását szabályozó elv, „különösen a modern időkben, amikor az imitáció terjedése szinte korlátlanra vált. Íme, korunk jellegzetessége, az intézmények és szokások általánosító és uniformizáló tendenciája.”⁵⁶ Más szóval a kezdeti tudatlan imitáció reflexív válik, hogy végül is teleologikus jelleget öltson. A társadalmi és pszichikai világban az imitáció az ismétlődés formájában jelenik meg. Tarde-dal szemben Lovinescunál az imitáció nem belülről halad kifelé, hanem kívülről hatol be, hogy aztán átjárja az adott társadalom összes ereztékeit. Így történt ez a modern román társadalom genezise esetében is. Minthogy antitradicionalista, antievolucionista, antimarxista alapállásból, permanens poléniában fejt ki nézeteit, tulajdonképpen témájának időkereteit (1821–1866) túl kell lépnie, ugyanis a jelezett izmusok a 19. század végétől jelentkeztek, és jelen idejében is virulensek voltak.

Zeletinnel ellentétben, aki az angol ipari forradalom szívó hatásának elsődlegességét hangsúlyozta a modern román társadalom genezisében, Lovinescu a francia forradalom ideológiai hatásának tulajdonít prioritást. A nyugathoz felzárkózni kívánó államok számára az organikus evolúció

⁵³ uo.

⁵⁴ Idézi Bertrand Russelt A. Gerschenkron: *A gazdasági elmaradottság történelmi távlatból*. Budapest. 1984. 63.

⁵⁵ Berend T. Iván – Ránki György: *Európa gazdasága a 19. században*. Budapest. 1987. 648-650.

⁵⁶ I. m. 350.

útja nem volt járható, mivel hiányoztak a társadalmi és gazdasági előfeltételek. Egyetlen út volt a forradalmi, amely a korszak magasabb anyagi és erkölcsi életével szinkronizmust tudott teremteni a formától a tartalom felé haladva. „Az alkotmányos és képviselői rendszer, a polgári és politikai egyenlőség nyilvánvalóan ideológiai és nem gazdasági úton jött.”⁵⁷ Az ideológiai „fertőzés” útján kontinensszerte új társadalmak alakultak ki. Az 1848-as európai forradalmak tehát ideológia és nem a nemzeti kapitalizmus kifejeződései, követeléseik azonosak voltak a két francia forradalom (1789, 1848) követeléseivel. A francia forradalmak eszméisegeinek hatására Svájcban, Ausztriában, Németországban társadalmi jellegű forradalmak Itáliában, Magyarországon és az al-dunai román fejedelemségekben nemzeti jellegűek voltak.⁵⁸ A „lerövidített haladás” az ökonomizmus illúziója, „az igazság az – állapítja meg Lovinescu –, hogy a fejlődésben elmaradt országok nem járják be újra azt az utat, amit a fejlődésben elmaradt országok megtekintek, hanem egyből a kortárs élet szintjére helyezkednek. Egyenlőségük a fejlettekkel nem tartalmi, hanem formai: ők a jogi-politikai struktúrát egészében veszik át. Azután egy lassú növekedés útjára lépnek, fordított utat járnak be, a formától az alap irányába való haladást, ami nem abnormális, mint ahogyan azt bírálói állítják, hanem szem előtt tartva történelmi fejlődésünk sajátos természetét, az egyetlen lehetséges, tehát normális út.”⁵⁹

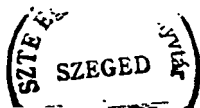
Lovinescu legitimálja a felzárkózás hőskorának nem szelektív intézményimportját mint a tisztán ideológiai jellegű forradalom magától értetődő következményét. Bizonyos értelemben szerinte a nyugat-európai jogi-politikai struktúrákat – legalábbis ez derül ki a tradicionalistákkal folytatott vitájából – nem is volt mihez adaptálni. Ugyanis a román társadalom keleti-bizánci jellege teljességgel összeegyeztethetetlen volt az import struktúrákkal már csak azért is, mert azokhoz hasonló szervezetek nem alakultak, illetve nem alakulhattak ki korábban. Ezért kellett szintén az imitáció útján létrehozni a tőkés jellegű gazdasági alapokat. A formától a tartalom irányában történő növekedés Lovinescu szerint általános jelleggel bír mindazon népek esetében, amelyek hasonló történelmi feltételeknek voltak alávetve.

A modern román „civilizáció” megteremtésében bizonyos partikuláris jelenségek tapasztalhatók Moldva és Havasalföld szerepét illetően. G. Ibrăileanu, aki hasonló kultúrszociológiai megközelítésben vizsgálta a kérdést, a kultúra, a csiszoltság hiánya miatt elmarasztalta a havasalföldi értelmiségieket, és a modern Románia megteremtésében a konzervatív

⁵⁷ Varga József.: *Bűnös nemzet vagy kényszerű csatlós? Adalékok Magyarország és a Duna-medence történetéhez*. I. Rész. 1918–1939. Budapest. 1991.132.

⁵⁸ uo.

⁵⁹ Crainic, Nichifor: *Politica și ortodoxia*. Gândirea. III. 5. sz. 1923 november 1. 79.



M. Kogălniceanunak tulajdonította a főszerepet. Ezzel szemben Lovinescu az egész moldvai forradalmiságot zsákutcának ítéli, és a havasalföldi liberálisokban, főleg a Brătianu-fivérekben látja a modern Románia megalkotóit. Ez megerősíti a junimista konzervatív P. P. Carp azon véleményét, miszerint a román társadalom modernizációs folyamatának megítélésében két különböző műveltségű háttérrel rendelkező értelmiségi csoport véleménye jut kifejezésre. Lovinescu elemzésében ez a kettősség a kultúra (német, moldvai), a civilizáció (francia, havasalföldi) antinómiájaként jelenik meg.

A MODERNIZÁCIÓT ÖVEZŐ SZELLEMI LÉGGÖR

Nem mondhatni, hogy a Nagy Tradíció szinte másfél száz esztendő felőlelő korszakában a románok nem utaztak. Sőt, nagyon is sokat utaztak, legalábbis az a réteg, amely a művelt bojári (majd polgári) réteget testesítette meg, és akiknek soraiból verbuválódott a vezető elit. Ők szinte egytől egyig nyugat-európai, főleg francia és német egyetemeken tanultak, odavissza jártak, tehát fel voltak készítve arra, hogy lerombolják az „otthon ülők dogmatizmusát.”⁶⁰ Mégsem így történt. Ennek mélyebb okai voltak. Az első, a modernizáció minőségét megkérdőjelező reakció konzervatív liberális oldalról jött, ők alkotják meg a „tartalom nélküli forma” tézist. A Iași-i Junimea csoport tagjai nem voltak szociológusok, T. Maiorescu esztéta, P. P. Carp, a társaság másik ideológusa pedig politikus volt. Az általuk megfogalmazott és mind a mai napig ható tézis nem jelentette a modernizáció, a nyugat-európai mintakövető módozatról való lemondást, hanem a nem szelektív utánpótlást egy mérsékelt, a történelmi, életvilág adottságokhoz adaptálódó, azt szem előtt tartó alternatívára hívták fel a figyelmet. Minden későbbi irányzat, s ez alól a román szociáldemokraták sem voltak kivételek, magukévá tették a Junimea-tézist. Az első világháborúig még a harmadikutas demokraták (Stere, Ibrăileanu, majd Madgearu) sem kérdőjelezték meg a jogállamiság politikai-jogi-procedurális struktúrájának további tökéletesítésének szükségességét, sőt elkötelezett hívei voltak annak. Még a N. Iorga képviselte Samanatorul (Magvető) mozgalom militáns nacionalizmusa sem jelentett különösebb devianciát, igaz, „dörgedelmei” nem is serkentették az amúgy is halványan mutatkozó autchtion vállalkozói kedvet. Az első világháborút követően a modernizáció folytatásának megváltozott feltételrendszerre közepette a szellemi léggör radikális fordulatot vett, erősítve az „otthon ülők dogmatizmusát” abban, hogy a megtett út, a követett modell teljességgel hibás volt. Csupán egy szűk réteg életlehetőségeit internacionalizálta, emelte nyugati színvonalra, a többség helyzete mit sem változott.

⁶⁰ *Reînoirea orientalismului. Ideea europeană. 1922. február. 26.*

A modernizációval, a nyugat-európai modellkövetéssel való szembe fordulás igen összetett kérdés. Berend T. Iván és Ránki György, I. Wallerstein és A. Gerschenkron eredményeit is felhasználva a kelet-európai és ezen belül a balkáni alrégiót a modernizáció ipari forradalom minőségének szempontjai alapján „kudarcot” vallott államok csoportjába sorolta.⁶¹ A modernizációban „sikeres” (centrum), „félíg sikeres” (félperiféria), „kudarcot” vallott (periféria) csoportosítás lényegében három nem statikus állapot, amely napjainkban is aktualitással bír, és számos tényező kombinációjának meglétére vagy hiányára hívja fel a figyelmet. A „kudarcot” vallott, vagyis a periférián való megrekedés okai Berend–Ránki nyomán a következőkben összegezhetők: annak ellenére, hogy a hagyományos szektorokban lejátszó-dott a modernizálódás és növekedés volt tapasztalható, demográfiai forradalom ment végbe, beindult a modern közlekedés, egyáltalában az infrastruktúra kiépülése, lendületet vett a természeti kincsek kiaknázása, s ezzel párhuzamosan létrejöttek az ipar kezdetei stb., mégsem történt áttörés, mert a modern szektorok a külföldi vállalkozások szígei, amelyek nem voltak szerves kapcsolatban a hazai gazdasággal, amely továbbra is tradicionális struktúráját megőrizte, vagyis domináns maradt az agrárstruktúra, az itt végbement növekedés extenzív volt, gyenge technikai felszereltségű, és hagyományos keretek között zajlott le. Az elégtelen belső felhalmozódás mellett a külföldi tőke felhasználása sem volt optimális, és kevés is volt az átalakítás beindítására. Gyakori az államadósságok miatti tartós kiszolgáltatottság, az adósság visszafizetésének képtelensége. Ugyanakkor a modernizáció társadalmi-politikai feltételei is gyengék.⁶² Tehát mindezen tényezők kombinációja, amelyhez még társítható a tradicionális munkakultúra, munkaritmus és időszenzibilitás, a modernizációt koordináló vezető elit pazarlása, luxusra orientáltsága, az állam szubsztitúciós funkcióinak túldimenzionáltsága, az inproduktív szférák felduzzasztása az állami költségvetés terhére, a korrupció stb., stb. közrejátszott abban, hogy a periférikus helyzetből való kitörés kudarcba fulladjon. E gazdasági és gazdaságon kívüli tényezők kombinálódtak külső tényezőkkel is, olyanokkal, amelyek ezeket erősítették vagy gyengítették.

A tapasztalat legalábbis a Nagy Tradíció második szakaszában, a két világháború között azt mutatja, hogy az endogén és externális tényezők kezdeti pozitív irányú összeműködéséből adódó konjunktúralehetőségek negatív fordulatot vettek. És – tehetjük hozzá – a potenciális előnyöket nem tudták kellő mértékben hasznosítani. Amiben nem elhanyagolható annak megvizsgálása, hogy a modernizációt miért nem tudta a művelt értelmiségi réteg jelentős része pozitív szankciókkal ösztönözni. Sőt, negatív

⁶¹ Ornea, Z.: *Tradiționalism și modernism în deceniul al treilea*. București, 1980. 18-31.

⁶² Ionescu, Nae.: *Individualismul englez*. Gândirea. IV. 2. 1924. november 1. 36.

elmarasztaló hozzáállásával a modernizáció addigi szocializációs vívmányait is elutasította. Az sem állítható, hogy a román társadalomban, amely a tárgyalt korszakban nem egy megállapodott struktúra volt, hanem változó, átmeneti, posztradicionalista és bizonyos szektorokban a modernitás jegyeivel, az az értelmiségi csoport, amely nonkonform magatartást mutatott a modernizáció iránt, áldozata lett volna ennek a folyamatnak. Ellenkezőleg, a szószólók vezető egyetemi tanárok, írók és zsurnaliszták voltak. Magatartásuk a tradicionális kulturális minták túlsúlyával és kortárs európai avantgárd irányzatok hatásával mutat összefüggést. Az expresszionizmus, a futurizmus, a szuprematizmus, az aktivizmus, a kubizmus, a szürrealizmus, a dadaizmus megkérdőjelezték a hagyományos értékrendet és világképet, az egymással folytatott éles polémia, a szellemi káosz benyomását keltették. Ugyanakkor ezeknek az izmusoknak a többsége a demokrácia, a liberalizmus, a humanista tradíciók, a tolerancia, a jogállamiság, a racionalizmus elkeseredett ellenségei voltak. Marinetti futurista manifesztumában a parlament „csaló és törékeny politikai intézmény”, diadalénekekkel üdvözölte a háborút, mint a „világ higiénijának eszközét.” André Breton a szürrealizmus tizenkettedik manifesztumában írja: „a szürrealisták legegyszerűbben akkor járnak el, ha fegyverrel a kézben kimennek az utcára, és vaktában, válogatás nélkül a járókelők közé lőnek.” A dadaista Raoul Hausmann pedig így kiált fel: „Nem akarunk demokráciát, liberalizmust... A dadaista a humanizmus és a történelemtanítás ellen van!”⁶³

Ma már nem titok, hogy az európai szélsőbal és szélsőjobb kihasználta a szellem birodalmában keletkezett feszültségeket, és kezdetben azoknak az értékeknek védelmezőjeként lépett fel. Eugéné Ionesco egyik kései írásában erről a következőket írja: „Míg a nyugati emberek elsősorban a pszichológiával, az irodalomban pedig az emberi bűnökkel foglalkoztak, Franz Kafka és Jaroslav Hasek – később pedig Ödön von Horváth is megéreztek a totalitarizmus közeledését Európában, Nyugaton és a világban. A francia és a nyugati intellektualizmus már eladta a lelket a bolsevizmusnak és a különböző szocializmusoknak. Ezek tették osztályrészünké mindazokat a zsarnokságokat és katasztrófákat, amelyeket azóta megismertünk!”⁶⁴ „A romantika panteista, ám többnyire még keresztény szellemű vallásossága egy művészi hitvallás számtalan heves eretnekségévé hullott szét. Bálványa az irracionális volt, az élet vélt őserije... Az új technikai feltételek révén – újságok, film, rádió – széles körű és emocionálisan könnyen izgalomba hozható nyilvánosság jött létre. Ez a tény a mű-

⁶³ Crainic, Nichifor.: *Politica și ortodoxia*. Gândirea. III. 5. sz. 1923. november 1. 79. Varga József i. m. 133.

⁶⁴ Crainic, N.: i. m. 61. Pöblitica

vészi és félig-meddig művészi mozgalmak számára kihívássá és kísértéssé vált... A szovjet kommunizmus kezdeti fázisától egészen mostanáig a művészeti és irodalmi csoportok által kirobbantott irracionalizmusok egyre hatékonyabbakká váltak a korszakban, a politikában és ezáltal a világ történéseiben. Oroszország első forradalmi éveiben, az olasz fasizmusban és Hitler felemelkedésekor Németországban lényeges volt a szerepe a proletkultnak, a futurizmusnak és az expresszionizmusnak.”⁶⁵

Román talajon az európai izmusoknak a lázadása a racionalista és humanista értékek ellen újabb érveket jelentett a nyugat-európai típusú modernizációval szemben, s az új utak keresése, az identitások tisztázása az autochton géniusz, mely a média különböző csatornáin artikulálódott, egyre nagyobb hangerővel a kor szelleméhez híven a szélsőségek felé tolta. Kelet-Európának, s ezen belül a román társadalomnak a lázadása lényegében nem értékorientáció-változást fejez ki, s így az értelmiségi magatartások sem deviánsak, hanem ellenkezőleg, ebben a társadalomban, ahol a modernitás igényelte magatartásformák és értékrendek felületesen elsajátítottak, s nem szervesültek, a modernitás és az azt ösztönző kihívások számítanak nonkonform, deviáns magatartásformáknak. A társadalomban, amelyben továbbra is a tradicionális agrármodell volt a domináns, gyenge volt a modernizációt pozitívan szankcionáló rendszer, és az állami szankciók támogatását sem élvezhette kellő mértékben, mert az hatalmi-politikai válságban volt. A modernizációs törekvéseket, azok eredményeit, magát a vállalkozást, a polgárt, a várost, az ipart, a parlamentet, a pártokat stb. a paraszt gyanakvóan nézte, s ebben a bizalmatlanságában őt tovább erősítette az értelmiségiek jelentős csoportja, akik a hagyományok, a vallásos élet védelmében léptek fel, túldimenzionálva a modernizáció folyamatának negatívumait, s azt mint Kelet és Nyugat, kultúra és civilizáció, ortodoxia és katolicizmus-protestantizmus ellentétként jelentették meg. Nichifor Crainic, a Gândirea folyóirat és gândirism irányzat vezetője, a kisinovi egyetem teológia karának misztikatanára írja 1923-ban: „A nagylelkű 1848-asok Nyugatról az europaizált Románia látomását hozták. Hazafiasan éreztek, de nem gondolkodtak román módon. A nagy forradalom leheletéből a feudalista rendszer gyűlöletét szívták magukba, és mint megvakult Sámsonok, számukra múltunk egészének tönkretétele jelentette azt a feltételt, amely nélkül nem lehet megalapozni egy modern országot. Intézményeik nem az évszázados törzsekbe voltak beoltva. Ők mint az a kertész, aki nem veszi számba a környezetet és az éghajlatot, ültetni kezdtek... A román antiklerikálisok összetévesztették Rómát Bizáncal. Róma hibái nem Bizáncéi. Az ortodoxiát nem lehet felelőssé tenni

⁶⁵ Crainic, N.: *Despre demofilie – Cuvinte către studenții mei Gândirea*. XX. 1. 1941, január 1. 5.

a katolicizmus bűneiért. Eleurópaisodott romantikusaink a múlt században népünknek politikai és társadalmi gyógykezelést írtak elő a legfrissebb nyugati receptek szerint. Egy specifikusan nemzeti kultúra, amelyből a nemzetköziségre hajló ipari kisebbségeket kizárták, lehetőségeiket az agrár többség tradicionális forrásaiból kell szívnia... a román ortodoxia mindenekelőtt paraszti... A kapitalista egoizmus teljességgel modern jelenség a románság életében.”⁶⁶ Crainic szemében a demokrácia „nemzeti katasztrófa”, „morális felelőtlenség”, melynek konkrét eredménye: „Évről évre megsemmisítőbb adók, a vidéki kisbirtokot 70%-os kamattal sújtják, néhány ipari trösztöt favorizálnak, a cukornak, a papírnak, a kőolajnak, a szénnel kétszeresen, háromszorosan, négyszeresen nagyobb az ára, mint a hasonló külföldi termékeknek, általános lebénulása ez az ország alkotó energiáinak.”⁶⁷

A román tradicionalizmus, mely később az ortodoxiává vedlett át, hogy aztán az ortodoxia az autochtonizmus szinonimájává váljon, a Gândirea, Curentul és Cuvîntul lapok köré csoportosult értelmiségieket fogta össze. Valamennyien, igaz, nem előzmény nélkül, meg voltak győződve, hogy az ipari munka összeférhetetlen a nemzeti szellemiséggel. Az ortodoxia, mint kontemplatív, „Weltaanschauung” nem kedveli a kollektív erőfeszítéseket és a racionális alapokon folyó gyári munkát. „Kelet számára, amely az erkölcsi eszmények bölcsője, lehetetlen elfogadnia az európai masinizmust, az ipar és a hozzá kapcsolódó gondolkodás tipikus nyugati jelenség, a reformáció és a protestantizmus s a judaikus szellemiség következménye.”⁶⁸ Nem véletlen, hogy a protestantizmust az ortodoxia ideológusai következetesen támadják, azt mondhatni, hogy egyszerűen azonosítják a kapitalizmussal és az industrializmussal. Nae Ionescu a bukaresti egyetem filozófia tanszékének logikatanára, miközben jól érti Max Weber, vagyis hogy a kapitalista szellemnek és a kálvinizmusnak azonos struktúrája van, megállapítja: „Az autochton-ortodox román szellemiség annak a szellemiségnek ellentmondásaként jött létre, amely a reneszánszban a protestantizmusra építve mesterségesen létrehozta a jelenlegi európai civilizációt, így a román civilizációt is. Ezért az ortodoxia célja a protestantizmus semlegesítése, s ezzel Románia kivonása a nyugati civilizáció hatásköréből.”⁶⁹ A kortárs európai avantgárd irányzatok és a tradicionális kulturális minták kölcsönhatása mellett bizonyos értelemben egy partiku-

⁶⁶ Varga, J.: i.m. 133.

⁶⁷ uo.

⁶⁸ Reinoirea orientalismului

⁶⁹ Lásd ennek bővebb kifejtését a jelen kötetben. Pászka Imre: *Az abszolútum hétköznapjai. A román értelmiségi útkeresés a két világháború között.* In: Világosság. 1992/5. 352-375.

lári pszichológiai vetülete is van a kérdésnek. Az első világháborút követően a feltételrendszerek a modernizáció folytatására pozitívak voltak. Mégis az értelmiség körében a kor divatjával is indokolhatóan korábban ismeretlen idegesség volt tapasztalható. Az ifjú nemzedék az új feltételrendszerek közepette minőségi ugrást akartak végrehajtani a kultúra, a tudomány minden ágában. Valami nagyra, eredetire törekedtek, olyanra, amely arányban van az ország politikai súlyával. Keresték azt a belső, autochton referenciamintát, amelyen felépíthető a románság etnikai individualitását markánsan kifejező eredetisége. Minthogy az autochton referenciaminták, az értelmiség származása, szociológiai háttere, a falu a vidéki életvilágba gyökerezett, az autentikusan románt, az eredetiséget a népi kultúra mélyrétegeiben vélték felfedezni. A népi kultúra bázisán és annak ihletésében megteremtődő magas kultúra nem az autochton agy szüleménye, itt is externális mintákat követtek. A kultúra, mint a fejlődés motorja, és mindenféle fejlődés előfeltétele a német romantika kultúra-civilizáció antinómiájának közvetítődése erdélyi csatornákon át. Az erdélyi román nemzeti mozgalom viszi be az óromániai köztudatba azt a partikulárisnak vélt és ott is evidenciaként ható felismerést, hogy a falu a románság autentikus életkerete, a történelem viszontagságai közepette a falu konzerválta a román életvilágot. Ez a falu már-már szlavofil értelemben kivonta, elzárta magát a külvilágtól, hogy az ortodoxiától is táplált magasabb rendű morális kollektivitást nem ösztönszerűen, hanem tudatosan megőrizze. A falu tehát a morális integritás, a tiszta etnokulturális értékek hordozója, a nemzeti újjászületés alapja. A művelt értelmiség feladata, hogy a maga intellektuális csatornáin keresztül feldolgozza a népi kultúrát, s ezáltal nemzeti kultúrát teremtsen. Vagyis egyfajta kultúrforradalomra van szükség az elmaradott országokban, amelynek energikus kezdeményei a román viszonyok között a fiatal lorga Samanatorul (magvető) mozgalmát is inspirálták. Az etnikum és az esztétikum egymásra utalásával, egymás feltételezettségével létrehozott ún. samanatorista irodalom, amely a modern nyugat-európai kulturális mintákkal a tradicionális értékeket, a bizánci ortodox hagyományokat, a falu, a paraszt nemzetfenntartó minőségét állította szembe. Ebben az ideologikusnak mondható valóságmeghatározásban a város, az ipar, a modernizáció institutionális és instrumentális vívmányai, maga az egész nyugati civilizáció destruktív tényezőként jelentek meg, amelyek a nemzeti kultúra alapját képező rurális világot rombolták. Ebből következett, hogy a nemzeti kultúra megteremtésének eszménye a nemzeti egység megteremtésének eszményével párosult, és egész sor olyan, az európai restauráció időszakából ihletődő doktrinális elemet olvasztott magába, amely teljességgel ellentétes volt a demokrácia, a pluralizmus, sőt a szociális igazságosság stb. eszményeivel is. Ezekben a nemzeti önmegvalósítás és önmeghatározás akadályait látta. Amikor az első világháborút követően lorga és sok más elődje és kor-

társa eszményei realizálódtak, a nemzeti identitás körüli zavarok nem ültek el. Mint láttuk, az ortodoxiának, az autochtonizmus képviselői, az ún. akció és kontempláció nemzedékének, „Iorga történelmi promóciójának” a misztikus, irracionális tartalmakkal gyarapított nemzeteszmenének át kellett lendülnie, az új generáció szándéka szerint, az „aktualitásból” a „virtualitásba”.⁷⁰ Bizonyítania kellett kreatív és innovatív képességeit. Ami az eredetiség iránti obszesszióban jelentkezett. Az élet minden területén, különösen a kultúrában és a tudományban minőségi, specifikusan autochton folyamatok elindítása volt a cél. Azonban az autochton minták – az eszmei előzmények – nem képeztek olyan valóságmeghatározó rendszert, amelyek továbbgondolása képes lett volna feloldani a tradicionális és a modernitás struktúrái között feszülő ellentéteket, így a kor szellemében externális mintákhoz fordultak, mivel azok irracionális tartalmai többé-kevésbé összhangban voltak a nem realizált modernizáció által is táplált Nyugat-ellenességgel. A román liberálisoknak, az egy „magunk erejéből” és Șt. Zeletin „zárt” fejlődési stratégiáin kívül nem volt a társadalom modernizációját szervesítő elmélete, mindvégig externális mintákat és kényszereket követett. A népi (poporanista), majd ennek meghosszabbodásaként a harmadikutas parasztállam nyitott kapukat hirdető stratégiája, tervutasításos, az országot federalizáló stb. elgondolásaival, nem utolsósorban doktrínerejével ellenszenvet váltott ki. Nem is beszélve a szociáldemokratákról, akikben a már létező bolsevizmus alternatíváját látták. Egy olyan környezetben, ahol a hangadó értelmiségiek ideologikusan és kulturálisan definiálták identitásukat, mert léthelyzeteik is ehhez a szférához tapadt, a modernizáció gazdasági-technikai eredményei és megjelenési formái ellenszenvet keltek. Az első világháború borzalmi, a masinizmus pusztító ereje, amelyet a civilizáció védelmében használtak, szintén ösztönzőleg hatott abban, hogy más alternatívák felé forduljanak. A háborút követő káosz, a demokráciák legyengülése és/vagy legyengítése kontinensszerte, így Kelet-Európában is, erősítette az értelmiségben, hogy a rendszeremtést extremista minták szerint diktatúra révén lehet felszámolni. A fiatal Emil Cioran, a kortárs izmusok ihletésében a fasizmus és a bolsevizmus alternatívájától sem riadt vissza, csak végre megszűnjön a káosz. Nem utolsósorban a háborút követő, jórészt elsőgenerációs értelmiségnek csalódással kellett látnia, hogy a nagy eszmény, a nemzeti egység megvalósulása nincs szinkronban, nem vonta maga után az életvilágok minőségi változását. A háború alatt a különböző hadiszállítások és üzérkedések révén egy újjgazdag réteg alakult ki, amely arrogáns, luxusra orientált életvitelével általános ellenszenvet váltott ki a közvéleményt formáló

⁷⁰ Uo. Lásd a téma kifejtését: Ludassy Mária: *Fehér jakobinizmus. Charles Maurras és az Action Francaise*. Kávé Kiadó. Budapest. 1999.

értelmiségekben. A csatolt területek gazdasági leigázásának gátlástalan, korrupciós módozatai, amelyet a nemzeti-liberális párt hajtott végre, szintén erősítette a nyereszkesedő, üzérkedő réteg iránti ellenszenvet. Mindez úgy jelent meg; mint a nyugati kapitalista civilizáció terméke. A negatív jelenségek torlódása a balkáni életvilág feltételei között, az a tudat, hogy a homogén nemzeti kultúra megteremtésére tett kísérletek nem befejezettek, táplálták az identitászavarokat, amit tovább fokoztak a szélsőjobb gándirizmus és trairizmus ideológiák, amelyek a nyugati modell ellen léptek fel, és Kelet felé fordultak, mert ott látták a román identitást kifejező ortodoxia és autochtonitás mély rétegeit. Természetesen mindezen jelenségek, ha nem is tudták meggátolni az ország nyugati típusú modernizációjának folytatását, mégis komoly akadályt képeztek, olyan szellemi környezetet teremtettek, illetve külső mintákat közvetítettek, amely nem ösztönözte, hanem ellenkezőleg, a tradicionális értékorientációk módosulását gátolta.

A román társadalomban – mint láttuk – a modernizáció nyugati típusát mindvégig erős ellenszenv kísérte, azonban a két világháború között ez radikális fordulatot öltött, melynek eszmeisége fokozta az egész folyamat illuzórikus voltát. Politikai síkon a diktatúrát készítette elő, gazdasági síkon a korporatív struktúrák megteremtését, szellemi síkon, mely mindezeket megelőzte és előkészítette, tovább mélyítette az elhúzódó identitászavarokat. Talán nem túlzunk, ha Lovinescut parafrázálva azt mondjuk, hogy ha minden egy ideológiai forradalommal kezdődött, akkor – igaz, más előjelű, fehér jakobinus (Ludassy Mária) – ideológiai „forradalommal” ért véget. A józan, izmusoktól mentes pragmatikus modernizáció lehetősége lehetetlen volt, mert a román közéletet az ideológiai-politikai motivációjú valóságmeggátározások és jövőképek uralták.

ÉLMÉNYEK, ÉRZELMEK ÉS EGZISZTENCIÁK STRUKTÚRÁI

Az emberi létezés folytonosságát, a nemzedékek egymásutániségét kissé szomorúan, lehangolóan a népdal „utánunk is mások jönnek...” metaforával veszi tudomásul. Ez a retorikai kijelentés annyira triviális, hétköznapi, hogy szinte nincs is mit hozzáfűzni, egyszerűen nyugtáznunk kell: így van, ez van. Ellene – legalábbis egyelőre úgy tűnik – nem tehetünk semmit, hiszen a korcsoporti egymásutániség természeti, biológiai meghatározottsága tény. S akkor sem módosulhatna különösebben az emberi létezés mennyiségi, időbeli, biológiai ritmusa, ha a korosztályi egymásutániség a jövőben statisztikailag ritkuló-sűrűsödő tendenciát mutatna, vagy pedig az élet teljes időtartama mai tapasztalatainktól eltérő matuzsálemi távlatokat öltene. Ebben a folklorisztikus és hétköznapi megközelítésben is – láthatóan – a nemzedék értelmezése és jelentéstartalma többszörösen átfedi egymást.

A tudáselit világában sincs másként. A dolgozatunk tárgyát képező román tudáselit esetében például azt tapasztaljuk, hogy a diskurzusban (esszéik és szövegek) részt vevők hol az egyesülés (1859) nemzedékéről, hol az első világháború előtti nemzedékéről, hol a huszonkettes vagy huszonhetes ifjú nemzedékről, a Nap Fiairól stb. beszélnek. Ugyanakkor az „új” jelző nemcsak nemzedéki, hanem ideológiai pozíciót is kifejez, azt az irányzatot, amely éppen domináns szerepre tör a kulturális mezőben.

Fenomenológiai vagyis mindennapi szóhasználatban tehát hol az apák és fiúk, fiatal illetve idős nemzedékéről szokás beszélni (egyenes vonalú leszármazási csoport – életkori csoport), hol azonos életkorúak csoportjáról (pl. ötvenes évek nemzedéke), hol az életkorban egymáshoz közel álló, bizonyos közös vonásokat hordozó laza csoportosulásról, amelyeknek közös történelmi-társadalmi-kulturális élményekben volt részük (a világháborúk, a kulturális-ideológiai irányzatok, a forradalmak, az Erdélyi Fiatalok csoportosulása stb.). Ugyanakkor az „utánunk is mások jönnek...” metaforában s az említett példákban – láthatóan – benne van az egymásutániség, a váltakozás keltette reflexió mint nemzedékek váltakozása, amely egyben az értékek és javak áthagyományozását jelenti, és ugyanakkor ott van az elhatárolódásra való törekvés is. Hogy az áthagyományozott értékekből és javakból a csoportok mit tartanak meg és mit nem, s hogy az elhatárolódási kísérletek mennyire sikeresek, arról még szó lesz.

A triviális kijelentésekből is megállapítható, hogy a nemzedék terminusok jelentéstartalmainak mindennapi-empirikus értelmezései az idő és az emberi interakció, a kétfő hatásösszefüggéseire utalnak. Ezen dimenziók történelmi és szociológiai fogalmi kereteinek kidolgozását Mentré és Mannheim úttörő munkásságának köszönhetjük. A kortárs szociológia főleg a mannheimi nemzedékdefiníció mentén halad tovább akkor, amikor társadalmi-kulturális és történelmi kontextusba ágyazza a nemzedéki pozí-

ciók nem egyidejűségek egyidejűsége sajátosságainak vizsgálatát. A nemzedéki téma – itt most eltekintünk a juvenológiai probléma megközelítéseitől – diszciplinárisan több (demográfia, antropológia, szociológia, filozófia stb.), s ezeken belül is tovább tagolható részkutatás lehetőségeire nyújt alkalmat. Itt Veress Károly monográfiájára hívjuk fel a figyelmet, amelyben a kolozsvári filozófus az újabb magyar szakirodalomban első ízben tesz kísérletet a téma összegző, a társadalomtudományok szinte egészét átfogó generációelméleti és módszertani javaslatok áttekintésére, noha a szerző szándéka a nemzedéki téma filozófiai dimenzióinak megértése. A kérdés biológiai, szociológiai, antropológiai alapvetéseit akkor sem tudja mellőzni, amikor a nemzedék szociológiai fogalmának tartalmi elégtelenségeit hangsúlyozva törekvésének főirányában a „filozófiai” és „kulturális nemzedék” fogalmának és elméletének felépítése áll. Itt közbevetőleg annyit jegyeznünk meg, hogy „filozófiai” és „kulturális nemzedék” fogalmak helyett, akárcsak Mannheim esetében, aki a „társadalmi nemzedék” fogalmát vezette be, úgy látjuk, jobban kifejezi az időben-térben szövődő, hálózatszerű, társadalmilag differenciált nemzedéki pozíciókat, ha a nemzedék társadalmi, filozófiai, kulturális stb. dimenzióiról beszélünk. Veress Károly végül is öt tételben foglalja össze a nemzedék szociológiai dimenzióit, amely részleges eredmény, a filozófiai dimenzió (nemzedék) kidolgozásának előmunkálataiként értelmezhető. Az elemzésben a különböző dimenziókat a jobb, tisztább érthetőség kedvéért szétválasztja, a valóságban azonban ezek a dimenziók egymást átszövő hálózatot képeznek, így tehát nem tehetünk olyan kijelentéseket a nemzedéki témákban sem, mintha az elemzés egyik szintje jobban megközelítené a valóságot, mint a másik. Empirikusan a különböző dimenziók, ha változó mértékben és intenzitással is, szerves kapcsolatban, egymásra vonatkozásban, kölcsönhatásban vannak. Jelképebben: az azonos szövet különböző mintázatainak színárnyalatait illesztik. A társadalmiság szociológiai tényéből is következik, hogy a nemzedék fogalmának tartalmi és elméleti rekonstrukciójában a társadalmi dimenzió a túlsúlyosabb, ugyanis a társadalmi dimenzió a tért-időt, a strukturális mintázatot, a kultúrát, a szocializációt, az elsajátítás, tanulás szintjeit, az értékek szelekciós hierarchiáját stb. jobban kifejezi, pontosabban, jobban ötvözi. Ezért is lehetett rokonszenves Mannheim számára a társadalmi nemzedék fogalma, ugyanis ezzel a kérdés társadalmi dimenzióját tehetette hangsúlyosabbá. A fogalom tartalmi alkotóelemeit – megtartva/kibővítve – Veress Károly így összegzi: „1. A társadalmi nemzedék fogalma a szomszédos évjáratoknak a társadalmi-történelmi térben elfoglalt helyét és az ebből adódó sajátos gondolkodási, cselekvési és viselkedési módját, közös érték- és normarendszerét jelöli. 2. A társadalmi nemzedék tagjai azonos társadalmi-történelmi tapasztalatokra tehetnek szert, s ennél fogva hasonló módon viszonyulnak a társadalmi valósághoz szemléleti, cselekvésbeni és viselkedési téren. 3. A nemzedéki létezés

a kortársiség kifejeződése mind egzisztenciálisan, a történelmi-társadalmi térben való rokon elhelyezkedés értelmében, mind tudati szinten, a közös élményekben, eszményekben, értékekben, normákban való részesezés értelmében. 4. A társadalmi valósághoz való nemzedéki viszonyulás az illető történelmi korszak domináns kultúrájának sajátos szimbólumaiban, nyelvezetében, értékeiben, alkotásaiban fejeződik ki, amelynek jelentéstartalma és értelme elsősorban azon korosztályok számára válik közvetlenül érthetővé, amelyek az adott történelmi időintervallumban és társadalmi kontextusban aktív, meghatározó szerepet játszanak. 5. Módszertanilag tekintve a társadalmi nemzedék érvényes szociológiai fogalma nem annyira az életkori sajátosságok közösségére, mint inkább az élmények, tapasztalatok, és az ezeken alapuló szemlélet, viselkedés és cselekvés közösségére helyezi a hangsúlyt, arra, ami a valós nemzedékekben a biológiai és pszichológiai túlmenően releváns társadalmi realitás.” (Veress 1999:252.)

Tehát a nemzedékterminusok – vázlatos – mindennapi, illetve a nemzedék szociológiai fogalmának tartalma, valamint az utóbbi elmélet és módszertani kereteinek rögzítése többé-kevésbé elégségesnek tűnik ahhoz, hogy az elemzést, a lehetőségekhez mérten, újabb analitikus és tartalmi szempontokkal egészítsük ki. Következésképpen a nemzedékfogalom, valamint a nemzedék kategorizációs besorolásai, illetve definíciói (státusz, csoport, közösség, társadalmi kategória, intézmény, életmód) nem képezik tárgyát mostani vizsgálódásainknak. Szándékunk ugyanis itt nem más, mint egy sajátos, konkrét szellemi értéktermelő emberi létezési mód tudat/tudás szerkezete mintázatának bemutatása.

A mintázat vagy kulturális mintázat (Benedict) az érdekek és tevékenységek megválasztásából létrejövő alakzat, amely jellegzetes szerveződést hoz létre, esetünkben olyan nemzedéki szerveződési (tudati) alakzatot, amelynek rekonstrukciója dokumentumokból (visszaemlékezések, önéletrajzok, nemzedéki manifesztumok, naplók, publicisztikai írások stb.) végezhető el. Tehát ebből kell a szerveződés tényleges életét, az „érzések struktúráját”, az új nemzedék érzéseinek szerkezetét, azt a „mást” rekonstruálni, amely az adott korban láthatólag mélyen beágyazott volt és viszonylag széles körben elterjedt, ugyanis nélküle a generációk közötti kognitív interakció, illetve kommunikáció nem lett volna lehetséges. Tekintettel arra, hogy az értelmiségi tudástermelésnek egy nemzedéki szegmense (írók, esszéisták, publicisták, tudósok) képezi a dolgozat tárgyát, így a kultúra legáltalánosabb háromszintű meghatározásából kell kiindulnunk ahhoz, hogy a nemzedéki pozíciók és szintek hálózatát is rögzítsük, s ezáltal világossá váljon, hogy a nemzedék érzéseinek struktúrája ugyan más, de ezt a mást nem „valahonnan máshonnan” kapja. Érzésstruktúráját a kultúra mindhárom szintje, változó intenzitással ugyan, de átszövi. (Williams 1998:38.) Ezek a szintek: 1. az adott helyen és korban átélt kultúra, amely csak az akkor és ott élőknek nyílik meg teljesen; 2. va-

lamely korszak kultúrája; 3. a szelektív tradíció kultúrája – a megtapasztalttól az emlékezetig-szelekcióig sémát írják le, amelyhez való változó intenzitású nemzedéki viszonyulás kijelöli az átértelmezések és torzítások széles skáláját. A nemzedék értelmiségi, szellemi értékeket, reprezentatív kultúrát termel – ideiglenes elnevezéssel – szegmensének tudat/tudás konstrukcióinak megértésében, az elmondottakból következően, az emlékek hagyománnyá szerkesztett szelekciója, a szelektív tradíció (lásd a Veress-féle 4. tételt) jelentéstartalma és annak értelmezése tűnik első látásra figyelemre méltónak. A történeti-társadalmi struktúra differenciáltságát átszövi az időbeli differenciáltság, vagyis minden korszakban legalább három nemzedék él együtt, egyikük sem marad egy helyben, ebből következik, hogy az érdekek és az értékek skálája nemhogy nem stabil, hanem árnyalt, esetleg sokszínű. Mindemellett a szelektív tradíciót meghatározza az azt felhasználók társadalmi- kulturális kapcsolatrendszerekben elfoglalt pozíciója, a történeti-társadalmakban végbemenő változások milyensége, ennek intenzitása, illetve hullámmása. Következésképpen a szelektív tradíció nem statikus, legalább három, egymásba szövődő szinten járul hozzá az emberi létezés újratermeléséhez: első szinten általános emberi kultúrát teremt, a másik szinten létrehozza valamely társadalom történelmét, s a harmadik szinten az egykor eleven kultúra jó részének elutasításához vezet.

A szelektív tradíció tehát mindenféle kulturális termelésnek előfeltétele, az a mintázat, amelyhez a nemzedéki tapasztalataikat, a társadalmi hálózatban elfoglalt pozíciójukat folytonosan értelmezik, feldolgozzák és viszonyítják. Mindez nem mehet végbe egy sajátos szellemi, érzelmi élmény és egzisztenciális elhatárolódás tudatosítása nélkül. Ki kell dolgozni, illetve rögzíteni kell a nemzedéki mi-tudat alapvető tartalmi vonatkozási elemeit, amelyek relevánsan megjelenítik az elhatárolódás szellemi, erkölcsi és társadalmi dimenzióit. Ez az individualizált nemzedéki identitáskonstrukció, akárcsak maga a nemzedéki probléma, modern fejlemény, az autenticitás eszményéhez kapcsolódik, amely a morális hangsúly áthelyezéséből ered. A helyes cselekvés eszköze (morálishangsúly-áthelyezés) csak önmagukhoz és saját különös létezőmódunkhoz (autenticitás) igazodva használható, ahhoz, hogy a létezésnek egy sajátos, az „én” és/vagy a „mi” útját követhessék. A sajátos út, az egyénben vagy csoportban benne lévő, belső mélységekkel bíró, az utánzást kizáró, morális eszmény, amelyet a partikuláris hagyomány erősít. A bensőségesség az egyén és a csoport belső természetével való kapcsolatnak az a fajtája, amely implikálja az eredetiséget, azt, ami sajátos, egyedi hangskálát kölcsönöz neki. Az emberhez méltó, teljes életet nem külső körülmények diktálta modellek alakítják, hanem életmódot a magamban lévő modell szerint formálok. Vagyis az identitás, elismerés, autenticitás, eredetiség annyit jelent, hogy az egyén vagy a csoport hűséges önmagához, saját eredetiségéhez.

Amennyiben ezt megfogalmazza, annyiban meg is határozza önmagát. megvalósít egy lehetőséget, ami sajátosan az övé (Taylor 1997:125-133).

Más szóval az önmegvalósítás és önbeteljesítés az egyes emberek között, valamint a kultúrák között (Herder) azt jelenti, hogy mindenkinek hűnek kell lennie saját hagyományához, kultúrájához, illetve csoportértékeihez, eszményeihez. Látható, az identitás és elismerés szerkesztése egyrészt azonos azzal, ahogy a nemzeti kultúrát felépítik, másrészt azzal, ahogy egy nemzedék önmagát meghatározza. Vagyis a nemzeti kultúra autenticitása, eredetisége személyek és csoportok önmeghatározásához kapcsolt. Az identitás-autenticitás modern formája, természeténél fogva, dialogikus jellegű, a „szignifikáns másikkal” (H. Mead) való interakcióban valósul meg, ami arra utal, hogy a román hivatáselit kognitív interakciójában az „új”, a „nemzedék” jelzők azt a dialógust jelentik meg, amelyben ezen jelzők segítségével a diskurzusban részt vevők el kívánják ismertetni és határolni magukat a régiektől s az idegentől. A literátor csoportok illetve a nemzedéki tudáselitek identitáskonstrukciója szinte minden egyes esetben, tehát az egyenlő elismerésen túl az erkölcs és a kultúra világában is, minőségi áttörésre vállalkozik, egy lealacsonyító, utánzó állapot meghaladása a cél. A vázolt identitás-autenticitás modell lényegében arra a csoportközi interakcióra, kommunikációra, illetve dialógusra hívja fel a figyelmet, amelyben a nemzedéki szegmens (elitek) felépítik és érvényesíteni kívánják az önazonosságukat és elismertségüket. A nemzedéki identitás-rögzítés, legalábbis tudáselit szintjén, egyben az orientáció kijelölését is magában hordja, amely – mint látni fogjuk – a szelektív tradíció (értékek, intézmények stb.) alapjain, annak negatív, illetve pozitív értelmezésével történik. Az identitáskonstrukciók és az azt involváló legitimitás (elismertetés), a nemzedéki orientációk megfogalmazása az esetek többségében nem csoportos, hanem egyéni vállalkozás, amikor is a kezdeményező szubjektum (nemzedékvezér) saját szubjektív tapasztalatait, érzelmi, élményvilágát s az esetleg azt átszövő vagy motiváló egzisztenciális léthelyzetét kivetíti, csoportproblémává teszi.

Illusztráljuk vázlatos kijelentéseinket egy nemzedéki szegmens (tudáselit) példáján, amelyből láthatjuk, hogy a tagadás-elhatárolódás, az identitás és elismertetés elemeit miből építik fel és az új orientáció kellekeit a tradíció melyik rétegeiből aktualizálják, és hogyan töltik fel azt „új” tartalommal.

Példánk jelentősége és egyben sajátossága abban van, hogy hasonló nemzedéki manifesztummal térségünkben nem találkoztunk, tehát itt azt az ún. 1927-es fiatal román nemzedéket, tudat/tudás struktúráit mutatjuk be, amelynek önjelölt szellemi vezére Mircea Eliade volt. Vagyis itt arról van szó, hogy Eliade szerkeszti meg a mikrokozmosz érzelmi, élmény-, érték- és erkölcsi motivációinak alapjait, illetve az új orientációt, mert „a nemzedék húsa és lelke még titok, ennek ellenére a nemzedék hivatott arra, hogy

megalkossa az első román szintézist, mindazokkal a bűnökkel és jótéteményekkel együtt, amelyekkel a román lélek terhes.” (Eliade IV.1993:497.) A címzettség, a tizenkét részes *Intinerariu spiritual* (Szellemi útirány) című sorozattal a húsz-huszonöt év közötti egyetemi fiataloknak szól, akiknek közös szellemi cselekvési platformot ajánlott. Eliade irányadása-útmutatása egy sajátos mikroszituáció világára orientált, azokhoz szól, akiket közös szellemi életérzés kapcsol egymáshoz: „barátok és ellenfelek, akiket ismer”. Szociológiai értelemben a felhívás-útmutatás az egyetemi diákság (a nemzedék) elitjét veszi célba. Azokat, akik valamilyen formában (főleg a publicisztika, a művészetek, az irodalom, a tudomány területén) már bizonyították alkotói képességüket, és eszmei-ideológiai pozíciójuk még bizonytalan, csapongó. Az alaktalan, az életet tapogató, ellentmondásokkal terhelt nemzedéki szegmens körülhatárolása és jellegének rögzítése, normális történeti időben, a lelkiesség azonossága alapján nehezen megragadható. Noha létezik az életkori, szellemi társadalmi pozíciókból adódó feszültség a saját nemzedék tagjai között, nemzedéke mégis egységet alkot a számára, ami úgy látszik szubjektív perspektívából jobban megragadható. Eliade tehát egy antipációs eljáráshoz folyamodott.

Az azonosság, egység feltételét, a nemzedék individualizálását közös élményhez kapcsolja, a „katasztrofális méretű válsághoz”, mint például a háború. A nemzedékek, amelyek filozófiai, politikai, vallási „kis válságokon” esnek át, azok mozgékonyaságuk folytán sem rögzíthetők. Úgy látja, hogy minden egyes nemzedéknek megvannak a saját szükségletei, kínjai és ambíciói, amelyek organizmussá formálják, még akkor is, ha bizonyos kielégéseket el kell fojtani. Az ellentmondások termékenyek, szükségesek és fatálisak. Mindezek individuális tapasztalatok, nélkülük azonban nem jöhet létre az életet és tudatot integráló nemzedéki önazonosság-tudat. A nemzedékek konfigurációját, az alkotás parancsoló szükségletének eszközeit a kollektív tudat idegzónájába helyezi. Valamennyi korábbi, „új” jelzővel született román szellemi irányadás is a kollektív tudattal való bensőséges kapcsolatra hivatkozott, azzal az igénnyel lépett fel, hogy csakis ő az autentikus, belső lényegi értékek hordozója, szószólója. Eliadéék esetében az egymáshoz kötöttség, a nemzedéki összetartozás az önvizsgálat eredménye, ami részéről a kisajátítás jegyében történik. A szubjektív tapasztalatok, benyomások korábbi mintázatok szerint összegződnek, abban a küldetés-tudat-mintában, amely meg van győződve arról, hogy a szegmensidentitás és annak szellemi irányvonala rögzítésével fordulatot válthatnak ki a kultúra szférájában. Az önbizalom a küldetés-tudatból származik, amely, érthetően, képpromboló, különben hogy is szerkeszthetné meg a rokon elhelyezkedés (Mannheim) identitás-autenticitás profilját?! Különösen akkor, amikor többen léptek fel a *spiritus rector* igényével (Nae Ionescu, Crainic), így tisztázni kellett, hogy a nemzedék önmaga életvilágának tapasztalatával csak maga rendelkezik, mert „Nekünk van jogunk

erre, és csak Mi juthatunk a konkrét és gyümölcsöző eredményekre". (Eliade IV.1993:459.) Az öregek tapasztalatai, életérzése, eszmevilága más és nem is korszerű, ezért kell, mondja Eliade, a fiataloknak egymást keresni, soraikat rendezni, tudatosítani bennük a nemzedéki azonosság vonásait. A tavasz metaforája érzékelteti a feltámadást, azt a nemzedéktudatra ébredést, amely felszínre képes hozni a fiatalok életét; vitális energiáit, szervező- és alkotóképeségét, azonosságát, mindazt, ami „Mi” vagyunk. Eliade, mint azt már többször jeleztük, a fiatal nemzedék elitjét veszi számba, azokat, akikben tudatosult a lelki-szellemi pozíciók közelsége, akikben ezt a tudatot változatos és tragikus gyermekkori tapasztalatok erősítették, akik megismerték az életet szüleik és főleg olvasmányaik révén és akik képesek feltenni a kérdést, hogy ez idáig mi az, amit nem tettek meg.

Az életkori sajátosságok, a gyerekkori élmények (első világháború), a viszonylagos szellemi azonosság (nevelés, olvasmányok), az életérzés korszerűsége azok az értékek, amelyek Eliade nemzedék fogalmát alkotják. De ez az értékkapcsolódás nem elégséges ahhoz, hogy individualizált nemzedéki összetartozás (Mannheim) és identitás képződjék. Ahhoz egy olyan fókuszos élményre van szükség, amely az életkori-szellemi rokon pozíciókat egyesíti, és elhatárolja a korábbi nemzedékektől. Ennek az élménynek a „vallási válság” intenzív megéléséből kell fakadnia, ugyanis ez az első nemzedék a román kultúrában, amely egy teljesebb életet élt meg, rendelkezik a racionalizmus, a művészet, a miszticizmus tapasztalatával. Mindez pedig az élet olyan valóságát tárta fel előttük, amely ismeretlen a régi generáció számára. Eliade nemzedékét a szellem obszédálta, azok a szellemi értékek, amelyek nem származnak a gazdaságból, a politikából, a technikából, de még csak a parlamentarizmusból sem. A tiszta szellemi értékek, az „abszurditásig szellemiek, keresztény értékek.” A szubjektív tudat/tudás élményeit kivetíti, általánosítja és – a nemzedéki szegmens nevében – hadat üzen a idegenből hozott pozitívizmusnak, a racionalizmusnak, mert tisztában van a tudat differenciált állapotaival. Nem Nae Ionescu személye-e a példa rá, hogy egyazon személy lehet mélyen logikus, misztikus és avantgárd? A tudatnak ezek a párhuzamos terei és a még számba jöhető lehetőségek arra ösztönzik Eliadét, hogy a nemzedék fő feladatát: a szintézist alkotásban jelölje meg. Az „idők jele a szintézisre való törekvés”, amit azonban „organikus” módon képzel el. Olyan „erő és intuíció” eredményének, amely a nemzedék „autentikus” belső lényéből fakad. A legteljesebb szintézisnek a személyiségben kell feloldódnia, mert „mi ismerjük és elviseljük a misztikus tapasztalatokat is.” (Eliade IV. 1993:461.) A leendő nemzedéki konfiguráció lelki térképén kijelölt orientációk és megvalósításuk módjai, az ortodox vallási élet mint a szellem autentikus forrása, amelynek alapjain belső, a lényük mélységeiből fakadó organikus szintézis alkotható meg, nem más, mint a nemzedéki szegmens önazonosság- és elismertetés igényének rögzítése. Azonban ez önmagában

kevés, ehhez képrombolásra is szükség van, a régi módszerek, s az azokat képviselő személyiségek, intézmények által vallott értékek megkérdőjelezésére. A tagadás, nem a fennálló hanem a megszokott értékek és intézmények tagadása az a technika, amellyel teljesebbé teheti a nemzedéki szegmens identitás- és legitimitáskonstrukcióját. Eliade elsőként az intézményi, egyetemi dilettantizmust veszi célba, pontosabban a pozitivistá racionalis tudományos módszer az, ami irritálja. Ez érthető, hiszen a nemzedék előtt álló „testes valóság” lényeges igazságainak megértését csak a gyűlölet, a szeretet, a szenvedély szolgálja. Azért, mert ezeket „nem lehet oksági kapcsolatokat kimutató fogalmi rendszerbe elrendezni”. Noha a „szenvedély nem helyettesítheti a tudományt”, mégis a szenvedély azzal, hogy akarja az új igazságot, olyan érveket fedez fel, amelyek „meggyőzik a tudományos világot”. A paradoxon tehát egy olyan tudatból fakadhat, amely tagadja a hierarchiát, olyan tudatból, amely nem érti a rendet, a törvényt, a morált, egy olyan tudatból/tudásból, amely léttranszcendentált. Következésképp egy új, „konstruktív dilettantizmussal” kell felváltani a régit, különben hogyan valósítható meg az organikus szintézis.

A referenciaminta a történetfilozófia, ugyanis azt, Eliade meglátása szerint, tisztán látó, plasztikus gondolkodású filozófusok hozták létre: Montesquieu, Vico, Gobineau, Marx, Chamberlain, Spengler, akik „mind dilettánsok voltak, és esetenként zseniális szintéziseket alkottak”. A történetfilozófia láthatóan kettős, a leendő nemzedék által támasztott igénynek tesz eleget: egyfelől kielégíti az egyetemes oksági igényt, amelyből a világot szövik, másfelől pedig a történelmi tény fluid és vibráló valóságára támaszkodik. (Eliade IV.1993:467.) Minthogy a generációnak a konstruktív dilettantizmus mellett elkötelezettséget ajánlja, a romantikus szellemű történelem kedvelését, így a különbség, ami a nagyok és köztük van, nem a „módszerben, hanem a vízióban van”. Mert „mi is történetfilozófiát értünk a történelmen”. Eliade (nemzedéke) között és a fentebb említettek között például annyi a különbség, mint Marx és Chamberlain között. „A plasztikusan megvalósított és egy ideológia által illusztrált egyetemes szintézis az a vonás, ami minket a filozófiai dilettánsokhoz közelít”. Ennek oka az, hogy Eliade a nemzedék számára a filozófiai dilettantizmusban látja a bátorítást az „egyetemes rekonstrukciójára”, ugyanis az „elit tudat” számára a racionalis tudomány elégtelen, márpedig az elit szintézis nélkül fegyvertelen. A szintézis, amely a belső erőt, a bátorságot, a sokrétű tapasztalatok lehetőségét, a misztikus életet jelenti, a „szellemi egyensúly feltétele”. Ismeretelméletileg, láthatóan, a „szintézis az intuíción” mint a dilettantizmus alapjellemezőjében találja meg módszerét. Ebben az értelemben az intuíción „a tények anticipálása, az örök átugrása, az összetett viszonyok körének lezárása”. A matematikai gondolkodók felfedezéseikről tett „misztikus vallomásai” – fény, villám, eksztázis, megvakulás – csak erősítik benne a racionalis gondolkodás elégtelenségét, s az

intuíciónak (Bergson) mint tudományos módszernek a primátusát. Így tehát a nemzedék számára is az intuíció azonos a szintézissel, vagyis a „dílettánsok horizontjaival.” (Eliade IV.1993:469.)

A laboratórium és a katedra elleni támadása, a „hivatalnok tudós” elmarasztalása, akinek „tudati grafikonja a gyűjtő, a mániákus és a szerelmes pontjaival érintkezik”, a merevségre, a mesterségeségre utalnak. Vele állítja szembe a „tudományos romantikát”, amely termékeny és alkotó, s módszere érthetően az intuíció. Ebből következik, hogy a nemzedék, amelyet az egyensúly és a szintézis kínoz, nem lehet elégedett a klasszikus értelemben vett tudománnyal, az elégtelen az elittudat számára, különösen, ha a tudománynak társadalmi funkciója is van. (Eliade IV.1993:473.) Hasonló módon az irodalom sem elégíti ki a nemzedéket, ugyanis a „művészet (a vers is) tiszta szintézis”, az „irodalom tisztátlan és elégtelen”, mivel, akárcsak a tudomány, az irodalom is csupán egy aspektusa a kultúrának. „A kultúra a tapasztalatok értékesítője és szervezője, az irodalom a tapasztalatok konkretizálása”. Más szóval Eliade nemzedéke számára azért tartja meghaladottnak és elégtelennek az irodalmat, mivel az a kevésbé differenciált román kultúrában túlsúlyban volt, és egyoldalúvá, irodalomcentrikussá tette a kultúrát. Ha a generáció eszménye az egyensúly a szellem szférájában, különösen a vallási alapokra helyezett egyensúly megteremtése, akkor az irodalom (ez estben a próza), amely szentimentális, szenzuális, idealista, vagyis a „közepesen fejlett tudatokat elégíti ki”, akkor a transzcendens elittudat számára nem lehet kielégítő. Azért, mert az elittudat a szintézisre törekszik, így az irodalom partikuláris orientációja zavarólag hathat. Az „elittudat belső élete erős, gazdag és összetett”, igénye tehát az, hogy a megismerés funkciói egyre „határozottabban differenciálódjanak.” (Eliade IV.1993:484.)

Eliade kvalitatív nemzedékfelfogásában a kiindulópont a feltételezett „nemzedéki szellemiség”, amely nemzedékének sajátja, noha – mint láttuk – még nincs nemzedék, csak annak anticipációja. Az elhatárolódást az idősebb nemzedéktől a háború tapasztalata, élménye hangsúlyozásával erősíti, amely minden területen „a lélek értékeit” helyezte előtérbe. A háború utáni korszak alapvető jellemzője „a teljes és autentikus szintézisre való törekvés”. Ez pedig igényli „a szellemi komolyságot, a tapasztalat misztikába való integrálását, a laboratóriumi, egyetemi tudományos szellem bírálását, amely csírájában elsorvasztotta azokat a lehetőségeket és funkciókat, amelyek segítségével megvalósítható lett volna a személyiség belső egyensúlya, harmóniája”. (Eliade IV.1993:477.) Az eredeti szintézis, amelyre Eliade a fiatal nemzedéket ösztönzi, a tapasztalatok iránti fogékonyság, az értékalkotó, lelki virtualitások fejlesztése. Azonban ezek a képességek, amelyek, mint láttuk, különféle tapasztalatokból származnak, nem kaotikusan megvalósulók, hanem a személyiség, a mester, a könyv, az iskola által fegyelmezett, irányított folyamat részei. A kultúra

dimenziójáról van itt szó. Ez az a keret, amelyben az értékalkotó eredetiség kitermelődik. Itt Eliade nem általában kultúráról beszél, hanem arról, amelybe a nemzedék tapasztalatai, élményei ágyazódnak. Nem véletlen, hogy a kultúrát azonosítja a tapasztalattal, és a társadalom más értékeitől (gazdaság, politika) független lelki-szellemi szféraként fogja fel, amelyet nemcsak egyénekre, hanem népekre is igaznak tart. Tehát itt az identitás-autenticitás-legitimitás szerkesztésnek fentebb vázolt modellje konkretizálódik. Ugyanis Eliade szerint a „kultúra élő szellemi univerzum, amelynek forrása a belső lelki élet és a tapasztalat, ugyanakkor a belső lelki élet mindig szintézis, ösztönzője az etnikai tartalom – vagyis a kultúra mindig etnikailag színezett és egyénileg árnyalt”. (Eliade IV.1993:478.) A spengleri gondolatokhoz kapcsolódva a kultúra nála is partikuláris, eredete-tartalma szellemi, vallási, a civilizáció etnikai határokat átlépő, anyagi, gazdasági. A kettő között antinómiát nem élezi ki, mert a partikuláris tapasztalatok, a lelki élet eredetisége szempontjából egyrészt a vallást, másrészt a pedagógiát tartja a nemzedék számára formatívnak. A román kultúrában azonban mindkettő hiányzik, különösen az a nisis formativus, amelyben a misztikus tapasztalat mint a szellemi egyensúly struktúrája és katalizátora van jelen. Minthogy az ismeretek – vallási és pedagógiai – egysége hiányzik, „tulajdonképpen román kultúráról alig lehet szó”. Van ugyan egy „gyanús francia eredetű civilizáció, amely lelkesíti a perifériát, fertőzi a politikát és kínozza az elitet”, azonban ez nem a kultúra, az alkotás környezete, sem az intézmények, sem a személyek nem alkalmasak erre. Következésképpen: a feladat a fiatal generációra vár, hogy a közös tapasztalatokat, élményeket egyensúlyba hozza, megfegyelmezze, s a tudattartalmakban értékesítse. Más szóval a kultúrának, az egyház és a pedagógia ismereteinek egyesítése révén, a fiatal nemzedék igényeihez igazítva, új irányt kell adni.

Az új irány, vagyis a nemzedéki szellemi irányváltás fókuszába Eliade a teozófiát, a miszticizmust, s az ortodoxiát helyezi. Ezek együtt technikák és tartalmak a kitűzött cél, a szintézis megalkotásában. A régi, nem kompromittált teozófiához való visszatérést szorgalmazza, amelyben „a rejtélyes lélek igaz tudománya teljesedett be”. Ugyanakkor a teozófia mint elfogadható tapasztalat kielégíti a történelmi és filozófiai romantikát, a fiatal tudatok morális igényeit és a metafizikai ugrások utáni vágyat. Annál is inkább, mivel a protestánsoknál és a katolikusoknál sok fiatal a teozófia közvetítésével jutott el a materialista filozófiától a kereszténységig. (Eliade IV.1993:486.) Minthogy a miszticizmus a nemzedék több tagja számára már realitás, így a többiekben is tudatosítani kell, hogy a misztikus tapasztalat, a vallási valóság funkcionális aktualizálása az egyetlen, amely beteljesíti az organikus vágyakat, a harmónia és az egység iránti vágyat. A nemzedéknek tehát az Istent kell keresnie és megtalálnia, mert csak ezáltal lehetséges az új szintézis, az az egyensúly, amelyet a régi nemzedék

keresett, de nem talált meg. (Eliade IV.1993:492.) Azonban a nemzedék tagjai közül többen képtelenek organikusan elsajátítani az ortodoxiát, noha a szellemi nyugtalanság és a szintézis keresése győzti őket. Ezért Eliade útmutatása, miközben a vallási tapasztalat aktualizálását sürgeti, valamilyen fatalisztikus: „a nyugatiak katolicizmusban születnek, a keletiek eljutnak az ortodoxiához”. Az „eljutnak” kifejezés folyamatra utal, vagyis a nyugati vallásokkal szemben az ortodox vallás szellemi állapot (Blaga, Nae Ionescu). Olyan organikus szellemi állapot, amelyet fokozatos lelki tapasztalatok útján lehet elsajátítani. „Az ortodoxia számunkra autentikus Kereszténység, amelyet friss és meleg lelki tényekben kell aktualizálni. Kereszténynek kell lennünk, hogy az életnek értelmet adjunk, olyan értelmet, amely meghaladja az egyszerű humanizmust, és kijelöli azt a metafizikai ösvényt, amely egyedül képes irányítani bennünket. A Kereszténység a világegyetem tengelye, és benne mi is. Azok a tudatok, amelyek tényleges lelki életet élnek, csak a kereszténység révén tudnak eltávolodni a lét tragikus érzésétől. Se jobbról, se balról nincs más, mint üresség. Megjelenése azt jelenti számunkra, hogy Krisztus az élet tengelye, sejtje, Ő a lendület, a szeretet, az alkotás. Krisztus bizonyítja a transzcendens valóságot és a lehetőséget, a vallásos tapasztalat által eljussunk hozzá. (...) Krisztus megismerése átlényegíti a tudatot, és édes gyümölcsökkel gazdagítja.” (Eliade IV 1993:495.) Mindebből az következik, hogy Eliade szerint személysége csak az (ortodox) kereszténynek lehet, ugyanis csak így valósítható meg a pogány szenzualizmus és a termékeny keresztény tragikus élet közötti egyensúly, illetve oldható fel a hús és a lélek közötti ellentét, valósítható meg az eredeti szintézis. Alapvetően az ortodox vallást helyezi a nemzedék identitásának-legitimitásának központjába, ez az eredetiség (autenticitás) forrása is: „a keresztény élet a lelki értékek biztonságát s ezen értékek állandóságát jelenti, vagyis optimizmust, önbizalmat, termékenységet, egyenes utat. (...) Mi egy tulajdonképpeni kereszténységet akarunk, vagyis olyant, amely friss, értelemmel terhelt, életközeli ajándék, dús tapasztalatok eredménye. Azt akarjuk, hogy emberből Isten embereivé váljunk (...) Egy ortodox lehet askéta vagy hitvány. Milyen jelentősége lehet ennek? A vallási tapasztalat, a Krisztus iránti szeretet ugyanaz marad.” (Eliade IV 1993:496-497.) Így vagy úgy, bármilyen utat követnek is a nemzedék tagjai, előbb vagy utóbb eljutnak az ortodox keresztény tudathoz, ami Eliade szerint is kemény megpróbáltatásokat, hősiess kiállást igényel.

A korábban mondottakhoz kapcsolódó másik megközelítésben a fentebbi esztervázat többé-kevésbé azt látszik bizonyítani, hogy a szubjektív én, Eliade önmagát és nemzedékének elitjét (szegmensét) esztétikai-motális szférába emeli. Pontosabban az egyén és általa megcélzottak esztétikai-morális létezés megalkotott alanyaiként jelennek meg előttünk. Az esztétika ez esetben olyan kontingens tényező, amely „meghatározza azt, amik ma vagyunk.” (M. Foucault 1996:88.) Ez pedig abból a gyakor-

lati szerepből fakad, hogy élményeit, érzéseit, szellemi habitusát problémaként jelenítse meg, olyan problémaként, amely nonkonformmá teszi viszonyát a létezés valamennyi szférájához, azokat az esztétikai és morális tökéletlenség, hamisság, megmerevedettség, széttöredezettség szinterei-ként tapasztalja meg, illetve láttassa. Mindezek egy bizonyos beállítódásból fakadnak: Eliade esetében a szelektív tradíció altalaját képező ortodox vallás az új kultúra szellemi bázisa és kerete, ezen az alapon kell létrehozni az új szintézist, ezt jelöli meg a nemzedéki szegmens feladataként. Tehát a beállítódás kultúrateremtés, ami olyan feladat, amire az egyének kell vállalkoznia, erre morálisan is kötelezettséget kell éreznie.

Az esztétikai és morális létezés iránt elkötelezett szubjektum célja Schiller óta, és látjuk Eliadénál is, a sokoldalú, harmonikus, szintézisalkotó szubjektum és az organikus társadalom. Itt olyan szubjektív eszményről van szó, amely a román nemzedéki konfigurációban szinte kizárólag csak Eliade önmegvalósítása. Ezt az általa ténylegesen gyakorolt esztétika mint etikát, vagy (aszketikus) életvitelt követendő példaként statuálja. S az ehhez az életvitelhez való alkalmazkodást nem véletlen, hogy nem a nemzedéki évjárata egészétől követeli, hanem annak szegmensét, az elittudattal rendelkezőket célozza meg, azokat, akik a kultúra alkotására képesek, illetve predesztináltak. Ez a fajta esztétikai beállítódás, vagyis kritikai szemlélet ugyanakkor visszahúzódtást igényel az élet mindennapi tudás- és cselekvésszféráitól, hiszen azok – mint láttuk – eleve problematikusak, különben hogyan lehetne igazolni a nonkonform magatartást. Végeredményben az Eliade által megfogalmazott orientációk egy életvitelt (Weber), más szóval olyan technológiát (Foucault) jelentenek, amit a szociológia a személyiséggyakorlat fogalmával ír le, vagyis az egyének megtanulják, hogyan alakítsák át önmagukat különböző fajtájú élmények, érzelmek és cselekvések szubjektumává, hogy életük meghatározott típusú szerepeinek jelentőséget és formát szerkesszenek. (Ian Hunter 1998:72-85.)

Végezetül szólnunk kell magáról a történeti-társadalmi kontextusról, amelyben ez az elitista mintázatú nemzedéki reflexió megfogalmazódott. Az első világháborút követően a korábbi liberális-nacionalista vonulatot felváltotta egy szélsőjobboldali nacionalista ifjúsági mozgalom (Mihály Arkangyal Légio), amely forradalmi változásokat akart az élet minden területén. Ezzel párhuzamosan bontakozott ki, szintén egyetemi környezetből, az Eliade kezdeményezte nemzedéki tudatosodás, amelynek főbb eszmei értékvonatkoztatásait fentebb ismertettük. Mindkettőben közös vonás, hogy eszmei hivatkozási alapja az ortodox vallás volt. Az Eliade kezdeményezte nemzedéki szellemi termelés, a Criterion Egyesületben (1934-ig, feloszlásáig), valamint lapjaikban (Floarea de Foc, Credinta, Dreapta, Ideea Româneasca, Decembrie, Axa) artikulálódott, az életkori (biológiai) és szellemi (entelektheia) szférán túl társadalmi változásokhoz is kapcsolódott.

Az ország viszonylagos demokratizálása (földreform, választójogi reform), a román etnikum favorizálása a felsőoktatásban, az adminisztrációban, a hadseregben, a politikai életben, a tudományban, a kultúrában stb., csak néhány azok közül a tényezők közül, amelyek következményeképpen a felsőoktatás megnyílt a rurális származású fiatalok tömegei előtt. A területi csatolásokkal az országot lelkesedési hullám öntötte el. A megnagyobbodott területtel arányban lévő teljesítmények utáni vágy erős volt, különösen a kulturális szférában. Minthogy első generációs értelmiségiekről van szó, erős rurális kötődéssel, az egyetemi központokban megőrizték és ápolták a szociokulturális mintákat és regionális származási szolidaritást. Nem véletlen (bár Eliade bukaresti katonatiszt fia, vidéken tölti gyermekkorát, Cioaran és Blaga is Szeben melletti falusi ortodox papok fiai; Noica szintén vidéki hivatalnok fia), hogy itt a nemzedéki összetartozás mint társadalmi jelenség a társadalmi mezőn belül kettős, „rokon elhelyezkedést” (Mannheim) mutat: származásit és egyetemitanulmányit. Mannheim felvetette, de nem válaszolta meg azt a kérdést, hogy az új nemzedék mikor ébred nemzedékszerű pozíciójának tudatára, vagyis nemzedéktudatra. S hogy miért éppen a legújabb időkben alakult ki a nemzedéki egység tudatossága. (Mannheim 2000:218-219.)

Esetünkben úgy tűnik, hogy a szociális-kulturális rokon elhelyezkedés (származás, tanulmány) mellett számolni kell az adott társadalom egészének alternatívahelyzetbe kerülésével is, amikor a régi módon már nem lehet vagy nem akarták folytatni, s az új horizontjai még nem voltak letisztultak. A román társadalom strukturálisan heterogén állapota többféle alternatívát hordott magában. Eliade, mint láttuk, a nemzedéki tudat, az egységtudat kialakulását a válsággal, a háborúval hozza összefüggésbe, amely az ismeretek világának összeomlását hozta, s az új helyzetben, a korszellemhez is igazodva, új prioritásokat kell előtérbe helyezni. A nemzedék közös élménye a háború, valamint a világ megismerésének ismeretelméleti és módszertani elégtelensége, amely az érzéseknek, a gondolkodásmódnak, a viselkedésnek sajtószerűséget kölcsönzött. Ennek konkrét tartalma az ortodox vallásban ölt testet. Itt nem csupán arról van szó, hogy a nemzedéki összetartozás, a rokon évjáratok sajátos otthonról hozott hagyománya, mintái történetileg, kulturálisan az ortodoxiába ágyazottak, hanem arról is, hogy ezt a szelektív hagyományréteget a formális képzésben tovább erősítették. Amikor Ortega azt mondja, hogy egy nemzedék a másikból születik, akkor a metafora a természeti (biológiai) dimenzió túl a kvalitatív (Dilthey) szellemi átöröklésre is utal. Eliade nemzedéke esetében is éppen erről van szó: A hétköznapi tudást, a hagyományok átszötte mintákat egy magasabb szellemi, mitohistóriai érvelésben újra elbeszélték, ami erősítette sajátos, belső lényükből fakadó különösségüket mint önazonosságuk és elismerésük egyetlen helyes útját. S a válság nem egyszerűen kontinentális katasztrófaaként jelent meg, hanem azt mint saját világuk sikertelenségét, mint az idegen minták utánzásának következményét élték át. A megoldást a sajátos belső szellemi-lelki hagyo-

mányoknak a világ megismerésének tengelyébe helyezése jelentette. Ennek felismeréséhez több korábbi konzervatív beállítottságú előd szolgáltatva a muníciót, Eliadéék esetében csupán a hangsúlyokat kellett áthelyezni.

Az értékek szelekciója, a revízió tudatosan olyan szférára irányult, amely bizonyos értelemben túlbeszélt volt a társadalmi mező egyes szektoriban. Miközben a reflexió a nemzedéki elit identitása és legitimitása körül folyt, láthatóan a kultúra dimenzióját fogta át. A cél a korábbi pozitivistá-racionalista diskurzus „fellazítása”, amely nem vagy csak kétes válaszokat tudott adni a lelki-szellemi élet kérdéseire, főleg azokra, amelyek az etnikailag színezett kultúra autentikus lényegiségét képesek lettek volna funkcionalizálni a modern kihívásokhoz. A frusztráció a sikertelenségből fakadt, részben a nem realizált modernizációból. Mindazok az elégtelenségek, amelyekre Eliade hivatkozik, erre a sikertelen modernizációra utalnak, tehát más utat kell követni. Ennek az útnak szellemi-lelki kellékei tovább éltek a nemzedéki elit élményrétegeiben, kezdve a gyermekkor természetes világgképétől a későbbi tapasztalatokig. Ezek az élmények ténylegesen a „mi” orientációra vallanak, nemcsak a hivatáselit tudatában, hanem a fiatal élvjázat többségében. Nem véletlen, hogy Eliade transzcendens tudatra vágyó elitnemzedéke ezen az autochton-ortodox természetes beállítódáson belül próbálja meg az újítást. Ebben semmi különös nincs – román viszonyok között. A szellemi szféra szinte egészében a tematizálás középpontjában a rurális világ, valamint az ortodoxia mint az esedékes konzervatív forradalom által létrehozandó lényegi, autentikus világ struktúrái álltak.

Eliade és a nemzedéktagok többségének intellektuális elhelyezkedése, a kiindulási pozíciót tekintve (szellem, kultúra) eredetileg kizárta a politikát, visszahúzódott, mivel a társadalmi-szellemi mezőt kitöltő érdekpolitika és liberális kozmopolitizmus negatív élményként tapadt meg bennük. Azonban a szociális és szellemi világ általuk szorgalmazott új módon való értelmezése csakis olyan alternatívára irányulhatott, amely potenciálisan benne volt társadalmuk történeti szerkezetében és hagyományrétegeiben. Miközben kiemeli a szelektív tradícióból az ortodox vallást, s azt a többé-kevésbé szekularizált nemzedéki szegmens eszményévé emeli, amely melleleg neotomista inspirációkra utal, nem veszi észre, vagy nem akarja észrevenni, hogy a kijelölt orientáció túlbeszélt, nyitott kapukat döngtet. A román egyetemi oktatásban, Nae Ionescunak köszönhetően, nem a teológiai elmélkedés hódított teret, hanem a metafizikai miszticizmus, így tehát az egyetemi képzés kánonjával szembeni oppozíció áttetsző, hiszen azokat a korlátokat támadja, amelynek tudat/tudás struktúráit élményként élük meg. Azt mondhatjuk tehát, hogy ha a változások iránya a kialakult állapotoktól függ, ami meghatározza azt, hogy az adott szituációban mi a lehetséges, akkor azt is látnunk kell éppen a román eset kapcsán, hogy a változás az érdeklődéstől is függ, amely a cselekvő szerepét meghatározott pozíciója függvényében alakítja. Ugyanis azt állítottuk,

hogy a kulturális mintázat az érdekekből és tevékenységekből létrehozott alakzat, ebből kell az érzések, élmények struktúráját rekonstruálni. Eliade esetében az érdeklődését szinte gyermekkorától kezdve a vallásos téma tölti ki, a misztika, a metafizika iránti fogékonyság, olyannyira, hogy ebben és ehhez közeli témákban az egyetem kapujának átlépése előtt már több mint száz dolgozatot publikált. A nemzedéki mezőben elfoglalt pozícióját, vagyis a sajátos szimbolikus tőkéjét (Bourdieu), hírnév-elismerés tehát már megalapozta, a következő lépése az volt, hogy intézményesítse pozícióját, vagyis önmagát nemzedéki vezérként posztulálja, s ezen nonkonform próféta szereppel nemcsak gyarapítja kulturális tőkéjét, hanem ezáltal lehetőség nyílik arra, hogy a kultúra korábbi termelőit és az általuk kanonizált értékeket hasznavehetetlennek nyilvánítsa az új szintézis, illetve nemzeti kultúra létrehozásában.

HIVATKOZÁSOK

- Foucault, Michel: *Cuvintele și lucrurile*. Univers. 1996. București.
- Mannheim Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest. 2000. Osiris. pp. 201-253.
- Câmpul universitar și actorii săi*. (Szerk. Adrian Nedelcu.) Iași. 1997. Polirom.
- Dreptul la memorie*. Szerk. Iordan Chimet. IV Cluj-Napoca, 1993, Editura Dacia.
- Eliade, Mircea: *Memorii. I-II*. București, 1991, Humanitas.
- Hall, Stuart: *A kulturális identitás*. In: *Multikulturalizmus*. (Szerk. Feischmidt Margit). Budapest. 1997. Osiris-Láthatatlan Kollégium.
- Pászka Imre: *A román hivatáselit*. Budapest, 1999, Osiris.
- Sebastian, Mihai: *Jurnal 1935–1944*. București, 1996, Humanitas.
- Tardos Róbert: *Válasz Németh Dénes és Szántó Zoltán reflexióira*. In *Szociológiai Szemle*, 1998/2. 109-116.
- Taylor, Charles: *Az elismerés politikája*. In: *Multikulturalizmus*. (Szerk. Feischmidt Margit). Budapest, 1997, Osiris-Láthatatlan Kollégium.
- Veress Károly: *A nemzedékváltás szerepe a kultúrában*. Kolozsvár. 1999. Pro Philosophia – Polis.
- Williams, Raymond: *A kultúra elemzése*. In: *A kultúra szociológiája*. (Szerk. Wessely Anna.) Budapest, 1998, Osiris-Láthatatlan Kollégium.

AZ „ABSZOLÚTUM” HÉTKÖZNAPJAI

– Román értelmiségi útkeresés a két világháború között –

A román szellemi élet nagy nemzedékváltása az első világháborút követően zajlott le. Az „ifjú nemzedék”, a „huszonhetes generáció”, a „nap fiai” – ahogyan magukat nevezték – az ártatlanság éveit az első világháború alatt éltek át, tagjai tragikus tapasztalatokat szereztek. Közös élményük, hogy a megválaszolatlan kérdésektől szenvedtek. Az idősebb nemzedék előtt „ismeretlen” valóság feltárása, megismerése készítette őket a teljesebb élet igénylésére. Volt bennük egy nemzedéki önhittség is, minden babért maguknak és korcsoportjuknak tulajdonítottak. Az „ifjú nemzedék” és annak radikálisabb csoportjai nemcsak az idősebb nemzedéket akarták meghaladni, hanem a maguk módján tovább kívánták folytatni az elkezdett munkát, másrészt teljesen ki akarták zárni a romanizmusért fáradozó közéletből az „öregeket”. Az új szellemiség, az új tudat, az új törvények, az új szokások és egy tragikus látásmódból fakadó messianisztikus küldetéstudat letéteményeseinek tekintették magukat.

SPIRITUS RECTOR

Az „ifjú nemzedék” leghatásosabb, formatív szellemi mentora Nae Ionescu volt, a bukaresti egyetem filozófiatanára. Nicola Iorga nem palástolt dühkirohanásai ellenére Nae Ionescu, akárcsak Nichifor Crainic, a román ortodoxia másik militánsa szellemi elődjének Iorga Sămănătorul (Magvető) mozgalmát jelölte meg. „Ő – írja Nae Ionescu – meghatározta nemzedékünket. Ő jelölte ki az utat. Ezért bárhol is állhatunk, mellette vagy ellene, mi, a háború nemzedéke, akikre az új román állam létrehozása hárult, Nicolae Iorga történelmi promóciója vagyunk.”¹

Az etnocentrikus ortodoxia és vitalista misztika előzményei autochton talajon valóban Iorga Sămănătorul című lapja és a körülötte kibontakozó kulturális mozgalom eszmeiségére vezethetők vissza. A román szociológus és filozófus gondolkodást már a századfordulót megelőzően a német romantika, a historicizmus, a szlavofilizmus és az evolucionizmus hatására egy harmadikutas, agrárius társadalommodell keresése foglalkoztatta. Az a meggyőződése, hogy Romániát fejlődésében hamis útra kényszerítették, meghatározó és közös vonása a különböző izmusok köré tömörülő értelmiségi csoportok társadalomról, politikáról, kultúráról, egyáltalán az ország jövőjéről alkotott elgondolásának is. Határozott szociológiai és gazdaságtani megalapozottságú, harmadikutas modellt a szá-

¹ N. Ionescu, *Roza vînturilor*. 1926-1933. Cultura Naționala. București, 1935. p. 201.

zadfordulón a poporanizmus (népiek) és ezt folytatva a két világháború között a țărănizmus (țaran=paraszt) dolgozott ki.

Iorga sãmănătorista mozgalma, akárcsak az t megelőző Titu Maiorescu Junimea köre a nyugati intézmények importját ellensúlyozandó koherens programot nem dolgozott ki. Követve a romantikus antikapitalista európai és autochton hagyományokat, a Sãmănătorul mozgalom is érzéketlen volt a szociális kérdések iránt. Nemzeti kultúra teremtésére vállalkozott, s azt a hagyományokra alapozva, ahhoz viszonyulva kívánta felépíteni. Az etnikum és esztétikum egymásra utalásával, egymás feltételezettségével létrehozott egy ún. sãmănătorista irodalmat, amely a tradicionális értékek, a bizánci ortodox hagyományok, a falu, a paraszt nemzetfenntartó, a város idegen, pusztító, a kultúra és a civilizáció antinómiájára alapozó gondolatíságával szélsőséges xenofóbiától sem mentes irányzatot hívott létre. Az történt most is, mint minden más, román talajon „felvirágzó”, alapjában eklektikus elgondolások esetében, hogy a személyiség határozottabb formát, irányt ad a létező vagy éppen elképzelt elvárásoknak. A személyiség szerepe abban a nemzetstruktúrában, amely nélkülözi a társadalmat, a kiegyensúlyozó funkciókat betöltő középréteget, túldimenzionálódik. A személyiség által kezdeményezett és autoritárius módon irányított „kézi vezérlésű” ideológia és mozgalom román környezetben nem kivétel, hanem szabály. Fokozottan igaz ez Iorga és sãmănătorizmus esetében; Iorga ellentmondást nem tűrő egyéniség volt. Az általa kezdeményezett mozgalom a zsenge nemzeti kultúra óvásán és felvirágoztatásán túl kifejezte annak a vékony és törekeny értelmiségi rétegnek – az intelligenciának – az érzésvilágát is, melynek apái még kaftánt viseltek, s a modernizáció folyamatában a középréteg szerepét lett volna hivatva felvállalni. A Titu Maiorescu által a múlt század hetvenes éveiben meghirdetett tézis: „tartalom nélküli forma” (formă fără fond) a román valóságra vonatkozóan Nicolae Iorga mozgalmának kibontakozása idejében is aktuális volt.

A strukturális modell tekintetében a keleti társadalmak jellegzetességeit magán viselő román társadalom modernizációja a múlt század hatvanas éveitől kezdődően nem a szelektív intézményimport útját járta. Az átvett nyugati – belga és francia – intézmények, főleg a parlamentarizmus, s ennek nyomán bekövetkező törvényhozási infláció, melynek célja a polgári társadalom működési kereteinek kiépítése volt, nem következett be. Az állam feladatának, a társadalom létrehozásának nem tudott eleget tenni, noha törekedett a középrétegződés elősegítésére. Azt azonban intelligenciaképzésként fogta fel, ennek eredményeként megduzzadt a humán diplomások száma, elsősorban a jogászoké, ami a bürokratizálódást segítette elő. A középrétegek szerepét hivatalnok-értelmiségiek töltik be, a falusi tanítótól a miniszteriális személyekig. Az új elit – túlsúlyban a jogászok, valamint a fülsiketítően hangos zsurnaliszták – politikai pártokat vezető személyek és családok köré csoportosulnak. Ugyanis többségük

a külföldi ösztöndíjakat, hazatértük után pedig a különböző posztokat is azoknak köszönhette. A politikai, s mint látni fogjuk, ideológiai alapon képződő elit helyzete sem egyértelmű. Polarizálódását bonyolította a levantei, balkáni hagyományokban gyökerező, a hétköznapi viszonyokat, kapcsolatrendszereket átítató, a legalsótól a legfelsőbb szintekig érvényben lévő nepotizmus és protekcionizmus. A színekurák piacán igen éles verseny alakult ki, túlméreteződik az értelmiségi proletárok aránya, amit az állam és a társadalom teherbíró képessége nem tud felszívni. Ezt a réteget, amely roppant fogékony mindenféle szélsőség iránt, duzzasztják, színezik az ország politikai határain kívül élő (Erdély, Bukovina, Besszarábia) értelmiségi csoportok, amelyek esetenként több tudással is ideérkezve a legkülönbözőbb nemzetmentési elképzeléseknek keresnek szócsovet, s lapokat alapítanak. A jobbára első generációs hivatalnok-értelmiségi réteg szociális-egzisztenciális szorongásban tengeti napjait a balkáni „urbánus” élet útvesztőiben, ahol minduntalan jelen van a falu valósága. Így érthetően fogékonyabb a tradicionális értékek iránt, mint a nyugati civilizáció ott megjelenő formái iránt, amit egyrészt felületesen sajátított el, vagy nem is ért, másrészt a realitások is abban erősítik meg, hogy az számára még elérhetetlen távolságban van. Kelet-Európában a szlavofilek és nyugatosok konfliktusában mutatkozik még hasonló intenzitással a tradíció és/vagy a modernizáció alternatívájának problémája.

Az állam-társadalom szinkronizmusának problematikus volta, az életvilág hétköznapi deformációi táplálták a mentális beállítottságok súlypontjainak tradicionális erővonalak mentén való összpontosulását. Az eszme, ami segítette a mindennapok mizériájának feledtetését, nemzeti kultúrateremtő vállalkozás volt. Ez a rurális morfológia alapjain álló népi kultúra, illetve a nemzeti jelleg heroikus magasságokba emelése útján valósult meg. Az inspiráló előd, az erdélyi Aurel C. Popovici, aki szerint: „Az emberi élet a kultúra kezdeteivel indul; vallásos kultusz, az ősök kultusza, a nemzeti kultúra atyáinak kultusza, a nemzet kultusza, mindenek kultusza, ami a nép megkülönböztető jegyeit alkotja, de mindenekelőtt a lelki és intellektuális élet kultusza. Egy nép kultúrája tehát a nemzeti eszmények iránti kultusz.” Ezért „egy olyan civilizációval szemben, mint ami nálunk van, bármennyire is ki van fényesítve, a legegyszerűbb vidéki élete egy falunak, amely rendelkezik vallási kultusszal, mely tele van morális filozófiai tanulságokkal, eszményi ihletekkel, az a valóságos kultúra kis központja, egy lelki mennyország.”²

Az abszolútum tételezése a népi kultúrában és implicite ebből adódóan a nemzetben érzékelteti a civilizáció, a nyugati intézmények, életfor-

² Aurel C. Popovici, *Naționalism sau democrație. O critica a civilizației moderne*. Ed. Minerva. București, 1910. p. 18.

mák meg nem emésztett, nem szervesült importja iránti romantikus fogantatású ellenszenvet. A romantikus, racionalizmusellenes beállítottság elhúzódnása, hosszú dominanciája a román szellemi életben egészen napjainkig jól érzékeltetik nem egyszerűen az elmaradottságból, megkésettiségből származó reflexeket, hanem magának a közéleti mentalitásnak örökös visszatérését, már-már patológikus ragaszkodását a nemzeti abszolútumhoz, ami abból származik, hogy a partikuláris, nemzeti fejlődés hajtómotorját a romanizmusban, a nemzeteszmében látták.

Iorga sãmánatorista mozgalma az ijesztõ szociális és egzisztenciális gondok fölé emelte a nemzeteszmét, mint legfõbb eszményt, amelyhez képest minden harmad- és negyedrangú. A mindennapok folyamatában jelentkező torzulásokat külső tényezőre vezette vissza, a francia forradalomra, arra a száraz racionalizmusra, amely, mint látni fogjuk, a „huszonhetes generáció” számára is a támadások célpontja. E. Lovinescu, akinek Iorga tanára volt, nem kevés iróniával említi, hogy mennyire „nekihevült” Iorga, amikor Rousseau, Voltaire tanaira került sor. Különösen a „népszuverenitás és az általános választójog” gondolata irritálta. Iorga ösztönösen semmibe vette a tömeget.³ Nae Ionescuhoz hasonlóan Iorga is a nemzet nagy tragédiájának eredőjét az 1848-as eseményekben látta: „az az 1848, amely sokak számára nem határkő, hanem sírkő. (...) Az a nemzedék külföldre ment, nem érett korban, hanem egy olyan életkorban, amikor a fiatal nem tud ellenállni az idegen kultúra leigázó rohamainak, az bármennyire is nem hozzá való. (...) Visszatértek az urak Párizsból, tökéletesen beszéltek franciául, ismerték Párizs összes kis- és nagy utcáit, az útkereszteződéseket, emlékeztek az összes jó és rossz előadásokra, ismerték az összes intézményeket, valamint a párizsi élet akkori összes ágát-bogát. Büszkén tértek haza, lenézték nagyapáikat, ősiket, a román föld barbár parasztságát. Felsőbbrendű emberekként tértek haza, kötélhúzón ereszkedtek le az égből. Ezen rossz körülmények eredménye volt, hogy ők nem láttak mást a politikában, mint bizonyos formákat és metafizikai eszményeket. Tehát 1848-ban hazajöttek egy sötét országba, egy nyomorúságos szegény országba, millió élőlény országába... Azzal a gondolattal jöttek, hogy kitűzzék a háromszínű zászlót (...) maguk köré gyűjtötték az embereket, és három szót kiáltottak, amit senki sem értett: szabadság, testvériség, egyenlőség. Ezek helyett két román szót kellett volna hallatniuk, emberség és igazság. Jöttek, és Bukarestben forradalmat csináltak. Nem felkelést, nem a nép mozgósítását, hanem forradalmat. Ezt csinálták. Ezt egy nép kormányzó osztályának elidegenedett fiai megcsinálhatják, amikor elvesztik minden kapcsolatukat a családdal, ahonnan elindultak, az országgal, ahol születtek, és a néppel, amelyért harcolniuk kell.”⁴

³ E. Lovinescu, *Critice*. Vol. I. Aurora, 1925. pp. 186-187.

⁴ N. Iorga, *Treizeprezece mart* (előadás). Lásd: *O lupia literară*. II. pp. 300-304.

Paradox módon a román eszmetörténet nagy izmusai (junimea-, poporanizmus is) a forma tartalmi vákuumának feltöltésére nem a francia modelleket tartották követésre méltónak, hanem az angolszász és porosz modelleket, Iorga számára is az igazi forradalom az amerikai volt, a modern idők kezdeteit is ettől számította, noha akárcsak sok elődje és kortársa, a Nyugattal először Párizsban találkozott. Ez azzal magyarázható, hogy a román szellemi élet a német romantika vonzásában fejlődött ki, innen vette át és tartotta meg az organikus társadalom felfogást, a historizáló látásmódot.

Az alkotmányosság, a parlamentarizmusnak Iorga szerint voltak román hagyományai, melyek az 1300-as évekig nyúltak vissza. Ezek a tradíciókon kellett volna felépíteni a nemzeti szolidaritáson alapuló államot. „Amikor annyi viszontagság után megalapítottuk ezt a szerencsétlen Romániát, érthetően nem azért tettük, hogy részvénytársasággá váljon.”⁵ Az 1866-os alkotmány, amely a belga alkotmány átvételét jelentette „valóságos istencsapás volt”. Ideologikus, doktriner kezdeményezések nyomán „az államot nagyon szép absztrakt eszményekre alapozták, bizonyos liberális eszmékre, amelyek a Nagy Forradalom fejlődése nyomán láttak napvilágot... De mi nem csináltunk Nagy Forradalmat. (...) Ha organikus elvekkel tudod megcsinálni azt, amit mások absztrakt elvekkel, az nagyon nagy előny, mert ami absztrakt, annak organikusá kell válnia, különben nincs semmi értéke...”⁶

ORGANIKUSSÁG ÉS EVOLÚCIÓ

A sámánatorizmus a tradicionális patriarchális életvilág felé fordult, a „menteni, ami menthető” elv alapján. Kelletlenül ugyan tudomásul vette az iparosítás, az urbanizáció eredményeit, de mindezeket nem tartotta szükségesnek, mivel az tovább rombolta a hagyományos életvilágot. A népi-nemzeti motívumok hangsúlyozásával legalább a kultúra területén igyekezett a formát a lehetőségek szerint a tartalomhoz közelíteni. A lassan valóban részvénytársasággá váló országban a parlamentarizmus, a „demokrácia” hétköznapi megnyilvánulásai az abszurd, a groteszk kategóriájába tartozó artikulációkat öltöttek. Ennek mintegy reakciójaként Iorga mozgalmában határozott formát ölt az antiparlamentáris és antidemokratikus magatartás, amely egyben az általa meghirdetett új romanizmus meghatározó vonása is.

A történelem ironiája, hogy az Iorga által új tartalmakkal gazdagított romanizmus koncepció a két világháború között az ortodoxia, a vitalista misztika eszmei előzményeként él tovább, amely aztán a rohamosztagokkal találkozva a spiritus rectort is maga alá temeti.

⁵ N. Iorga, *Congresul petroliștilor*. In: „Neamul Românesc”. 1907. 31. sz. p. 482.

⁶ N. Iorga, *Doctrina naționalistă*. 1923. p. 9.

Kétségtelen, hogy Iorga parlamentarizmus- és demokrácia-ellenessége személyiségének súlyánál fogva is sokakban rokonszenvet ébresztett, ami azonban egy paradox helyzetre is fölhívja a figyelmet. Az adott államtársadalom körülményei közepette a román értelmiségi elit egyik prominens személyisége olyan intézmények ellen indít frontális támadást, amelyeknek működési lehetőségei nem kipróbáltak. Mihai Ralea a lényegre tapintva írja: „A demokráciát és parlamentarizmust élesen bírálják, mint régít, amelyet a tények túlhaladtak és a tapasztalat megsemmisített... De nálunk semmi nyoma a parlamentarizmusnak. Vajon elítélhető-e egy olyan intézmény, amelynek nem engedték meg, hogy működjön, hogy megmutassa, mire képes? Tiszteljétek, tegyétek reálissá a parlamenti rendszert, és utána tanulmányozzátok következményeit. De csak miután az létezik. Parlamentáris rendszerünk nincs. És ha a dolgok mégsem mennek jól, a parlamentarizmus és demokrácia a hibás, amely nincs, amelynek nem engedték meg, hogy képességeinek mértékét bizonyítsa.”⁷

Iorga Nyugat-ellenes attitűdjében politikai motivációk is jelen voltak. Az elődök tapasztalatai (M. Maiorescu, C. Stere) is arra utaltak, hogy kulturális mozgalmat csak politikai eszközökkel lehet fenntartani. Ez annál is inkább fontos volt, mert a Sămănătorul a közszellem számára is irányadóként lépett fel. A nagy kérdés, amely a századfordulón a fejeket lázba hozta, az agrár- és a nemzeti kérdés volt. N. Iorga irányzata a nemzetet karolja fel, egy olyan romanizmust akar a régi helyébe, amely „szerény, tudatos és dolgos”, és teljes egészében megfosztja tartalmától az előbbit, amikor a legfőbb tulajdonság az volt, hogy „románok vagyunk”. A bosszúállás szelleme sorra ledönti a nagy elődök romanizmus körüli spekulációit. N. Iorga új nacionalizmusa-romanizmusa, az eszmei indíttatást az erdélyiek-től kapta, attól a csoporttól, amely Bukarestben *România Jună* (Ifjú Románia) című lap köré tömörült.

E csoport ideológiai meglátása, hogy mivel a városi lakosság idegen, a parasztságnak és a bojáráságnak nincs szöcsöve liberálisok között, a román polgárság mint olyan nem létezik. A sămănătorizmus lényegében saját óromániai valóságát is leegyszerűsíti, amikor az erdélyi képletet veszi át. Számára is a társadalom valóságos pozitív rétege a parasztság és a bojártság, a városi lakosság viszont mesterséges, import, idegen, ezért mellőzni kell. Mint Iorga megállapítja: az „idegen munka nem viszi előre a nemzeteket.” A Sămănătorul, pontosabban a Iorga képviselte mini „kultúrforradalom” a politikai, társadalmi és nemzeti feladatokat a kultúra révén kívánta megoldani. Ez a nézőpont az erdélyi román politikusok körében elterjedt volt.

⁷ M. Ralea, Petru democrație. In. „Viața Românească”. 1926. 5-6. sz. pp. 301-302.

⁸ N. Iorga, Românismul vechi și noul naționalism. Cuvinte adevărate. București, 1904. pp. 106-109.

Pärvan is úgy látta, hogy ha megvalósul a románság kulturális egysége, az lehetővé teszi a nemzeti egység beteljesülését is.⁹ A kérdés a romanizmus sorsát és távlatait illetően a következőképpen tevődik fel: vagy mindent átfogó kulturális mozgalom, vagy nemzethalál. Ezért az erdélyiek szorgalmazták a nemzeti kultúra elszigetelését, elsősorban a nyugati hatásoktól. A România Jună köré csoportosult erdélyi értelmiségiek hitvallása: „A mi mentalitásunk számára is hasznos könyvek behozatalának könnyítése a kulturális haladás akadálya. A kultúra idegen könyvek révén még a demokrácia eszméjével is ellentétes. Ezen könyvek által pervertálódik a nemzeti szellem. A konklúzió tehát: vámielletéket az idegen könyvekre.”¹⁰

Az erdélyiek hatására a sãmánátorista mozgalomban egy dogmatikus intolerancia válik uralkodóvá, mely szerint minden kapcsolat a nyugati kultúrával katasztrofális veszélyek forrása. Tény, hogy a román kultúrát, különösen az olvasóközönség ízlését a szóban forgó időszakban másod-harmadrendű, főleg franciából fordított irodalom alakította. Ez nem csupán esztétikai értéke tekintetében volt valóban degradáló, hanem gátolta az éppen sarjádó nemzeti irodalmat, s konkurenciát jelentett számára. Nem véletlen, hogy Iorga az „új idők” nevében a kultúra területén egész sor politikai előírást szorgalmaz. „Illetéket az idegen irodalmi könyvekre (de nem a tudományos irodalomra), illetéket az idegen újságokra – mint Ausztriában –, illetéket az idegen társulatokra. Illetéket, kemény illetéket azokra, akik külföldön élnek, és jövedelmeiket, amelyeket birtokaik után húznak a parasztjaik véres verítéke után, ott költik el, és végül a külföldön szerzett tanulmányi diplomákat ne ismerjék el teljesen, mert vannak tanáraink, tanult embereink, iskoláink, amelyek rengeteg pénzbe kerültek, és amelyeket nem goromba frátereknek és szegényeknek csináltak.”¹¹

Az elnemzetietlenedést gátolandó intézkedések tekintetében Iorga nem áll meg itt, új útlevéltörvényt szorgalmaz, megnyomorító illetéket követel az abszentistáknak, a külföldön szerzett diplomák érvénytelenítését követeli, mert ezek az intézkedések „hazafiasak” most, „amikor nemzeti állam vagyunk, mely nemzeti kultúráját alkotja meg, és jól körülhatárolt céljai vannak.”¹² Hogy mindezen követelésekből semmi sem valósult meg, azt maga Iorga vallotta be 1934-ben. „Igen, kértem a divatos idegen könyvekre vámielletéket egy adott pillanatban, hogy megvédjem a hazai írás törekeny palántáját, melyek néhány száz példányban olvashatók, anélkül azonban, hogy anyyira naiv lettem volna, hogy higgyem, hogy azt valóban érvényesítik is.”¹³

⁹ V. Pärvan, Unirea. In: „Luceafărul”. 1906. 4. sz. p. 90.

¹⁰ R. D. Cultura nationala (II.). România Jună. 1900. 72. sz. (A szerző neve nem ismeretes.)

¹¹ N. Iorga, Boierimea francezã în România. In. Sãmánatorul. 1904. febr. 22.

¹² N. Iorga, „cotile cãlugerilor catolice. In. Sãmánatorul. 1904. dec. 12

A kortársak előtt sem volt titok, hogy a Sămănătorul körüli csoport a konzervatívok felé kacsingat, noha Maiorescu nem kedvelte a rámenős fiatal professzort, Iorgát. A hivatásos politikai státus megszerzése nélkül Romániában a tudományos és irodalmi pozíció roppant sebezhető volt. Ezt elkerülendő Iași-ban A. C. Cuza közreműködésével létrehozzák a „Jó románok testvérisége” csoportosulást és annak szócsövét, a Neamul Românesc című lapot.¹⁴ A kultúr- és nemzeti misszió, a szellemi sajtóságok jelszavait elhagyva a lap A. C. Cuza hatására lassan egy rossz ízű diverzionista xenofóbia felé csúszik el. N. Iorga tudatában volt, hogy politikai karriert sem lehet megalapozni a nacionalizmus következetes vállalása nélkül, noha az igazsághoz tartozik, hogy ő viszonylag szélsőségektől menetes formában képzelte el az új idők romanizmusát, melynek kitűzött célja a nemzeti egység, az összes románok egyesítése volt.

1908-ban a nacionalizmust így határozza meg: „nem ösztönös és nincs osztályjellege; sorainkban, akik felett nem leng más zászló, mint az országé és a nemzeté, helye van és helye kell legyen a nemzetet alkotó összes osztályok képviselőinek, mindegyiküknek azonban szükséges a lelki felkészültség és a közös cél megértése. A valódi nacionalisták a megértő, tudatos, szorgalmas és jellemes emberek, akik felismerik, hogy egy nemzet organikus lény..., amely létezhet, feltűnhet és elhalhat, de nem változhat át más teremtménnyé. Erejük nem is lehet folyománya valamiféle metafizikai politikai elméletnek, hanem az egyszerű, de erős politikai fizikának; a nemzeti talajba ültetett gyökerek számából és jelentőségéből származik az, a nemzet azon barázdájából, amely egyedül képes a szükséges energiákat nyújtani.”¹⁵ Vagyis „a nacionalizmus doktrínája a nemzet fogalmából indul ki, ami ellentétes a liberális doktrínával, amely a szabadság fogalmából indul ki.”¹⁶ „A nacionalizmus politikai doktrína, az államélet egyfajta, a nemzet szolgálatába állított felfogása, amelyben a nemzet organikus és meghatározó lény... A nacionalizmus nem szentimentális szín bármely politikai hit számára; ő maga egy hit, sőt egy kizárólagos hit.”¹⁷ „Mi először nacionalisták vagyunk és azután demokraták, és utána caranisták... Mivel mi a nemzetnél semmit sem tartunk többre, még a társadalmi igazságot sem.”¹⁸ Más helyen a nacionalizmus és forradalom viszonya tekintetében jegyzi meg, „a nacionalisták a kultúráért, az evolúcióért harcolnak, és nem csatlakoznak a forradalmi mozgalmakhoz.”¹⁹

¹⁴ Ovid Densusăeanu, *O tragicomedie patriotică* In: *Vieașă Nouă*. II. évf. 5. sz. 1906. ápr. 1. p. 108.

¹⁵ N. Iorga, *Ce este Naționalismul*. In: *Neamul Românesc*. 1908. 62-63. sz. pp. 952-953.

¹⁶ I. m. 1908. 151. sz. p. 2394.

¹⁷ I. m. 1908. 132. sz. p. 2086.

¹⁸ *Neamul Românesc*. 1913. 52-53. sz. p. 802.

¹⁹ I. m. 1910. 51. sz. p. 806.

Nem hiányoznak e passzusokból a doktrinális elemek. Fontos ennek hangsúlyozása, mert a Iorgát követő két generáció – a „háború nemzedéke” és a „huszonhetesek” – már nem az Eminescu képviselte nacionalizmus-pesszimizmus paradoxonra hivatkoznak, hanem a nemzetet mint abszolútumot, valamint a finalitást hordozó cselekvést helyezik előtérbe.

N. Iorga organicista-evolucionista alapállásból a nemzetet a társadalmi struktúra helyébe illeszti, a fölé emeli, mintha a modern nemzet és a modern társadalom két külön entitást képviselne. A dolgok ilyenén láttatása Iorga által, viszont megjelenít egy sajátos román valóságot, ahol ugyan kiépülőben van a modern állam, de az egy tradicionális társadalomra telepszik rá. Más szóval nemzet sincs. Ennek ellenére nemzet fogalmát használja, amely nála homogenizáló, finalitása van, és messianisztikus tartalma háttérbe szorítja a társadalom differenciálódásának konfliktushordozó valóságát, noha már tudja 1907 tapasztalatát, a román parasztság éhséglázadását, ami a 20. századi Európában szinte egyedülálló tragédiának számított, éppen „Kelet Belgiumában”. S végül totális tagadása a társadalom és politika terén a liberalizmus elveinek. Mindezt egy kizárólagos és egyneműsítő romanizmussal (nacionalizmussal) utalja a sülyesztőbe. Jellemző, hogy az A. C. Cuzával és Ioan Zelea Codreanuval alakított új párt – Nacionalista Demokrata Párt – elnevezésében Iorga hogyan indokolja a „demokrata” jelzőt: „a demokrácia számunkra csak eszköz, amellyel minél erősebben nyilváníthatjuk a románság politikájának nemzeti jellegét.”²⁰

Nicolea Iorga 1918-ban szakít Cuzával és Codreanuval, a Mihály Arkangyal Légió megalapítójával, s a parasztpárthoz, majd az erdélyi nemzeti párthoz csatlakozik. Az eszmeiséget – ami igaz, előtte is jelen volt a román szellemi élet térképén – személyiségének súlyánál, jelentőségénél fogva olyan temperamentumosan, hévvel és az újságigazgatói, az egyetemi katedra nyújtotta lehetőségekkel, eszközökkel valósította meg, amely ellen a kortársak józanabbjai sem tudtak meggyőző érveket felhozni. Igaz, az összes románok egyesülésének délibábos távlataitól elvakított fiatal értelmiségiek, a falusi és városi hivatalnokok (papok, tanítók, jegyzők, polgármesterek) rétegét nem annyira a racionális észrvek, mint való életük tényigazságai érdekelték, melyben több volt az irracionális, a számukra felfoghatatlan. Iorga saját bevallása szerint mindig is a konkrétum híve volt, a teória távol állt tőle. Mozgalmának eszmeisége a múlt iránti nosztalgától, ártatlannak tűnő bukolikus képektől, bizánci szentektől, jó vajdaktól, bojároktól, szófogadó parasztoktól hemzseg. Más szóval az irodalmi, publicisztikai formába öltöztetett érvelés etnográfiai és etnogenetikai alapokon állott. A vidéki, falusi életben vélte felfedezni a nemzeti szelle-

²⁰ N. Iorga, *Adunarea noastră*. In. Neamul Românesc. 1910. 50. sz. p. 86.

miség jellemzőit, és ennek a paraszti misztikának a sámánatorista szépirodalomban állandó vissza-visszatérő motívuma volt az a gondolat, hogy a falu őrizte meg a szépet, az autentikusat, a jóérzést, a hagyományt, az egyszerű és természetes életet. A természeti állapot rousseau-i képei ezek. S ennek a kulturális állapotnak a hívei között olyan személyiségeket találunk, mint T. Maiorescu, M. Eminescu, C. Rădulescu-Motru, C. Stere, G. Ibrăileanu, Gh. Madgearu, M. Ralea, L. Blaga, O. Goga stb. Így aztán nem véletlen, hogy a hivatalnok és értelmiségi réteg többsége, amely valamilyen formában frusztrálva érezte magát a civilizáció torzulásaitól, igencsak fogékony volt – a nemzet nagyjaitól is megerősítve – e tradicionális világ arányosságai iránt.

Még a két világháború közötti román irodalomban is, éppen a sámánatorizmus hatására, amely az írónak nemzeti missziót szánt, szinte tipológiai pontossággal kimutatható, hogy a pozitív hős a falutól elszakadó, a városi ipari életbe integrálódni nem tudó, gyökeretelenné vált figura. Igaz, a regény, a modern regény még várat magára, az elvárások továbbra is a lírának nyújtanak prioritást. Ez pedig jelzi a polgári olvasóközönség silányosságát.

AZ „ÚJ REND” APOSTOLA (I)

Az első világháborút követő években kétségbevonhatatlan korszakváltás történik a román szellemi életben, azonban az emberek és az eszmék nem cserélődnek ki egy csapásra. Tetten érhető a folytonosság. Iorga bármennyire is tiltakozott az ellen, hogy a vitalista misztika és az ortodoxia zászlóbontói szellemi elődjükként tartották számon, ez mit sem változtat a tényeken. Elindította a nemzeti kultúrát, irodalmat, identitást kereső-teremtő folyamatot, amely a (19. és 20.) századforduló és a századelő hasonló kelet-európai mozgalmaival és eszmeiségével analógiába állítva is több volt, mint jámbor nemzeti romantika. Az organikus fejlődés a bizánci ortodoxia, a paraszti misztika, xenofóbia, az egész etnográfiai és historicista érv és gondolat nem tűnt tova hatás nélkül. Sőt nagyobb nyomatékot kölcsönöztek külön-külön és együttesen is ezen nemzettartalmakat hordozó meghatározottságoknak. A nemzet mint abszolútum most már végighúzódik az összes létező román humán szakdiszciplínák témakörein. Ebben a kontextusban Vasile Pârvan és Nae Ionescu irányadóak voltak. A „huszonhetes generációra” azonban a legnagyobb, mondhatni „végzetes” hatással a már említett Nae Ionescu, a bukaresti egyetem filozófiatanára volt.

A társadalmi, kulturális környezet, a roppant hangos zsurnalisztika, az abszurd és paradox életvilágok kisebb módosulással átöröklődnek a háború utánra is. Azt mondhatni, hogy az ott a normális állapot, amely folyamatosan termeli továbbra is a szélsőséges ellentmondásokban tobzódó személyiségtípust.

A „huszonhetes generáció” eszmei habitusát formáló Nae Ionescu életpályája és munkássága lényeges pontokon érintkezik és analóg is a két világháború közötti közép-kelet-európai értelmiségi magatartásformákkal. Az értelmiség hőskorának is nevezhetnénk ezt az időszakot. E korszak intelligenciája többségének tudati meghatározottságai: a szélsőségek, az irracionális gondolati struktúrák, a nemzet-abszolútum, az antiliberális és antidemokratikus politikai attitűd, az organikus múlt társadalomképe stb. A nemzet-társadalom realitásai, az európai eszmei tradíciók sokrétűsége vagy az éppen divatos irányzatok, a modellkeresésből vagy követésből fakadó torzulások, a harmadik út utópiája mind olyan tényezők, amelyek tápot nyújtottak az értelmiség különböző csoportjainak világlátásuk „új-szerű” kialakításában. Egy ideológiai meghatározottságú, jórészt falusi papi, hivatalnoki és értelmiségi gyökerekkel és háttérrel rendelkező elit színrelépésének vagyunk tanúi, melynek küldetéstudatát a divatos irracionalista filozófiai irányzatok alakítják. Csupán a kelet-európai társadalmak megkésetttségével, a nyugati modellkövetés torzulásaival, a „tartalom nélküli forma” realitásával ennek az értelmiségi típusnak szimbolikus, metaforikus világlátását, irracionalista kiütkeresését, kísérletezését nem lehet indokolni. A valóságok, a nemzeti érdekek, a jövőkép, a jövőépítés nem járt útjainak, a harmadik útnak az idealizálása (helyenként a posztkapitalista civilizáció előrevetítése), mindenféle racionális értékrend sutba dobása, talán megerősítve a háború nyújtotta tapasztalatokkal is. Azoknak a jelenségeknek a motivációit kutatták-keresték, amelyeket a világégés folyamán megtapasztaltak, de rájuk racionális magyarázatot nem tudtak adni. Az élethelyzetek esetenként nem fedik az eszméket, ezek nem az előbbi „tükörképei”, az individuum olyan pszichés torzulásai érhetők tetten itt, amelyekben a személyiség már-már patológikus vágyálmai valóságként artikulálódnak. Ha Iorga ellentmondásokban, paradoxonokban csapongó személyisége előzménye e típusnak, akkor Nae Ionescu már a végigvitt irracionális gondolkodás és tett embere. Nae Ionescu 1919-ig Münchenben tanult. A politikában II. Károly király visszatéréseével válik ismertté, mint annak tanácsadója. Grigore Gafencu, a Nemzeti Paraszt Párt egyik vezéregyénisége, memoárjában az 1930-as év politikai mérlegét megvonva írja: „Károly a trónon, Maniu civilben, Mironescu miniszterelnök, Nae (Ionescu) politikai tanácsadó, Arisztide pénzügyi tanácsadó, Ceșianu Dinu miniszter Párizsban; íme az új rendszer.”²¹ II. Károly, aki diktatúrára tör, céljai megvalósításában ahhoz az értelmiségi csoportosuláshoz közeledik, melynek tagjai határozottan demokrácia-, parlamentarizmus- és liberalizmusellenesek voltak. Nae Ionescu nemcsak egyetemi előadásaiiban – ex cathedra –, hanem mint a Cuvîntul lap igazgatója pub-

²¹ Gr. Gafencu, *Insemnări politice*. 1929-1939. Humanitas, București. 1991. p. 15.

licisztikai írásaiban is hitet tett az „új rend” mellett. Az új szellemiség, új ritmus, új emberek olyan jelszavak, amelyeket II. Károly is hangoztatott: generációs törekvéseket fejezett ki, vagyis az ifjú nemzedék aktivizálását, az öregek félreállítását, akik útjában álltak egyeduralma kiépítésének. Ezek az elképzelések szinkronban voltak Nae Ionescu „pedáns és műves” cikkeinek gondolatmenetével, mely szerint kimerült minden alap és hit, ezért új és termékeny hitre van szükség. Mindennek konkretizálását Nae Ionescu a király diktatúrája révén vélte megvalósíthatónak.

A monarchikus miszticizmus filozófusát, a palota emberét, Gafencu rámenős, intrikus, parancsoló, „sátánian mosolygó”, jóvendőmondó személyként látja, akinek politikai cinizmusa jól mutatja az első világháborút követő időszak román közéletének hanyatlását²² Nae Ionescu „új világképe” az 1930-as évek elején ingadozni látszott az abszolutizmus és az anarchia között. Az „új világot” egyrészt az isteni jog alapján álló király értelmes tirannizmusában vélte megvalósíthatónak, miután felszámolják a politikai pártokat, eltávolítják a pártok vezetőit és befagyasztják azokat a külföldi kapcsolatokat, amelyek e törekvések útjában állnak, másrészt az anarchia állandósításában, amelyhez a királyi diktatúrán keresztül vezet az út, előkészítve az „új erő” számára a politikai hatalomátvételt. Nae Ionescunak nem kis szerep jutott abban, hogy az amúgy is ingatag román parlamentarizmust diszkreditálja, és eszmei előkészítője legyen II. Károly diktatúrájának is, amelyet a király 1938-tól két éven át gyakorolt.²³

A Nagy-Románia feltételei között aktuális kérdés volt a homogenizálás vagy regionalizálás alternatívája. A régi rend – a parlamentarizmus – emberei, elsősorban Iuliu Maniu, azon az elven volt, hogy Erdély nem lehet egyik napról a másikra Moldo-Valachia, vannak regionális sajátosságai, amelyeket figyelembe kell venni. „Az elkerülhetetlen változások”, az „új idők” doktrínája, amelyet Nae Ionescu dolgozott ki a király számára, és hirdetett a Cuvintul című lap hasábjain, Erdély és a csatolt területek (Bukovina, Besszarábia) kérdésében azt jelentette, hogy az idős generáció tagjait, akik elöregedtek a tradíciók és egyes nemzeti jogok fenntartásában, helyettesíteni kell új elemekkel, fiatal emberekkel, akik nem hoznak be a kiegészült Románia politikájába regionális emlékeket, hanem egy olyan új szellemiséget képviselnek, amely egy és ugyanaz az összes ország-részben, és a múlt helyett a jövő felé fordulnak²⁴. Meghaladása ez Iorga romanizmusának, mert a Nae Ionescu a nemzeti misztikába ötvözött ortodoxiának szánta azt az eszmei integráló szerepet, amely homogenizálni képes a különböző fejlettségi szinten álló románság jövőképét. Politikai sí-

²² I. m. p. 31., 36., 121.

²³ I. m. p. 315.

²⁴ I. m. i. m. p. 172. o

kon, ahol a diktatúra, „az új rend” meghonosításának híve volt, egyre inkább a Vasgárdában látta azt az eszközt, mely szélesebb tömegbázison megvalósíthatja elképzeléseit. Pártállása, nemcsak az övé, hanem a szélsőjobb többi ideológusé is – Cantacuzino, Nichifor Crainic, Dragoș Protopopescu – 1934 januárjában, Duca miniszterelnök meggyilkolásakor került a nagy nyilvánosság fókuszába. Mindannyiukat letartóztatják. N. Titulescu új kormányfő első táviratára a király feláldozza Nea Ionescut. Iorga táviratban lép fel érdekében a királynál. „Kérem öfelségét, hogy lépjen közbe Nae Ionescu tanár érdekében, mindazért, amit ő csinált. Abban az országban, amelyben Tatarescu elnök, Nae Ionescu professzor legkevesebb annyit megérdemel, hogy szabad legyen.”²⁵ Nae Ionescut 1938-ban „tudományos tevékenység hiánya” miatt menesztik a bukaresti egyetem filozófiai tanszékéről, ahol 1925 óta tanított, és egy Csikszereda melletti lágerebe internálják. Innen 1939-ben szabadult, rövid időre rá, 50 éves korában meghal. Halála óriási felháborodást vált ki értelmiségi körökben.

Az eseményt maga II. Károly is feljegyzi naplójában: „Fontos esemény, ma reggel meghalt Nae Ionescu. Mint embert sajnálom, mert hibái ellenére érdekes személyiség volt, s azokban a napokban, amikor hívem volt, nagy hasznát vettem. Azonban ahogy telt az idő, megromlott, és jellemének hibái egyre inkább nyilvánvalóbbá váltak. Szigorú logikája volt, de egy olyan logikát képviselt, amely már illogikához vezetett, ahelyett, hogy konstruktív szellem lett volna, destruktívvá, szérszálhasogatóvá vált, volt természetében valami machiavellisztikus.”²⁶

Tanítványainak egy csoportja – M. Vulcănescu, C. Floru. C. Noica – bizottságot alakít tanáruk műveinek kiadására. 1941–1944 között meg is jelentek N. Ionescu Logika története, Metafizika I., Metafizika II. című munkái. Írásainak további kiadását I. Antonescu marsall tanácsára felfüggesztették.

A fentebb felsorolt tények és időpontok igen jól érzékeltetik azt, hogy minden olyan politikai fordulat, amely valamilyen formában bátorította vagy korlátozni igyekezett a misztikusok működését, közvetlen kihatással volt Nea Ionescu politikai, publicisztikai és tanári pályafutásának alakulására. Megállapítható az a másik, nem kevésbé fontos tény is, hogy a vitalista misztika apostola saját machiavellizmusának esett áldozatul. N. Iorgát tekintette példaképnek, azonban a romanizmus úttörőjében volt valami 19. századi emelkedettség, míg Nae Ionescu már a két világháború közötti, az extrémítások iránt vonzó, a metafizikát a politikában kama- toztató értelmiség típusa.

²⁵ I. m. p. 320. – „Elrejtették, mint a muzsikot a cári Ohrana” – jegyzi meg Ionescuról.

²⁶ O. Onicescu, *Mernorii* vol. II. București, 1984. pp. 284-285.

Fel kell tenni a kérdést, s vázlatosan utalni kell arra, hogy milyen motivációk vezették e nem hétköznapi intellektuális adottságokkal rendelkező népes csoportjait abban, hogy eszméikkel, ha nem is mindig közvetlenül, de közvetett módon egyengették, táplálták a politika cselekvését. A válasz nem egyszerű, hiszen a szereplők később fátylat borítottak a múltjukra, vagy teljesen megtagadták azt. A kommunista érában ideológiai okokból nem foglalkoztak a témával, s ez azért is érthető, mert 1945-46-ban a Román Kommunista Pártot jórészt a Vasgárda soraiból duzzasztották tömegpárttá.²⁷

AZ IDENTITÁSTORZULÁS ELHÚZÓDÁSA

Az újabb nyugati szakirodalomban az eszme és a rohamosztagok találkozását főleg történeti, szociológiai, gazdaság háttérmagyarázattal hozzák összefüggésbe.²⁸ Vitathatatlan, a román szélsőjobboldalt képviselő párt és mozgalom, a Mihály Arkangyal Légió s az ezt folytató Vasgárda széles tömegbázissal rendelkezett. Az európai modellek – Mussolini, Hitler – mellett a román szélsőséges csoportok autochton hagyománnyal is rendelkezett, amely a periférikus léthelyzet teremtette társadalmi diszharmóniákból táplálkozott (paraszti misztika, a nemzet messianisztikus küldetése, antiliberalizmus stb.). Románia strukturális válsága a múlt század húszas éveinek végére valóban kritikus pontra jutott, azonban az általánosan elfogadott véleményekkel szemben ez a válság nem volt a gazdaság minden szférájában érezhető, vagyis nem volt általános, ahogy azt a román marxista történetírás hangoztatta, s amit a Délkelet-Európával foglalkozó szakmunkák is fenntartás nélkül átvettek. A térség és ezen belül Románia strukturális válsága jóval korábbi, a modernizációs kísérletek torzulásaiából fakadt és húzódik el egészen napjainkig. Utaltunk rá, hogy a szociostrukturális előfeltételek hiánya miatt az állam alapjaitól a csúcsig intézményi, jogi, társadalomszervezői funkciókat vállalt fel. A személyek, családok köré szerveződő politikai pártok – liberálisok, konzervatívok, majd a nemzeti parasztpárt – a parlamentarizmus eszközeit túlsúlyosan ideológiai, politikai csatározásokra használták fel, nem a beütemezett reformok adekvát kísérő programjainak kidolgozására (lásd az 1923-as földreform és az alkotmány).

A parlamentarizmus torzulásaihoz hozzájárult az a körülmény is, hogy igen korán értelmiségi túltermelés jelentkezett. (Mellesleg ez inspi-

²⁷ Ivor Porter, *Operation „Autonomous”. Wich soch in wartime Romania*. Ed. Chatto co. Winduns. London. 1989. pp. 316-322.

²⁸ Armin Heinen, *Die Legion „Erzengel Michael” in Rumänien. Soziale Bewegung und politische Organization*. München. Oldenburg. 1986. pp. 76-91.

rálta Eminescu Császár és proletár című költeményét is.) A pártok idézték ezt elő azzal, hogy lekötelezett, illetve elkötelezett értelmiségieket akartak tudni maguk mögött, ezért külföldi ösztöndíjakat, hivatali szinekúrákat adtak. Azonban a gazdaság, az állami intézményrendszer egésze, a különböző alapítványok, a katedrák (gimnáziumi, egyetemi), a pártsajtó stb. nem tudták felszívni az értelmiségi többletet, amely aztán a szélsőséges csoportosulásokban talált „munkát”. Nem véletlen, hogy a szélsőségek sejtjei egyetemi környezetben fogantak, és innen terjedtek át és mozgósították az értelmiségiek, a hivatalnokok proletár szinten vegetáló tömegeit. Az értelmiség szerepe evidenciával bír a kérdés tárgyalásakor, viszont egyoldalú lenne, ha csak e kategóriára hivatkoznánk; a termelő osztályok, különösen az agrár- és ipari szférában sem voltak közömbösek a szélsőséges pártok és mozgalom iránt.

A folyamat egészében azonban az egyetemek káderei (A. C. Cuza, Nae Ionescu, N. Crainic, hogy csak a legnyilvánvalóbb esetekre utaljunk), valamint az egyetemi ifjúság játszott döntő szerepet. A másik tényező a parlamentarizmus és a demokrácia krízise, ezek előfeltételeinek labilitása, az „érdekpolitika” túltengése, amely reálisan is azt az elképzelést erősítette, hogy az állam bizonyos érdekek és nem a társadalom szolgálatában áll. Jellemző, hogy az olyan intézményeket, mint a Falu Háza, melyeket szocialista-poporanista, tehát társadalmi kezdeményezésre hoztak létre, és a falu szociális, kulturális és gazdasági felemelkedését voltak hivatottak szolgálni, végeredményben kisajátították, megteltek hivatalnokokkal: „A Falu Házában seregnyi ügyvéd és mindenféle tisztviselő.” Az egész előljáróság nem közösségi-községi hivatását végzi, hanem pártpolitikai korteskedésben éli ki magát: „a politikai keresztségről prédikálnak.”²⁹ Az értelmiségi túltermeléssel jelentkező proletarizálódás és ezzel összefüggésben jelentkező személyiségzavar, ennek artikulálódása a média csatornáin keresztül, a maga szélsőséges, irracinális tartalmaival, szintén olyan tényező, amely nem hagyható figyelmen kívül akkor, amikor a szellemi szolgálói és a roham-osztagok kapcsolatáról esik szó.

Megfontolandó kérdésfelvetés, hogy a két világháború között jelentkező szélsőségek, mint például a bolsevizmus és a fasizmus különböző változatai, mennyiben kapcsolhatók a hagyományos szocialista, szociáldemokrata, illetve a konzervatív eszmei és pártszerveződésekhez, vagy pedig egy a világháború teremtette káoszából kiemelkedő társadalmak sajátos, a körülmények által teremtett helyzete termelte ki ezeket a szélsőségeket, amelyek aztán a hatalomba kerülve világkatasztrófát idéztek elő.

A román esetben külső minták követését, az autochton hagyományok kényszerét, a kettő antinómiáját nagyon sokan, főleg az értelmiségiek, hi-

²⁹ C. Rădulescu-Motru, *Válogatott írások*. Kriterion. Bukaresti. 1988. p. 93, 88.

vatalnokok, nemzeti tragédiaként élük meg. Az antinómia feloldását, a kettős tudatszoritás kötöttségeitől a megszabadulást szélsőségekben, aszkézisben vagy forradalomban vélik lehetségesnek. C. Rădulescu-Motru az energetikai perszonalizmusról írott tanulmányában a személyiségtorzulás egésze tekintetében ha nem is nyújt választ, mégis egész sor olyan összefüggést vizsgált meg, amelyek támpontot jelenthetnek a kérdés megközelítéséhez. Az energetikai perszonalizmus Nyugat-Európára jellemző – alapítja meg Motru –, ami abban áll, hogy az „emberi tudat magasabb rendű szerepet kap, folytatója és átalakítója a természet energiájának. (...) Energetikai személyiség az, aki ösztönzéssel és példaadással fel tudja kelteni embertársai lelkében a nemesebb munka iránti vágyat.”³⁰ Ezzel szemben „az anarchikus perszonalizmusban a szeszélyes én uralkodik (...), az én – akárcsak az álomban – erre-arra kalandozik. Az a nép, amely trónra emeli ezt a perszonalizmust, tele van társadalmi újtókkal. (...) Itt nem tisztelik sem a hagyományokat, sem a szakmai hozzáértést. (...) Az én túlnövesztett, ezzel szemben a személyiség alakatlan. Miben szakember ez vagy az az úr? Semmiben. (...) Nyitva áll előtte az út a legmagasabb tisztességek felé. A másik nem tehetséges, de jóindulatú. Ennyi elég ahhoz, hogy jogot követeljen valamilyen, mindenki bőrére menő reform kipróbálására. Végül miként ítélik meg bizonyos urak népünk történetét? Csakis saját énjük szempontjából. E nép történetében a tényeknek két vonulata létezik: a nagy tetteké, amelyekben az úr énje részt vett, s következésképpen közel állnak hozzá, és a kis tetteké, ezek idegenek az illető úr énjétől... Az ilyen perszonalizmusnak érthetően megvan a maga költőiessége. A legerkölcstelenebb dolgot is láttatni lehet a szép perspektívájából. Az én olyan, akárcsak a növény. Káros megnagyobbodása csodálatot vált ki.” Az anarchikus perszonalizmus „fennmaradásának okát nem a nép mint totalitás lelkében, hanem a vezető osztályok tévelygéseiben kell keresni.”³¹ Az anarchikus perszonalizmusnak „jól megfelel a történelmi és etnikai személyiség.” Bizonyos archaikus képességek ismétlésével ez a történelmi típus folytonos. Benne a primitív, misztikus személyiségre jellemző struktúrák tovább élnek, vagyis erőteljesebbek az érzelmi motívumok, mint a tudatiak. Mesterséges eszközökkel folyamodnak az én felkorbácsolására.³² Motru az anarchikus személyiségtípust a sámánatorista hagyományok szellemében a városra érvényesíti, a román falu ezzel a destruktív személyiségtípussal szemben „a monumentális és örök nacionalizmus típusát” képviseli.³³ A falu kitermelte etnikai, történelmi személyiségtípusnak

³⁰ I. m. p. 155. o

³¹ I. m. p. 147-149.

³² I. m. p. 119.

³³ I. m. p. 153.

nincs szüksége „egyensúly-formulákra” (isten, nemzet), azok benne szervesen léteznek, a folytonosságuk adott. A falura rákényszerített bürokrácia nemhogy rendet teremt, hanem megbontja a létező patriarchális struktúrákat, s ezzel a miszticizmusra és forradalomra fogékony, magára hagyott én típusának a kialakulását segíti elő, vagyis az anarchikus személyiségtípust, azt, amely a városihoz azáltal válik hasonlóvá, hogy vonzódik a „nyers erőhöz”, a meggondolatlan anarchikus nacionalizmushoz.³⁴

Az anarchikus személyiségtípus, amelyet Rădulescu-Motru egészében a román, illetve a kelet-európai és balkáni életvilág reprezentatív személyiségtípusaként ismer fel, jelen van az élet minden területén (oktatásban, tudományos életben, sajtóban, politikában stb.). Ezek amolyan idolumok, bennük a személyiség és az eszmény konvergál. Pontosabban, a személyiség az eszmény illúzióját testesíti meg, mivel a konstruktív, az autentikus eszmények hiányoznak. Az illuzórikus eszményt megtestesítő személyiség magán viseli az eszmény természetét, van finalitása, nem azt testesíti meg, ami van, hanem „aminek lennie kell”. A kényszert, önuralmat, önmeghadást követeli meg.

E meghatározottságok akkor válnak személyiségtorzító tényezővé, amikor azok beteges nemzeti érzékenységgel párosulnak. A hiúság, érzelmi intuíció, grandomania, nemzet, isten stb. belső lelki, illetve külső transzcendenciák keresése a személyiségben úgy polarizálódik, mint a nemzet eszménye, noha nincs másról szó, mint saját maga eszményéről, amely önmegvalósítását hivatott szolgálni. Ez az anticipációs jelenség küldetéstudattal, messianizmussal párosul, vagyis a személyiség hivatásérzet-tudata a nép, a nemzet hivatástudataként jelenik meg. Ez olyan sajátos pszichológiai önkonstrukciója a személyiségnek, amely már-már a patológia határát súrolja, mert benne a primitív, irracionális motívumok iránti predispozíció függetlenül tudatától túlsúlyosabb dominanciát fejt ki. Sok tekintetben markánsabb megnyilvánulási formákat ez a személyiségstruktúra ott ölt, ahol a kreativitás hagyományosan kollektív erőfeszítés, együttműködés eredménye. Itt, amikor az egyén feláldozza magát valamilyen eszményért, akkor ez az eszmény vagy nemzeti, vagy keresztény. Amit egyéniesített értelmezésben tesz, amely a transzcendentált abszolútumok irracionális mellett saját predispozícióit is beviszi – akarva vagy akaratlanul –, s ezzel torzítólag hat a külső, objektív életvilágra, ugyanakkor saját szubjektumát is torzítja. Torzult, illuzórikus világképét szubsztancialitásként ismeri fel. Olyannak, amely autentikusan fejezi ki a valóságot. Magasabb intellektuális szférában, mint például Nae Ionescu vagy Emil Cioran esetében, a metaforikus, szimbolikus látásmód álcázó funkciókat is betöltenek.

³⁴ I. m. p. 228.

METAFIZIKAI CSALÓDÁS

A fiatal Emil Cioran, aki teljes egészében Nae Ionescu hatása alatt volt, a *Tisztánlátás drámája* című esszéjében utal tanára személyiségének paradoxonjaira. Cioran erősen szubjektív portréja Ionescuról kettőjük viszonyát Nietzsche és Wagner kapcsolataként érzékeli. Nae Ionescu személyiségének „kisugárzása”, „végtelen személyes varázsa” stb. arra emlékezteti Ciorant, hogy valami ilyesmit érezhetett Nietzsche is Wagner jelenlétében, akit később támadott, „de nem féltékenységből, hanem a konzerválódás ösztönétől” hajtva. „Nae Ionescu, úgy tűnt – írja Cioran –, hogy az egyetlen ember, akiért érdemes lemondani. Kísértett az, hogy az ő életét éljed. Nem volnék őszinte, ha nem mondanám ki, hogy olyan sokan vannak a fiatalok között, akik benne élnek. Sokan, akik felületesen ismerik, démoniságáról beszélnek, mintha Nae Ionescu azért törekedne iránta való csodálatunk elnyerésére, hogy utána megsemmisítsen. Milyen könnyű is lett volna! Nem kellett volna mást tennie, mint szabad utat nyitnia kétkedéseinek és gyötrelmeinek. Nae Ionescu létének varázsa egy mélyebb és paradoxálisabb alapokban rejlik. Amellett, hogy megvan annak tendenciája, hogy elveszél benne, hogy belecúsússzal összes konfliktusaiba, nem ismertem embert, aki annyira kötelezett volna arra, hogy legyél te magad. A tendenciák különös váltakozása magyarázza, miért nem tudunk nélküle élni.”³⁵ Már Párizsban, az 1940-es évek végén Cioran arról a szándékáról ír M. Eliadénak, hogy visszatér Bukarestbe, felkutatni a Nae Ionescu által feltárt „soáknak” ki nem merített gazdagságát.³⁶ Szintén Eliadétól tudjuk, hogy Nae Ionescu Cioran javaslatára tart előadás-sorozatot az uralomról.³⁷ Berlinben, ahol Cioran „megcsömörlött a történelemtől és a megismeréstől”, fogant az a gondolata, hogy doktori disszertációt ír a könnyekről. Barátaival egyetértettek abban, hogy az egyetlen tanár a világon, aki ezt a témát elfogadná, az Nae Ionescu. „Paradoxból? Tragédiából és tisztánlátásból” – állapítja meg Cioran.³⁸

Nae Ionescu életfilozófiája a kortárs egzisztencialista filozófiák román változata, amelyben minden eklektikussága ellenére koherenciára való törekvés figyelhető meg. Gnoszeológiaiilag N. Ionescu számára „minden tisztánlátás gyilkosság”, a „megismerés nagy veszteség”. Ontológiaiilag az individualizmusban a rossz, a hanyatlás, az élet hajótörésének forrását látta. „Ahhoz, hogy élj, – szerinte – meg kell csálnod tisztánlátásodat olyan egyensúlyformulák-

³⁵ Emil Cioran, *Relevanțiile durerii*. Ed. Echinoc. Cluj. 1990. pp. 164-168.

³⁶ *Viața Românească*. An XXXV. 1990. 5. sz. pp. 64-70.

³⁷ D. Ciochir, *Gânduri despre Nae Ionescu* In: Steaua. Cluj, 1990. 5. sz. p. 24.

³⁸ E. Cioran, i. m. p. 165. Ebből az ötletből születik meg a *Lacrimi și sfinți*, amely 1937-ben jelenik meg, újabb kiadását lásd E Cioran, *Lacrimi și sfinți*. Humanitas, București, 1991.

kal, mint isten, nemzet stb. Mert minden tisztánlátó ember számára a világ koncessziók által létezik. A lét egy esés, szenvedés, önsanyargatás, sátáni gyönyörűség. Metafizikájának tételei: „a tudat az abszolútumot a kétségbeesés funkciójává változtatta”. A metafizikai kiábrándultság szüli az „immanenciában feloldódó szenvedélyt”; az „abszolútum tapasztalatában való csalódás, az immanens szenvedély forrása. Mindebből, mintegy öngigazolásképpen is következik, hogy a metafizikai kiábrándultság újságíró, politikust, nacionalistát szül. E. Cioran úgy látja, hogy ebben van Nae Ionescu sorsának kulcsa, mert amióta politizál – idézi mesterét –, azóta metafizikailag halott. Így az a megbélyegzés is, hogy N. Ionescu destruktív, Cioran számára nem mások rombolását, hanem „önrombolást jelent.”³⁹ A vázoltakból következik, hogy Nae Ionescu esetében is „Románia nem más, mint egy eszköz, hogy ne legyél többé önmagad, lemondj önmagadról, vagy ellenkezőleg, legyél a demiurgia kigyójának prédája.”⁴⁰

Igaz, a filozófia soha nem volt a megoldás, hanem a „tehetetlenség legmagasabb formája”, de azért a filozófiából is okulva – Barrés, Nietzsche, Sesztov, Bergyajev stb. – egyensúlyformulákat kell találni, a tisztánlátást homályosító, ködösítő abszolútumokat (nemzet, ortodoxia), amelyek a szenvedély forrását valami őseredeti abisszumban kutatják. Nae Ionescu „monumentális önsanyargatása”, mint láttuk, a metafizikától távol, a politikában találja meg az áthidaló megoldást. A gyakorlati oldalát ennek a kalandozásnak már vázoltuk. Az elmélet sincs ellentmondásban ezzel, sőt, alátámasztja azt. Mégis viaskodás, konfrontáció van a filozófia és a politika között.

Nae Ionescu számára nincs emberi tevékenység, amely annyira kötődne a személyiséghez, mint a filozófia. Organikus korrelációként meghatározott módszere mintha ennek ellentmondana. „E módszer eljárása – írja – a struktúrák identifikálása. Mint ilyen, elsősorban az intuícióna hivatkozik, a látás képességére. Ez nem annyira egyszerű. A megfigyelésben bizonyos érettséget igényel, bizonyos tapasztalatot, különösen mindenféle perszonalizmus elhagyását, és minden olyan elvárását – ami annyira velejárója a felvilágosodásnak –, amely az ész logikai játéka révén próbálja megalkotni a valóságot”⁴¹

A különféle perszonalizmusok és regionalitások elhagyása a homogén új szellemi és politikai rend igénye. A konfúz és konfuzionista balkáni világ, a felbomlott értékrendek világa; „a mi korszakunk – mondja – filozófiailag valamelyest halott, éppen a teljes anarchia miatt, ami a szellemi mezőben eluralkodott, éppen a fegyelem hiánya miatt, ami eluralkodott a gondolkodásban, és ez az, ami korunkban uralja gondolatainkat”⁴²

³⁹ E. Cioran, *Relevatiile durerii...*, p. 166-167.

⁴⁰ I. m. i. m. p. 168.

⁴¹ N. Ionescu, *Roza Vinturilor...*, p. 301.

⁴² N. Ionescu, *Filozofia religiei*. In: *Viata Românesca*. 1990. 5. sz. p. 64-65.

Az autochton filozófia eszközeivel a szellem birodalmában nem lehet rendet teremteni, mert „a román filozófia művelt formában nem létezik. És nagyon valószínű, hogy mostantól fogva még sokáig nem fog létezni”.⁴³ Kétségtelen, a román filozófia ideje el fog jönni, ez akkor fog bekövetkezni, „amikor egy, a mieink közül – így vagy úgy – bátorságot vesz, és egyenesen Decartes szemébe néz, és nevének nevezi. Ha cigányul is. De mindörökké”.⁴⁴ A metafizikai holtpontról való elmozdulás „új” önmeghatározás és identitástudat kialakítását igényli. Az 1920-as évek végére a „háború nemzedéke” önmagára talál. Nichifor Crainic Gândirea című lapjának tizedik évfordulója alkalmából Nae Ionescu már határozottan kijelentheti: „A Logos-Cuvintul-Gândirea; egyazon szellemiség kifejezője három különböző formában. Íme nemzedékünk önmeghatározása: a lélek keresője. És ez megmagyaráz mindent.”⁴⁵

A lélek keresői olyan új szellemiséget honosítanak meg, amely talán kontinensünk viszonylatában is elsőként indít frontális támadást az európai filozófiai tradíció egésze ellen, „a liberális individualizmus, a szcientizmus, az alkotmányos monarchia és republikanizmus (ami strukturálisan egy és ugyanaz), a szocializmus, a vallási protestantizmus minden formája, a romantizmus, a katolikus gallikanizmus, az individualista misztika, Boldog Augustinustól Assisi Szent Ferencig, a kabbalisztika, a teozófia, a panteista asziazizmus, a humanitarizmus stb. ellen, mindaz ellen, ami száraz racionalizmus és átélés, a beleélés (träire, innen a träirizmus) teljességével szemben, mindaz, ami mechanikus az élet termékeny és polimorf gazdaságával szemben.”⁴⁶ A totális tagadásnak ez a nyecsájevi módja valamiféle szakítást kívánt a kvázi-civilizációval, változást, forradalmat. A rombolást, megsemmisítést fokozandó a szenvedés és erőszak nyílt deklarálása végül is nem más, mint az organikussághoz való visszatérés. Ahhoz, hogy a túlmisztifikált abszolútumhoz eljusson, önmaga sorsát problémaként kell felismernie, amit kivetít és általánosít az egész nemzeti létre. Erkölcsi legitimitációját az ilyen érvelés a tradícióban találja meg, amit úgy jelenít meg, mint valami újat, vagy olyan előfeltételt, amire az „új világ” alapjai lerakhatók. „A haladás törvénye – írja N. Ionescu – a jelenkori szellem súlyos előítélete. Mi nem teszünk egyebet, mint felszámoljuk a racionalizmust... felszámoljuk a filozófiában... az új antiintellektuális áramlatokkal... a politikában azáltal, hogy a parlamentáris demokratikus rendszert ellenőrzés alá vonjuk, s az érdeklődést ráirányítjuk

⁴³ Nae Ionescu, *Filozofia româneasca*. In: Steaua. Cluj. 1990. 5. sz. p. 26.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Cuvintul. VI. sz. p. 2037. 1930. dec. 21: *A Logos, Revue Internationale de synthèse ortodoxe* – Csupán két évfolyam jelent meg, Nae Ionescu szerkesztette.

⁴⁶ N. Ionescu, *Roza vinturilor*. P. 291-292.

a gazdálkodás eleven és konkrét formáira..., egyszóval azáltal, hogy az organikus felfogást előtérbe helyezzük a szerződéses felfogással szemben.”⁴⁷

Mindez artikuláltabbá teheti az abszolútumok nemzet-, Isten-együttműködését, egyneműsítő, kizárólagos érvényre juttatását. Konkrét formában az etnosz és a religió viszonyában tett megjegyzése szélsőségesen világítják meg ezt: románnak lenni „annyi, mint ortodoxnak lenni..., épen úgy például, mint a ló állat és négylábú.”⁴⁸ A román identitás autentikusságát kifejező képlet román = ortodox, ortodox = román. Az ő szavaival: „... – vagy román maradsz, és akkor katolicizmusod nem realitás; vagy katolikus leszel, és akkor már nem vagy román. Aki másképp hiszi, az téved.”⁴⁹

Megtévesztő és visszahúzó ez a tradíciókultusz, igaz, az ortodox vallás hosszas praxisa a politika szolgálatában nem tűnik diverziónak. Minden tradicionalista autochtonizmus tengelyében az ortodoxia áll, amely legitimálja az irányzatot. Az Istentől leválasztott nemzet és a nemzettől leválasztott Isten-kép nem létezik. Az etnocentrikus Isten és ortodox vallás a szélsőséges ideológusainál (lásd N. Crainic) nem jelentette a hivatalos ortodox vallással való dogmatikai azonosságot. Kisajátításról van szó, amely e vallás tartalmi és formai, ikonográfiai szimbólumait felhasználja a nemzeti tulajdonságok, a küldetésstudat misztifikálására. Korábban is voltak erre kísérletek, de nem teológiai, dogmatikai ambíciók vezették azokat. Például Iorga részéről *Bizánc Bizánc után* című tanulmánya. A szélsőjobb azonban a sikertelen nyugatosodással szemben a „Kelet felé irányulást” hangsúlyozta, tekintettel azokra a tradicionális értékekre, amelyek organikusan is Keleten jelölik ki a románság helyét. „Az oltár Kelet felé néz, a házi ikonokat a Kelet felé néző falra függesztik, a földműves, ha imádkozik a mezőn, Kelet felé fordul. Az általánosan ismert mondás szerint Kelet felől jön a fény. Mivel pedig mi földrajzilag Keleten helyezkedünk el, és az ortodox vallás jóvoltából a keleti világ igazságait birtokoljuk, csakis Kelet, azaz önmagunk irányába orientálódhatunk. A nyugatiasodás keleti voltunk tagadása; az európai nihilizmus teremtő képességünk tagadása.”⁵⁰ N. Crainic, akitől e sorok származnak, az etnikai „kulturalizmus” és az „etnokrata állam” ideológusa valamiféle szinkretizmust is elképzelt a tradíció és a számára modernizációt képviselő fasizmus között; „visszaállítani a román nép élete és a friss társadalmi életformák szintézisét.”⁵¹ Ebben a törekvésben nemcsak ő, hanem N. Ionescu is az eszmei

⁴⁷ Idézi Z. Ornea, *Confluente*. Eminescu. București, 1976. p. 23.

⁴⁸ N. Ionescu, *Roza vînturilor...*, p. 201.

⁴⁹ I. m. p. 205.

⁵⁰ Ornea, i. m. pp. 24-25. a román orientare szó gyöke az orient (kelet), ami azt jelenti, hogy Kelet felé irányulás – N. Crainic ezzel érvel.

⁵¹ N. Crainic, *Neobonjurism și autohtonism în cultura*. In: Gândirea. III. évf. 1924. márc. P. 5275.

kohéziós erőt a „frissesség” jegyében megreformált ortodox vallásban látták, amely számos lényeges ponton szlavofil és neoszlavofil ihletre is utal.

„És nem láttuk vajon, hogy azok a fiatalok, akiknek intellektuális formációjuk a sámánátorista mozgalomhoz kapcsolódik, de akik a háború okozta összeviasszásra hivatkozva ignorálták a sámánátorizmust, és mégis autochtonimusról és tradicionalizmusról beszéltek, azért, hogy az ortodoxizmusról beszélhessenek, Bergyajev és Masis tanítványainak vallották magukat. Ezek a fiatalok (N. Ionescu, N. Crainic) megtalálhatták Iorga publicisztikájában a nacionalista doktrína minden elemét, ami tényleg a mienk.”⁵²

Iorga szekularizálta a vallásos miszticizmust a nacionalizmus javára, nála, mint láttuk, a kultúra is csak az etnikum összefüggésében értelmes. Az „ortodoxia-nemzedéknél” (N. Ionescu, N. Crainic, R. Dragnea) az ortodoxia az autochtonizmus legfőbb kritériuma, az ortodox vallás több, fontosabb, mint a nacionalizmus, vagyis az ortodoxia elméleti alapját képezi a nacionalizmusnak. Nae Ionescu absztrakt ortodoxizmusa a tráirizmusban (beleélés), az egzisztencializmus román lecsapódásában oldódik fel. Az új generáció „elméleti munkásságának” az volt a célja, hogy a morális élet tengelyébe a vallást visszahelyezze. Ugyanis a román nép csak akkor mutathatja fel teljes eredetiségét, ha ortodox specifikumát értékesíti. Így tehát az sem véletlen, ha számukra „az ortodoxia nem vallás, hanem maga a keresztény vallás”, és hogy „mi románok latinok vagyunk, mert ortodoxok vagyunk, mivel ez őrizte meg a Szentháromság dogmáját.”⁵³ Az ortodoxia nemcsak organikusságot, történelmi folytonosságot jelent, hanem mindenféle asszimilációval szembeni ellenállás legfőbb tényezőjét. Ez akadályozta meg a románságot etnikai jellege és nyelve mellett abban, hogy feloldódjék a keleti népekben, ez közvetítette századokon át a Nyugattal való kapcsolatot. Más szóval a románság a bizánci civilizáció csatornáin keresztül tartotta a kapcsolatot Nyugattal már a 14. századtól. A problémát az érzékelhető ellentmondások közepette még fokozta az is, hogy a román ortodoxia hívei körében megoszlottak a vélemények az autentikus ortodoxiát hordozó régió tekintetében. Radu Dragnea például nem szereti sem Erdélyt, sem Moldovát, szerinte: „Havasalföld az, amely egyesít, amit még nem fejezett be. A művet folytatni kell. A Nagy-Romániában arra hivatott, hogy a teljes egyesülést megvalósítsa, a 17. századi bizánci, ortodox és latin organikus értelemben.”⁵⁴

⁵² D. Tomescu, *Ceaușul d-lui Iorga*. In: Ramuri. XXVI. évf. 1-3. sz. 1935. jan.-márc. pp. 307-308.

⁵³ Lásd Logos., 12. sz. 1928., Gândirea. VIII. 1928. márc. 2. p. 168. Gândirea nr. 1927. máj. 5. p. 111.

⁵⁴ Radu Dragnea, *Răspunsuri Gândirea*. VIII. nr. 1928. jún.-júl. 6-7. sz. p. 294.

Az első világháborút követően a romanizmus felfogásokban mutáció történt, a szellem, az akció, a kontempláció nemzedéke a nacionalizmust megőrizte, annak fokozottan misztikus, irracionális tartalmakat kölcsönzött. N. Ionescu szándéka szerint az ortodoxiával, tehát vallásos és morális, messianisztikus tartalmakkal gazdagított nacionalizmusnak az „aktualitásból” át kell lendülnie a „virtualitásba”. A románság mint abszolútum akkor lép küldetése teljesítésének mezejére, ha a szellemi és politikai cselekvésében de facto a szélsőjobb mellett kötelezi el magát. Nyilvánvaló, Nae Ionescu miközben a trairizmus tanával fel kívánt zárkózni a kortárs európai egzisztencialista filozófiákhoz, s az inspiráló hatásokat innen kapta, azt totalitáriánus módon hajtotta végre. Maximalista látásmódját fokozta személyiségének patológikus xenofóbiája, és az a törekvése, hogy korának kizárólagos szellemi vezére legyen. Az ortodoxia, tradicionalizmus, autochtonizmus nem különböző jelentéstartalmak hordozói, egyazon téma variációi, ahol a cél nem az ortodox keresztény értékrend újragondolása, az egyetemes kereszténység kereteibe illesztése, hanem onnan kiragadva etnocentrikus sajátosságként jelenik meg. De mert ez nem fedi a valóságot, akkor a román kultúra, amely Bizánc periferiáján formálódott ki, és különböző nem ortodox hatások is alakították, csakis úgy szerezheti vissza ortodox identitását, ha a hivatalos egyház által eltorzított életvilágot a nép lelki struktúráiban kutatják. Ezért kellett az intuíció segítségével, az át- és beleélés technikájával keresni azt az autentikus lelkeséget, amely Krisztus „istenedése” előtti etnopszichológiai rétegekből fakad, amely meghatározza, és ugyanakkor kizárólagos sajátja a románság jellemének. A reflexió magát az ortodox életvilágot tagadja, mert végül is a lélek keresői a törzsi szellemiség után kutattak. „Beteges jelenlét vagyunk az Isten világában – írja Nae Ionescu –, szeszélyes kinövésévé váltunk Benne, nem marad más hátra, mint kilépünk ebből a létből, és ne legyünk érzékenyek semmi iránt, ami ebben a világban történik. (...) Ennek a virtuális létnek csak tiszta formájában élünk éppúgy, mintha Istenben magában lennénk, úgy élünk, mint akkor, amikor Isten nem teremtette volt meg a világot.”⁵⁵ Vagyis szabadítsuk fel önmagunkat, relativizáljuk a létező értékeket, aktivizáljuk a lét szűz forrásait, valósítsuk meg a nem reflektált élet kultuszát, kutassuk az élet naiv irracionális vetületeit, toljunk félre mindenféle megkopott intellektualizmust stb. Nae Ionescu életfilozófiája (a trairizmus) az intellektuálisan tehetséges és felkészült fiatal nemzedék világlátását torzította, ködösítette el, juttatta őket a kétségbeesés csúcsaira, illetve mélységeibe. S amikor a vitalista misztika találkozott a rohamosztagokkal egy Leviathan államban, az ütközés fatális és tragikus volt.

⁵⁵ Nae Ionescu, *Metafizica*. Vol. II. București, 1944. p. 47-48.

A „NAP FIAI” ÉS A „KÉTSÉGBEESÉS CSÚCSAI”

Három fiatal esszéista – Petre Marcu Balș, aki később Petre Pandrea néven szerepel, Sorin Pavel és Ion Nestor – 1928-ban generációjuk küldetésűtadatát fogalmazzák meg Nichifor Crainic lapjában, a Gândireában, „A Fehér lilium kiáltványa” (*Manifestul Crinului alb*) címen. „A Nap fiai vagyunk – írják –, és úgy akarjuk élni az életet, hogy ne tegyünk lakatot sem a szánkra, sem a szívünkre, ne kelljen embertársainktól semmilyen csonkítást vagy kényszert elszenvednünk, hanem szabadon kibontakozzék a bennünk lakozó erő, vonzalmunk az isteni és az emberi lényeg iránt. (...) A Fehér lilium a legnagyobb érték és a misztérium tisztaságát kínálja, alkotásra és lendületre buzdít a teljesség igénye útján, derekasságra biztat az állam kultusza, illetve az egyéni érdek fölé emelt nagy közösségi érdekek útján – és arcát a hit, valamint az ezredéves Múlt felé fordítja, amelyből tanulságot és eligazítást merít.”⁵⁶ Mindenféle nehézség ellenére a „román fiatal nemzedék, a legszebb, legbüszkébb és a legújabb – izmosan emelkedett a horizontra, az összes újdonságok fénysugarától övezve, szélbarnítottan, a problémáktól gyötörve.”⁵⁷ Mircea Eliade *Szellemi útleírás* című munkájában el van ragadtatva nemzedékétől, a „huszonhetesektől”. „Mi – írja – a legáldottabb nemzedék vagyunk, a legígéretesebb mindazok közül, akiket eddig az ország felsorakoztatott.”⁵⁸ A fiatal nemzedék feladatait a román szellemi élet újjáalkotásában jelöli meg. „Fiatalságunknak nem apró őrlődésekben kell kimerülnie, középszerű foglalatosságokban. Kötelességünk, hogy építsünk, és ez nem valósulhat meg egyszerű beszédekkel és újságcikkkel. (...) Történelmi igazság az a tény, hogy egy erős válság után egy nép szelleme újjászületik. Akkor egy megvilágosodás, az alkotó örömök kibontakozása megy végbe, egy látásmód megváltozása. Különbö is most tíz éve a romanizmus kegyetlen válságon ment át, amilyenre '48 óta a történelem nem emlékezik. Ennek a jelenségnek legelső gyümölcsei vagyunk.”⁵⁹ Az új nemzedék bálványai között Nae Ionescu és N. Crainic mellett ott van M. Eliade is. Emil Cioran, aki öt-hat év késéssel jelentkezett nemzedéke publicisztikájában, erről így ír: „Úgy 1932 körül találkoztam Eliadéval Bukarestben, ahová filozófiai tanulmányaimat jöttem befejezni. A varázslatos új generáció bálványa volt, akit mi olykor büszkén hívtunk segítségül.”⁶⁰

⁵⁶ Gândirea, 8-9 sz.1928. p. 317. Lásd még: D. Micu, *Gândirea și gândirism*. Minerva. București. 1975. p. 128; Horváth Andor válogatását a két világháború közötti román esszé irodalomból: *Korszellem és önismeret*. Kriterion, Bukarest, 1988. p. 382.

⁵⁷ I. m. p. 311.

⁵⁸ Idézi D. Micu, i. m. p. 331.

⁵⁹ M. Eliade, *O generație*. In. Cuvîntul studențesc. IV. évf. 2-4. sz. 1927.

⁶⁰ E. Cioran, *Entretien a Tübingen*. 1985. jún. 5. Mariana Sora, *Jadis et naguère*. L'Herne. 1988. Lásd még: E. Cioran. *Les debuts d'un amitié*. In: vol. Mircea Eliade. L'Herne. 1978. p. 31.

A Fehér liliom kiáltvány fogadtatása nem volt egyöntetű. N. Crainic, mivel az ő lapjában jelent meg a manifesztum, üdvözölte, érzékeltetve ezzel is, hogy magát az új nemzedék szellemi mentorának tartja. A kiáltvány megjelenésének időpontjában fiatalok (M. Eliade, Mihail Sebastian, Petre Comarnescu, Mircea Vulcănescu, Emil Cioran, Petre Marcu Balș, Stelian Mateescu, Mihai Polihroniade, C. Noica stb.) voltak azok, akikre formatív hatással Nae Ionescu volt és nem N. Crainic. Tény, az ortodoxia és a vitalista-misztika két főideológusa között versengés folyt a „Nap fiai” istápolásában. Maga Mircea Eliade is, az új nemzedék „bálványa” a kiáltványban merényletet látott hegemoniája ellen. A *Szellemi útleírás* szerzőjeként nemzedéke hivatását a szellem primátusának felismerésében összegezte, tehát presztízssokkობól is állást kellett foglalnia a kiáltvány kapcsán. Udvarias formában elégtétellel ismeri el a szellem keresői táborának gyarapodását, az elmarasztalás csupán a szerzők „túlzott lírai” hangvételét, „stiliztikai hanyagságát” rosszallja.⁶¹ M. Polihroniade nem annyira a kiáltvány szerzőinek „szemtelenységét” kifogásolja, mint azt, hogy elképzeléseiknek nincs finalitása. A kiáltvány szerzőinek éles támadása az „öregék” ellen (pl. M. Ralea ellen, aki ekkor 33 éves), a fiatalság a fiatalságért dicsegete, „apolitikus” formában. Nem voltak hívei az ellenőrzött és irányított dogmának, noha a dogma szentsége mellett törtek lándzsát. Nae Ionescu, a szubtilis logika tanára is elveszti filozófiai tisztánlátását, amikor az öregek között említik. Szerinte a román kultúrában már nincsenek „öregék”. „Azt a régi szcientista és pozitivistá nemzedéket, amely agybéli kényelemből nem művelte a tudományt, a mi nemzedékünk kinyírta...; legyen világos, egyelőre a helyzet urai mi vagyunk. Hogy mi lesz, azt majd meglátjuk. Személy szerint azt hiszem, hogy az új nemzedék jobb, mint mi. Annak feltételezése, hogy ők határkövet képeznek, egy kissé sok. Ezzel legkevesebb tíz évet késtek.”⁶² Nae Ionescu, az új nemzedék szellemi mentora tehát rendreutasító. A manifesztum körüli pro és kontra vélemények nem a lényegre érintik, hanem a személyek ilyen vagy olyan csoportokba való besorolásából adódnak. Mert például N. Crainic gândirizmusa és N. Ionescu trairizmusa, a két autochton „életfilozófia” között nincs különbség, egyazon ideológia két variánsa. Az ifjú nemzedék befutott tagjai (pl. M. Eliade, P. Comarnescu) egészében egyetértettek a kiáltvánnyal, azal viszont már nem, hogy az általuk is vallott értékek kapcsán N. Crainic-
kal egy csoportba sorolják őket. Számos érintkezési pont ellenére az új nemzedék roppant heterogén és eklektikus eszmeiség hordozója. Tehát nem arról van szó, hogy a két világháború közötti román szellemi élet egészében és döntő módon N. Crainic és N. Ionescu ideológiai irányzata ér-

⁶¹ D. Micu. i. m.

⁶² Uo.

vényesült volna. Az viszont tagadhatatlan, hogy az ifjú nemzedék intellektuálisan legtehetségesebb tagjai, akik mind a mai napig nemzetközileg is fémjelzik a román kultúrát, akkor Nae Ionescu formatív hatása alatt állottak, már annál az egyszerű oknál fogva is, hogy 1925–1938 között többségük Nae Ionescu tanítványa volt (M. Eliade pedig tanársegéde volt).

Az új szellemiség értelmezési kritériuma alapján az ifjú nemzedék legalább három fő irányzatot képviselt. Paul C. Deleanu, G. Racoveanu, Sandu Tudor, Mircea Vulcănescu a szellemiséget tradicionalista, ortodox módon mint „lelki életet” értelmezte. Mások, M. Ralea, G. Călinescu, Petre Pandrea, Alf Adonia, Alexandru Sahia, Andrei Șerbulescu stb. a pozitív tudományosságtól, a forradalmiságtól és a marxizmustól is befolyásoltan az új szellemiséget laikusan fogták fel. Volt egy csoport, D. C. Amzăr, Ernest Bernea, Mihai Polihroniade, Nicolae Roșu, mely az új szellemiséget a xenofóbia, az extrém nacionalizmus szolgálatába állította. Ezekkel szemben állt egy neoklasszikus humanizmust valló csoportosulás – Dan Bota, I. Cantacuzino, P. Comarnescu, Mihai Sebastian. A harmadik csoportot, amelynek élén M. Eliade állt, és hozzá tartoztak Eugen Ionescu (Ionesco), Emil Cioran, Petre Manoila, ingadozott. Azonban ők álltak a legközelebb (különösen E. Cioran) Nae Ionescuhoz és lapjához, a Cuvîntul-hoz, ami azonban nem jelent mindegyikük esetében teljes eszmei elkötelezettséget a mester iránt.⁶³ Az ifjú nemzedék tagjai a kortárs európai gondolkodásban divatos eszmeáramlatok szinte mindegyikének hódoltak. Fellelhetők bennük az összes európai divergenciák is, különösen annak a csoportosulásnak a tagjai körében, amely témánk tárgyát képezi.

Akarva (szellemileg) és akaratlanul (politikai erők közrejátszása) az ifjú nemzedék kvázitudattal lépett a történelem színpadára, felfokozott önnarkózisukat az egyesülés (Nagy-Románia) eufóriája is táplálta. D. C. Mihăilescu a fiatal Cioran esszéit közlő előszavában a „körülményekre” hivatkozik, azok könnyítő vagy súlyosbító hatásai nyújtják e nemzedék szélsőséges attitűdjének magyarázatát. „Mindent, amit tehetünk, az a jelenségek, mechanizmusok megértése, elfogadása, ezért mindenféle ítélet hamis.”⁶⁴ Azonban tény, az ifjú nemzedék dossziéja egy tragédia, finalitásában véres politikai sikertelenség. Ennek okait M. Vulcănescu – a nemzedék tagja – 1934-ben így látta: „Nemzedékünk anormális időkben nőtt fel, s ezen idők feszültsége alatt alkotott, nem a normális idők méreteire szabott nemzedék⁶⁵ ez. Van benne valami nem befejezett, valami, ami nem talál, nem illik a kerekdedséghez és a mértékhez. (...) Csak a feszültségben otthonos”⁶⁵ Az ifjú nemzedék az új politikai határok között sokféle kulturális hatást, más-más szokásokat, hagyományokat, életstílust

⁶³ M. Vulcănescu, *O idee – Spiritualitatea*. In: *Criterion*. I. nr. 1. 1934. okt. 15. p. 4-5.

⁶⁴ E. Cioran, *Relevanțele*, D. C. Mihăilescu, *Prefața*. pp. 5-29.

⁶⁵ M. Vulcănescu, *Tendințele tinerei generații*. București, 1934. p. 27.

képvisel. Az uniformizálódásuk és homogenizálódásuk eszközeit az eszmei regionalitások leküzdésében, a mindannyiuknak közös romanizmus eszméjében látták. Az elődökkel szemben a szóban forgó csoport az önkifejezés, az etno-kreativitás legfőbb garanciáját az „én”-ben vélte felfedezni, amely képes visszaszerezni és újjáalkotni a nemzeti eszmét. Az „én”-t – megszabadulva egy kataklizmától s fellelkesülve az egyesüléstől – küldetéstudat obszedálja. Aminek kimenetele, finalitása tekintetében kétségei támadnak. Innen származik a kísérletezés iránti éhség, a személyiség paroxista megnyilvánulása, az aktivizmus iránti elkötelezettség, a barbár levantei lustaság kárhoztatása.

A sikertelenség érzetét az újabb háború perspektívája fokozza: „Bármennyire is tragikus és paradoxonnak tűnhet – írja M. Vulcănescu –, meg kell állapítani, hogy egy háború perspektívája az, ami a mai ifjúság számára az életben bizonyos nosztalgiát nyújt.”⁶⁶ M. Eliade az ifjak magatartásában bekövetkezett fordulatot a metafizikai emelkedettség lanyhulásában látja. „Várható volt – írja 1935-ben –, hogy az 1927-es orgiasztikus, individualista, metafizikai momentumot a civil és politikai kövesse.”⁶⁷ A metafizikai momentum az 1925–1929 közötti időszakot öleli fel, a politikai pedig az 1930 utáni éveket.

Az elméleti momentum szakaszában a generáció publicisztikájában az individuum felsőbbiségét posztulálják, a vissza nem szerezhető egyetlen, megismételhetetlen kísérletet. Ezzel párhuzamosan szinte összeszövődve ott van az én belső összeomlása, sikertelensége, kiábrándultsága, víziója. Mindezt fokozzák a hétköznapi konkrétumai, az etika politikában való feloldása, a „dímbovicai lustaság”, a korrupció, a nemtörődömség tapasztalata. M. Vulcănescu a 25–35 év közötti fiatalokat jellemezve állapítja meg: „Tapasztalatok, kalandok iránti éhség, az autenticitás, az akarat, hogy olyanok legyünk, amilyenek vagyunk, az abszolútum igénye, a drámai feszültség, tragizmus, krízis, negatív megjelenésében az agónia, a heroikus pesszimizmus, a kiábrándultság, mindezt tudatukban átitatta az első világháború utáni orientalizált német miszticizmus, az orosz emigráció miszticizmusa, a maurrizmus, a neotomizmus, az orosz kommunizmus és német marxizmus, az olasz fasizmus és a német nemzetiszocializmus. Autochton szellemi síkon a nemzedék követi az 1821 utániakat, a negyvennyolcasokat, a junimistákat, az 1907-es társadalmi s junimista-elleneseket (Iorga, A. C. Cuza, C. Stere), a tűz nemzedékét, az Egyesülés és a Gândirea nemzedékét.”⁶⁸

⁶⁶ I. m. p. 15.

⁶⁷ M. Eliade, *Mitul generației* In. *Vremea*, 1935. aug. 4.

⁶⁸ M. Vulcănescu, i. m. In: *Criterion* nr. 3-4/1934 – Az új nemzedék szellemi ihletforrásai; aktivizmus, pszichologizmus tekintetében Fichte, Schelling, Nietzsche, Amiel, Bergson, Dosztojevszkij, Freud, Gide, Kierkegaard, Papini, Proust, Sesztov, Maritain. A humanizmus, nacionalizmus, marxizmus tekintetében J. Benda, Bergyajev, Dilthey, Masaryk, Maurras, Mussolini, Ortega, Rathanau, Spengler, Tagore, Unamunno, Valéry.

Élni egy céltől, egy eszmétől meghatározottan, a fasizmus és bolsevizmus értelmében is a fiatalokat az aktivizmusra ösztönözi. Nem véletlen, hogy a sikertelenséget a tett szintjére emelik, a kiábrándultságban az alkotás hajtóművét vélik felfedezni, a szenvedést megtisztító felszabadulásként fogják fel, a társadalomban az állandó hódító-terjeszkedő ént abszolutizálják. E. Cioran, E. Ionescu, P. Manoliu, I. Dobridor-csoport a nemzedék általánosabb ismérvein túl, az új, belső szellemiséget, a forradalmiságot keresik, amely szemben áll az ortodoxia dogmatizmusával, a marxi történelmi materializmussal, a nacionalista doktrína partikularizmusával. A demokráciát csödként ismerik fel, csodálják a fasiszta ifjúsági mozgalmat, a bolsevik célratörést (lásd Kirilov dicsérete Ciorannál). A csoport teljes szellemi válságban van, kapkod, miközben az értékek újraértelmezésére törekszik, amit egy új ember színrelépésétől vár, attól az embertől, amely még nem mutatkozik.

A román konkrétum kaotikus állapota, a társadalom, az erkölcs, a politika stb. válsága igazolni látszik és táplálja az ifjú nemzedék szélsőséges megnyilvánulásait. Ha igaz az, hogy e nemzedék a szélsőség jegyében nőtt fel, akkor E. Cioran a nemzedékén belül is a „szélsőség szélsősége” volt. Nála teljes az Én találkozása a „Zeitgeist”-tel.⁶⁹

„Csak a vitális igazságokat értékelem, az organikusokat – írja Cioran –, mert tudom, hogy nem létezik igazság, hanem élő igazságok, melyek nyugtalanságunk gyümölcsei.” „Ahol felbukkan a paradoxon, vége a filozófiai rendszernek, és győzedelmeskedik az élet.” „A misztika a paradoxonra alapozott gondolkodás legmagasabb rendű kifejezése.”⁷⁰ „Ha az igazság és egy paradoxon között kellene választanom – írja M. Eliade –, a paradoxont választanám. Az igazságok változnak, a paradoxon viszont jellegénél fogva örökre tartalmas, hiteles és helytálló.”⁷¹

Cioran fiatalkori esszéi, tanulmányai szinte egytől egyig a vitalizmus, a misztika, a kétségbeesés, a szenvedés egzaltációi, amelyek Nae Ionescu mély hatására utalnak. Akárcsak szellemi mentora, Cioran is vég nélkül ismétli és variálja azt a gondolatot, miszerint a tagadás vitális szükségesség, a lét állandó visszaesés, az önbeteljesülés hanyatlásban realizálódik, az élet önkínzás, sátáni gyönyör. Kolerikus-melankolikus pszichikumának is betudhatóan saját szubjektív létének egzaltációja fogékonnyá teszi arra, hogy apologizálja a mozgást, a primitivitást, a lét tragikumát, misztifikálja a szenvedést mint a megtisztulás eszközt, belső szorongásait a jövő bor-

A vallás mindenkori eszményei értelmében – Tereza de Avila, Thomas a Kempis, Bloudel, Bloy, Martain, Barth, Paul Tilich és R. Otto (lásd uo.).

⁶⁹ E. Cioran, *Relevanțiile...* p. 16.

⁷⁰ I. m. p. 16., 48., 51.

⁷¹ Horváth Andor, *Korszellem és önismeret...* p. 431.

zalmaiként láttassa. Permanens radikalizmusban való tobzódása, a misztikus vitalitás elveinek interiorizáltsága, amely a démonikus elv immanenciáját látja az életben, a lény felbomlásában, az identitás fájdalmas visszaesését stb. – mind olyan tételek, amelyek szinte fatálisan jelzik az Én találkozását korával.

Cioran „berobbanása” nemzedékének publicisztikájába későn, 1932-től datálható, amikor a „tisza szellemség” körüli vita már kimerült. Helyét a politikai elkötelezettség váltotta fel, az a fajta értelmiségi magatartásforma, amely a filozófiai előfeltevéseket valamely konkrét politikai mozgalomhoz igyekszik kapcsolni. E. Ciorant magát parafrázálva azt mondhatjuk, hogy így jut el ő is a kétségbeesés csúcsairól annak abisszumáig. A nemzedéktársak, akiknek eszmei alapállása nem sokban tért el az övétől, a generáció nem szellemi fázisában egyfajta szakmai emigrációba húzódnak vissza, még mielőtt a tényleges emigrációt választanák. M. Eliade némileg lazít, és a vallások történetébe menekül, Eugen Ionescu az esztétikába és a gyermekkor töréseibe, C. Noica a szokratizmusba és a logikába, M. Vulcănescu az agapei mediavelizmusba és a liberális pénzügyekbe. E. Cioran kiengesztelhetetlen rabja marad a „Sturm und Drang”-ból fakadó, a romanizmusért aggódó kétségbeesésnek.⁷²

Láttuk Iorga és Nae Ionescu romanizmus felfogását, a fiatal Ciorannál ez az organikuság mellett egzisztencialista tartalmakkal gazdagodik. „Mert ma – írja – az organikus és egzisztencialista gondolkodók időszaka van, azoké, akik számára a gondolat szükségszerűség és kockázat.”⁷³ A romanizmus nála nem teljesedett ki, tehát cél, megalkotása a jövő teendője. Ahhoz azonban, hogy a romanizmus nagysága beteljesüljön, a szubjektumot lényé intimitásáig át kell járnia a fájdalomnak, addig, amíg a tudat nagy érdektelenségre tesz szert, amikor a szemlélet olyan tiszta jelleget ölt, mely képes a lényeg megragadására, és az élet lényegi megértése a legtisztább formában nyilvánul meg. Balkáni környezetben és hazája organikus tendenciáit szem előtt tartva túlzottan maximalista követelmény volt ez. Igaz, első szakaszban inkább a szellem birodalmában szeretne volna, ha bekövetkezik a fordulat azzal, hogy hozzá hasonlóan mások is a szellemi élet paroxizmusát azzal az érzéssel éljék át, mintha belehalnának a szeretetbe, az egyedülletbe, a kétségbeesésbe. A fiatal Ciorant kétségtelenül a kortárs életfilozófiák ihlették, esete viszont igen jól mutatja, hova vezethetnek ezen életfilozófiák az abszolútum hétköznapjainak viszontagságai közepette Kelet-Európában, különösen ha azok életidegen szubjektumok értelmezési szűrőin mennek át.

⁷² Uo.

⁷³ E. Cioran, *Relevanțele...* p. 17.

Megszállottságának oka többek között az a felismerés, hogy a romanizmus – legalábbis számára – csupán földrajzi kategória, amely organikus tartalmi ellenére minta, modell követésére kényszerül, holott őt magát kell modellé tenni. A fennálló helyzetért az intelligens emberek okolhatók, akik merev, üres, absztrakt racionalizmusukkal képtelenek az alkotásra, a nagy intuíciókra, a nagy átalakulások véghezvitelére. Felháborodása a racionalista, pozitivista egyetemi értelmiség ellen 1937-ben jut tetőpontjára, amikor M. Eliadét „pornográfia” vádjával eltávolítják a bukaresti egyetemről.

A „reumatizmus diktatúráját” egy olyan generáció gyakorolja – állapítja meg –, „akiktől csak annyit tanultunk, hogy ne legyünk önmagunk”. Ironikusan jegyzi meg, „végül is igaza lehet a miniszternek, hiszen csak immorális, hogy 30 éves korodig 15 kötetet írjal”. Cioran a rá jellemző szélsőséges alapállásból „egy Szent Bertalan-éjszakát” kíván „bizonyos öregek között, ez az egyetlen megoldás”. Hiszen ezek számára, akiknek már „Európa is sok”, egy orientalista, „aki közlekedni tud az emberi kultúra másik felében”, az már túlzás. A Balkánon egy nemzetközi hírű tudós nem lehet címzetes tanársegéd, mert ott a „disznóknak és eszméletleneknek van szerencséjük”⁷⁴ Ez az epizód, amely elmarasztalja a „nemzeti agyat”, érzékelteti ugyanakkor a médium visszásságait, amelynek meghaladását egy mindent felforgató, leromboló átalakulásban látja. Ennek véghezvitele szélsőségekben tobzódik, mondhatni mind a két szélsőség – fasizmus és bolsevizmus – ötvözetében. „Szét kell zúzni minden merev és üres képletet, minden absztrakt érvényességű rendszert és formát, az összes irányító elveket és kategóriákat, hogy ezen a könnyed és felületes intelligencia bányájából, kaotikus irracionalista világot hozzunk fel, amelyben önmagunk örültségének eksztázisában halhatunk meg, egy olyan világban, ahol a démonikussághoz oly közvetlen a hozzáférhetőség, hogy a démonikus világ örvényében egzaltáltan halhatunk meg. (...) Fejlesztteni kell magunkban mindent, ami a spanyolban, németben és oroszban a specifikust és a barbárt alkotja, számoljunk fel a francia létérzést... Az örültséghez közel álló öröm fog el, amikor arra gondolok, hogy a jövőben egy kultúra születhet a spanyol, német, orosz elemekből, egy olyan kultúra, amelynek fluiditása nem formákban kristályosodna ki, hanem egy rendkívüli dinamikus pezsgésben (...), ez a kultúra az eddigi értelemben vett kultúra tagadása lenne”⁷⁵. „Meg vagyok győződve, az intelligens emberek feleslegessé váltak. Ez okból a barbárság, az örültség, az eksztázis vagy semmi apológiáját csinálom, de az intelligenciáét nem. Az intelligencia a román kultúra sebe. Szerves módon hiányoznak ezekből az emberekből

⁷⁴ I. m. p. 107.

⁷⁵ I. m. i. m. p. 169-171.

az emésztő szenvedélyek, a drámai, fájdalmas konfliktusok, az örültség és a lendület. Ezért hiányzik belőlük a kiábrándultság is, ugyanígy hiányzik belőlük minden nagy intuíció, amelyből kikél az igazi alkotás⁷⁶

A romanizmus meghatározottságait az irracionalitás szférájába tartozó fogalmak nyújtják. Ezek társadalmi funkcionálása Cioran víziójához híven tömegtébolyt eredményez, noha nem biztos, hogy a teória abban a statisztikai eleganciában teremt kapcsolatot a tömeggel, ahogy azt papírra vetették. A fiatal Ciorant – mint láttuk – a romanizmus sorsa, jövője ejti kétségbeesésbe, eksztázisba, szinte szerzetesi önkínzás árad soraiból, egy mély szomorúság, amikor az autochton valóságot kell meghatározni. Van azonban egy terület, ahol a fejlemények lelkesedéssel töltik el, ez a társadalmi és politikai élet. Szemben a szellemivel, amely iránt peszsimizmusa, bizalmatlansága a legteljesebb.⁷⁷

Ortega Gassettel vitázva állapítja meg: Romániában a művelt réteg és a parasztság radikális elválása nem járt a művelt réteg kiválóságának erősödésével. Spanyolországban ez a folyamat sokkal kedvezőbben alakult, és nincs igaza Gassetnek, amikor hazája tekintetében folytonos hanyatlásról beszél. „Hitem, amelyhez nagyon ragaszkodom, hogy a történelmi fejlődés és folyamat különbözőségének magyarázata a sajátos struktúrákban és az alkotmányos diszpozíciókban van. Azonos társadalmi feltételek és konfigurációk, azonos formális alakulatok keretében Spanyolország adta Keresztelő Szent Jánost és Szent Terézt, míg Románia nem adott egyetlen szentet sem.”⁷⁸ A hasonlat csupán mint Európa két földrajzi szélső pontja lehet indokolt, de strukturálisan semmiképpen. A történelmi folyamatok tekintetében Spanyolország és Románia párhuzamba állítása érdekes lehet, de mint láttuk, különösebb evidenciákhoz nem vezet. Annál is inkább, mert Cioran bevallott mintaképe a 19. századi Oroszország, ahol olyan szellemi folyamatok játszódtak le, mint ami az ő jelen idejében Romániában is kívánatos lenne, éppen a romanizmus perspektíváját illetően. Azonban a román képzelet képtelen az élet tragédiájának megértésére, ami az alkotmányosság hiányosságáiból és pszichikai alkatának hibáiból fakad. Ezért van az, hogy a tragikumot csak néhány, elszigetelt egyén éli át. Partikuláris jelenség ez, ami olyan nevekhez kapcsolódik, mint például Balaga, Eliade, Manoliu és Holban. „Nemzedékünk tragikuma mélyebb konfliktusok következménye, kifejezetten metafizikai színezetű, struktúrája az egyetemes emberi sorshoz kapcsolódik.”⁷⁹

Cioran az ember-lét dualizmusát paradoxonként fogja fel, amely a tragikum forrása. A tragikum felismerése és interiorizálódása – szemben

⁷⁶ I. m. p. 108.

⁷⁷ I. m. i. m. p. 108-109.

⁷⁸ I. m. 110-112.

⁷⁹ I. m. p. 111.

a háború előtti nemzedékkel, ahol a dualizmus az egyén-társadalom kép-
letben jelentkezett – metafizikai beleélést igényel. Az intenzív drámaiság
sajnos nem aktualitása a romanizmus szellemiségének, noha kielégítő je-
lei a társadalmi és politikai mezőben már jelentkeztek. A magas hőfokon
tartott metafizikai éberség – ellentétező Nae Ionescu, aki a politika
újtára lépve metafizikailag kihuny – Cioran esetében az „örült szven-
délytől” is sarkallva, a tett vágától prózaiabb formában is megnyilvánul,
a rohamosztatok vagy bárki mástól is érthetően. „Induljunk, testvérek,
egy lendülettel és kegyetlen keresztes hadjáratra, az emberi rothadság el-
len, az összes halott eszmények ellen, amelyek megfojtják lendületünket,
az összes formák ellen, amelyek elnyomják küldetésünket. Igen sokáig
voltunk kétségbeesve, hogy ne emésztődne fel egy hit lángjaiban.”⁸⁰

A romanizmus kétségbeesés állapota a radikalizmus hiányából fa-
kad. „Egy ország, amely nem ismeri a radikalizmust, a történelem szé-
gyene, ha nem a szellemé; a radikalizmustól idegen személy a társada-
lom szégyene. Bármit is mondjanak, a radikalizmus elvezet valahová.
De hova vezet a megfontolt és mérsékelt szellem? Inkább katasztrófa,
mint egy közepszerű és steril egyensúly. S egy katasztrófából szintén
a radikalizmus által jutsz ki.”⁸¹

A romanizmus előfeltétele a radikalizmus, ha nincs, elő kell idézni.
Ennek különböző technikáit az idézett passzusok is érzékeltetik. A pszi-
chés predispozíció a tragikus látásmódra a Szeben környéki raşinari or-
todox pap fiánál a „házi tűzhely” bizánci ikonográfiáján túl, abból az illu-
zórikus vagy valós kisebbségérzetből táplálkozik, amely az ún. kettős
elnyomás – nemzeti és materiális – mítoszt ültette a fejekbe, és azt a kép-
zetet, hogy a nagy eszme, az egyesülés nemcsak materiális gondok megol-
dását és a világuk kiterjedését hozza magával, hanem végre érvényre jut-
hat a romanizmus a maga megálmódott szellemi nagyságában is.
E. Cioran, aki tehetsége tudatában volt, realizálni kívánta önmagát. Az új
helyzet láttán szorongásai támadtak, amelyek félelmeket szülnek. „Tuda-
tában lenni annak, hogy nem realizálódhatsz csak a nemzet által, és ne
légy biztos abban, hogy nemzedet realizálhatja magát.”⁸² Ez nem csupán
a román bizonytalanság kulcsa, hanem elsősorban önmaga dilemmája; „az
a félelem, hogy arra a nemzetre korlátozzuk magunkat, amelyikhez tarto-
zunk, és vele együtt közepszerű sorsunk lesz.”⁸³ Tisztában van azzal is,
hogy a nemzeti abszolútum „ópium”, melyet egyesek azért használnak,
hogy eltemessék tisztánlátásukat, mások, hogy értékesítsék ösztöneiket.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ I. m. p. 121.

⁸² I. m. p. 140.

⁸³ I. m. i. m. p. 180.

„Más korszakokban más megoldások voltak. Ma nincs kéznél jobb, mint a nemzet.”⁸⁴ A humanitás eszméjére épülő egyetemes kultúra lehetősége, amely képes lenne az egységes Európa eszméjét visszaállítani „elúszott”, ezért a nemzeti partikularizmusok győzelmével „kontinensszerte a vitalizmus, az erőszak került előtérbe.” A romanizmus számára sincs más lehetőség. Föl kell zárkózni már csak azért is, mert Romániában a „nacionalizmus az egyetlen vitális légzés.”⁸⁵

Ennek a nacionalizmusnak, értsd romanizmusnak, ahhoz, hogy érvényre juthasson, szakítania kell az organikus láteteleivel, az új rend Románia esetében is új szellemiséget követel meg. Románia nagy sebe, akár csak Oroszországé, a „bizánci tradíció volt, amelyet ha idegen kultúrába oltanak bele, absztrakt szkematizmussá válik, politikai és kulturális síkon pedig szervezett reakcionizmus”. „A bizánci ikon a halál, az aszottság s az árnyék szimbóluma. Nem létezik életellenesebb vízió, mint ami a bizánci művészetből fakad, az obskurus körök művészete, a szentek közötti monotonia... És amikor arra gondolsz, hogy Románia századokon át a bizánci szellem átka alatt élt”, akkor érthető módon Cioran számára nem az elődök és közvetlen szellemi mentora által vallott autochtonizmus, tradicionalizmus, ortodoxia jelenti a kiutat, noha korábban ezek az „értékek” is obszedáltak, hanem az erőszak kultuszának meghonosítása és Oroszország példája, s a kettő ötvöződéséből létrehozandó románság balkáni hegemóniája.⁸⁶

Tekintettel arra, hogy az alsóbbrendű komplexusok az élet alacsony formáira jellemzőek, amelyek kiteljesedése nem képzelhető el példa és prototípus nélkül, így természetes – Cioran szerint –, hogy Romániának nem a múltban, hanem a jelenben kell keresnie a számára legadekvátabb modellt, ami küldetésének finalitást kölcsönöz. „Annyiszor elmondták: megvédtük a latinítást, gát voltunk a szlavizmussal szemben, a kereszténység védőbástyái, a római hagyományok őrzői stb. voltunk. Megértettétek, megjelentünk és megőriztük. S ezt hívják sorsnak? A nagy nemzetek érvényesülésüktől indítatva szétforgácsolták a történelmet.” (...) A kis népek számára is van kiút, „ez az erőszak kultusza. Amikor elismerik a múltjukat mint holtvágányt, és a proféciából a lét forrását csinálják.” És „minden, ami nem profécia Romániában, az merénylet Románia ellen.”⁸⁷ A román szellemi életben sem Cioran előtt, sem utána ilyen küldetéstudattal túlfűtött koherens nemzetkritika nem született. Az itt kimutatható hegeli hatás nem a szellem világtörténelmi objektívációiban konkretizálódik, ha-

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ I. m.i.m. p. 153.

⁸⁷ E. Cioran, *Schimbarea la fațã a României*. Humanitas, București, 1990. p. 19-20.

nem a romanizmus mint abszolút eszméjében, amely ha nem is az egész világot, de a balkáni régiót „maga köré csavarja”. A messianisztikus küldetéstudat, mint történelmi eszme és mint abszolútum önmagára találása, vagyis ha utat akar nyitni magának a történelemben, akkor válik lehetségessé, ha a nagy történelem centrumába kerül. Példa rá Oroszország és az oroszok, akiket a 19. században végig sorsuk problémái emésztettek. És elméleti kínjaiból „egyszerre Oroszország effektíve belépett a történelembé, hogy aztán a forradalommal a történelem centrumába kerüljön. (...) Több mint nyilvánvaló, Oroszország predestinálva volt egy monumentális küldetésre.”⁸⁸ Akárcsak Oroszország, Románia is századokon át szunnyadott, ott is, itt is a kultúra stílustalan, sőt „nullitás kultúra”, innen a vallásos obszesszió az egyetlen „történelmi ugrás” iránt. A „világtörténelem árnyékából” való kilépés, igaz, többnyire egyensúlyvesztéssel jár, de az abszolútum totalitássá tételében semmilyen eszköztől sem szabad visszariadni. „A nullitás kultúra tragédiáját agresszív lendülettel kell viselnünk, saját erőnkől támadjuk a múlt ürességét és próbáljuk megvalósítani egy váratlan nagy kezdeményezéssel mindazt, ami vegetál történelmi múltunkban. Felfuvalkodottságunkat ki kell hogy elégítse az a tény, hogy minden kész, hogy nincs egy vonal, amelyen kényszerítve lenne haladásunk, hogy a mi vonalunk az ország sorsa. Mindegyikünk léte Románia alapjának elemét képezi. Ez legyen a küldetésünk.”⁸⁹

A küldetés kivitelezésében erkölcsi gátlások nem jöhetnek számba, és sok más egyéb egyetemes érték sem, mert éppen a kor szelleme igazolja számára, hogy nagy tetteket az abszolútum szolgálatában nem lehet és nem szabad gátolni kiteljesedésükben. Ezért is teszi fel a kérdést, s ezzel mintegy finalitásban is konkretizálva nagy ívű eszme-futtatását: „Lesz-e Románia Balkánt egyesítő ország, lesz-e Bukarest az új Konstantinápoly?” Mi lesz velünk, ha nem mi leszünk a világ e sarkának predestinált országa? Azok leszünk, amik voltunk.”⁹⁰ A kételkedés kísérti az esseistát, „mi lesz velünk”, ha nem mi fogjuk kitölteni azt a hatalmi űrt, ami a Balkánon keletkezett a Török Birodalom összeomlásával. Cioran szerint Délkelet-Európában „a hegemonia kérdése azonos az új Konstantinápoly kérdésével – s ebben a kérdésben nyíltan kell beszélni.”⁹¹ Arra is van válasza Ciorannak, hogy miként tudja felvállalni Románia a periféria centrumának szerepét. S ez logikailag is következik abból az eszme-futtatásból, amely a bizánci örökségben Balkán-szerzte a visszahúzó erőt látja. Ezért is „nem válhatunk Balkán első erejévé, csak ha felszámoltuk mindazt, ami balkáni, s ezt úgy

⁸⁸ I. m. p. 35-40.

⁸⁹ I. m. p. 19.

⁹⁰ I. m. p. 41.

⁹¹ I. m. p. 203.

lehet, ha Európa tudatában elültetjük, hogy fatálisan Romániáé az elsőbbség ebben a régióban”⁹² Romániát „elégedetlen tudata” predestinálta erre a szerepre, mert ha például a francia nacionalizmus reakciós, addig a romanizmus forradalmi, mivel célja felszámolni a balkanizmust és rehabilitálni ezt a térséget. „Az új Konstantinápoly nem, egy politikai álom tárgya legyen, hanem egy olyan cél, amit nap mint nap szenvedéllyel és drámaian követünk”. S ha „Bukarest nem lesz vonzó központja Európa e szélének, akkor jobb, ha már most leromboljuk.”⁹³ „Románia a jövő nagy, végleges és lényeges politikai jelentősége nélkül, úgy tűnik nekem, hogy szörnyűség a történelem aljassága, egy rossz ízű vicc.”⁹⁴

Cioran víziója még számos, a szomszédokat is érintő eszmefuttatást is tartalmaz, mintegy érv gyanánt arra, hogy kidomborítsa hazájának hegemoniára való predestináltságát a balkáni térségben. Mindezek azonban mit sem változtatnak azon a tényen, hogy a vitalista misztika, az erőszak kultusza rabjaként a fiatal Cioran tehetsége java részét – noha tudatában volt, hogy azzal metafizikai tisztánlátását kódosítja – az abszolútum kiteljesítése szolgálatába állította. Nem riadva vissza attól sem, hogy az értelmiségi magaslatookról leereszkedve annak hétköznapi lehetőségeit tárja fel. Kétségtelen, jobban és teljesebben fogalmazta meg nemzedéke vágyálmait, ezért is fontos Cioran fiatalkori munkásságának kiemelése a nemzedéktársak köréből.⁹⁵ A vizsgálódások, melyek a romanizmus köré összpontosultak, bizonyítják: N. Iorga, Nae Ionescu meghatározó személyisége mellett a harmadik nemzedék legmarkánsabb tagja kétségtelenül Cioran. 1938-ban ösztöndíjjal Franciaországba megy, és nem tér vissza. Hasonlóan M. Eliade, Eugen Ionescu sem. Az eszme azonban maradt, az abszolútum küldetése, úgy tűnik, még nem befejezett.

⁹² Uo.

⁹³ I. m. p. 196.

⁹⁴ I. m. p. 204.

⁹⁵ I. m. Cioran e mű harmadik kiadása alkalmából (az első két kiadás 1939-ben és 1941-ben jelent meg) néhány sort írt, amely 1990. február 22-én kelt Párizsban: „Ezeket az elkalandozásokat 1935–36-ban írtam, 24 évesen, szenvedélyes felfuvalkodottságomban. Mindabból, amit román és francia nyelven írtam, ez a szöveg azt hiszem a legszenvedélyesebb, ugyanakkor a legidegenebb is számomra. Benne nem találok magamra, noha nyilvánvaló akkori hisztériám benne. Kötelességemnek tartom, hogy néhány stupid és igényes oldalt elfojtsak benne. Ez a kiadás végleges. Senkinek sincs joga, hogy változtasson rajta.” Kétségtelen, ez valamivel több, mint M. Eliade, Nae Ionescu volt tanársegédének a hallgatása, pontosabban a profánnak a szentben való folytonos, következetes álcázódása.

„AZ EMBERI KALAND”

*„Amenemhat lelke magasabban trónol, mint az Orion,
és összefonódik a túlvilággal.”*

(III. Amenemhat piramisának felirata)

Hankiss Elemér kötetének Előszavában arra hívja fel az olvasó figyelmét, hogy mondanivalójának hipotézise provokatív, szent meggyőződéseket fog megzavarni, nyugtalanító kérdéseket tesz fel, s ha már itt élünk ebben a világban, együtt gondoljuk végig, keressük a választ az általa javasolt kérdések-re-témákra. Abban gondolom a szerző is egyetért velem, hogy egy esszé keretei között az általa felvetett témák végiggondolására aligha nyílik lehetőség, nem is beszélve arról, hogy ehhez részünkről hiányoznak az előmunkálatok. A dolgok illetően állása miatt úgy gondolom, hogy a Hankiss Elemér civilizációelmélet-vázlata egyes fejezeteinek szerkezetét és tartalmát legfrappánsabban a fejezetek tézisei adják vissza, amelyet a szerző egy régebbi hagyományhoz igazodva a könyv Előszavában helyezett el. Kivonatossan nézzük tehát a fejezetek téziseit:

- 1). Az emberiségnek története során permanens küzdelmet kellett folytatnia szabadsága, méltósága, biztonsága megteremtésért egy veszélyekkel teli univerzumban.
- 2). Az emberiség ahhoz, hogy meg tudja teremteni önnön világát szimbolikus védőburkokkal, védőszférákkal kellett körülvennie magát.
- 3–4). Az emberek, emberi közösségek önfenntartásuk érdekében a világközpontjába helyezték önmagukat, ezzel fontosságuk hitét, reményét, illúzióját táplálták.
- 5–6). Az ember hite, hogy egy morális univerzumban él, amelyet igazságot tévő erkölcsi törvény kormányoz, mely végül is kizárja a gonoszt, ezt szolgálja a bűn és büntudat élménye és mitológiája.
- 7). Az ember végül is itthon van ebben a világban, mivel az univerzumot az értelem kormányozza, azonban a ráció nemcsak épít, hanem rombol is, az ész esztelenséggé torzulhat.
- 8). A játék a szabadság és az élet értelmének szentélye.
- 9). A triviális dolgok – például a viccek – segítenek szembenézni létünk és világunk félelmetes titkaival.
- 10). A művészet segít az idegen világgal való küzdelemben, a tragédia mi közben lerombolja a minket oltalmazó szimbolikus rendszereket, a katarzis révén visszasegít mindennapi életünk biztonságába.
- 11). A fogyasztói civilizációban is fontos szerepet töltenek be a szimbólumrendszerek, mint például a parfümhirdetések.
- 12). A védőburkot alkotó szimbólumok továbbra is szolgálják az ember és közösségeik védelmét, vagy azokat újak fogják felváltani?

A fejezetek téziseinek felsorolásából is látható, hogy a szerző rendkívül széles és izgalmas tematikai palettát vizsgál át, ami arra készítetett, hogy inkább időzzek el néhány fontosabbnak vélt Hankiss-kijelentés visszafogott értelmezése nyújtotta lehetőségénél, s ezeket próbáljam némileg analógiába állítani Spengler eszméivel, aki láthatóan jól illeszkedik abba a gondolati kontextusba, amely Hankisst is meditációra ösztönözte.

Oswald Spengler művének Bevezetőjében módszertani megjegyzést tesz, eszerint a nyugati szellemi világ, mint egyetemes szimbolikán belül van egy az antik szkepticizmushoz hasonló lehetőség, amely tagadóan kételkedik. Ezzel szemben a szkepticizmusnak egy másik lehetőségét javasolta, azt, amelynek történetinek kell maradnia, mindent viszonylagosnak és történeti mozzanatnak kell felfognia. Minthogy kiindulópontja, ami van, így tehát szkepticizmusa a jelenre, a civilizált stádiumra vonatkoztatott, ami egyúttal azt is jelenti, hogy ami van, az keletkezett, a civilizáció mégiscsak folyamat vagyis történeti perspektívába ágyazott. Redukciós logikába helyezve a spengleri javaslatot-eljárást, akkor az ember is folyamat, a világ (természet/univerzum) is folyamat (Elias). Az élő, eleven emberek és világuk önkifejeződésének létrejövése, aminek megismerése nemcsak a „mi” kérdésre hanem a „mikor” és „meddig” kérdésekre is válaszokat kíván nyújtani.

Hankiss Elemér az euro-atlanti (Nyugat) térség civilizáció-elmélet vázlatában is ott van a szkepticizmus, azonban ez már nem annyira az antik tagadásra és a spengleri történetire, a viszonylagosra helyezi a hangsúlyt, hanem a fennmaradásra, hogyan sikerült eddig fennmaradnia a nyugati ember alkotott civilizációnak, milyen materiális-szellemi értékekkel építette fel, bútorozta be önmagát-környezetét, ebben a folyamatban milyen kényszerek hatottak rá és ezeken az alapokon milyen alternatívákat szerkesztett illetve szerkeszt a továbbiakban.

A korszakváltás okozta kognitív-érzelmi reflexivitás mindkét esetben tetten érhető. Spengler számára a világ történelem, amelyet a kultúrák mint élőlények (Goethe), organikus formák ciklikus dinamikája tölt ki. Vagyis a világ mint történelem a spengleri organikus logikában az ember nagyobb egységbe ágyazva, a természetben rejlő sorsként jelenik meg. Ezt fejezi ki sémája: ifjúság, növekedés, virágkor, hanyatlás (Herder), amely szerinte jobban érzékelteti az organikus állapotok objektív összefüggéseit. A hullámzó sorsban tehát a tipikust, a véletlent, a kaotikust, a szükségszerűt kutatja. Az ehhez kapcsolt morfológiai perspektíva lehetővé teszi számára, hogy a társadalmi formanyelvet organikus és szimbolikus jelentésében ténylegesen világtörténelmi dimenzióba ágyazza. Lehetővé teszi továbbá ez a módszertani opció, hogy a társadalmi formanyelv és szimbolikus struktúrákat összehasonlítsa, s nem egyidejűségük ellenére, bennük analóg fejlődéstendenciákat jelöljön meg (római-porosz, Arisztotelész-Kant, Alexandrosz-Napoleon stb.).

Hankiss konceptuálisan és módszertanilag más utat választott, legálábbis látszólag. Kiindulópontja, pontosabban elmélkedéseinek végigvonu-

ló hipotézise, hogy idegen világban éltünk és élünk, ebből következik, hogy társadalmi világunk felépítésében a félelem, a szorongás motiválta és motiválja cselekedeteinket, gondolatainkat, lelki életünket. Az ember létbevettségének ez a premisszája kizárja a történelmet, az analógiát, a formanyelv és szimbólumok felépítésének viszonylagos gradualitását, az eltérő civilizációs szintek közötti strukturális affinitásokat. Az európai civilizáció keretein belül, de nem annak perspektívájából mint Spenglernél, végezt mondhatjuk úgy is, hogy longitudinális (civilizáció) vizsgálat a szerzőt sajátos hipotéziséből fakadóan, bipoláris logikába, antinomikus világlátásba, aszimmetrikus konstrukciókba szorítja bele.

Spengler a múltbeli tendenciák és történések alapján úgy látta, hogy saját kora az organikus folyamatok (kultúra) feloldódása a mesterséges, művi szerkezetekbe (civilizáció). Jelen ideje tehát a nyugati emberiség egy olyan ciklusa-stádiuma, amihez helyel-közzel hasonlót történelme során már egyszer átélt. Nem véletlen, hogy ebből a szemléleti-metodológiai előfeltevésekből következően hangsúlyos a görög-római szindróma, Hankisst is kísérti ez, bármennyire is erős az ahistorikus elszántság. A nosztalgia Spenglernél egyértelmű, a letűntnek vélt organikus kultúra világával szimpatizál, Hankissnál nincs ilyesmi, egyszerűen túlfeszíti azt, amit Spengler a természet és történelem végre feltárult ellentétéként jelölt meg. Ezzel ugyan nem állítja, hogy a történelem lényegét kívánja megragadni, mint Spengler, azonban végül is erről van szó, hiszen a nyugati civilizáció lényegét, fennmaradásának rejtélyeit kívánja elbeszélni, miközben mint-ha történelmen kívül helyezné önmagát, ami láthatóan problematikus.

A fennmaradás ez esetben a civilizációra vonatkoztatott, amely a kitérők, megtorpanások, visszaesések ellenére mégiscsak folyamat. S az, hogy ezt a folyamatot el tudom beszélni, azt jelenti, hogy ez vagy az a folyamat jól körülhatárolható térben és időben ment és megy végbe, vagyis története van.

Hankiss, akárcsak Spengler, meg van győződve arról, hogy ahogyan elbeszéli, értelmezi a jelenségek racionális-irracionális lelki-tudati tartalmainak kifejeződéseit, objektívációit, az újnak illetve provokatívnak számít. Mindketőjük a kognitív-tudati jelenség dologi/tárgyi és szellemi objektívációit szimbólumokként értelmezik, kezdve a vallási, művészi, tudományos objektívációktól el egészen az élet apró-cseprő dolgaival bezárólag, mint például Hankissnál a parfümök, a trivialitások világa és a hozzá kapcsolt jelentések.

Spengler esetében a probléma filozófiai (Hankissnál posztmodern), vagyis a nyugat-európai kultúra hanyatlásának elemzése, a világtörténelem összehasonlító morfológiájának módszerével, amit két egymást követő tagolásban old meg. Az első fázisban egyfajta szimbolika megalapozására tesz kísérletet azzal, hogy a nagy kultúrák formanyelvéből indul ki, s azokat genezisükben vizsgálja. A második fázisban a történelmi perspektíva a domináns, vagyis – mint mondja – a valóságos élet tényeiből próbál eljutni a történelmi tapasztalás lényegéig.

Hankissnál is valami hasonló törekvés figyelhető meg. A szkepszis átszötte elmékedéseit az ember fennmaradása (civilizáció) folyamatában szerkesztett-teremtett szimbólumai köré szervezi. A szimbólumok világa az ember világa, amit kettős, egymást kiegészítő strukturáltságukban exponál: a prométheuszi szimbólumok (tárgyi, dologi) és az apollóni szimbólumok (szellemi, érzelmi, lelki) világában. Alapvetően a szerző a kötetben, noha számos új fogalom bevezetésével lepi meg az olvasót (nooszféra, dzsungel, transzcendentális karnevál, fordított mítosz, negatív mítosz, konstruktumok stb.), az említett két szimbólumrendszer köré szervezi szerkeszti mondanivalóját és elmékedéseit. A kötet kiinduló téziseitől az utolsó soráig, ha csak a Spengler-analógiánál is maradunk, nem tudjuk meg, hogy abban a formában és jelentésvonatkozásokban, ahogy kijelentéseket tesz például a világról, a civilizációról, a kultúráról, ezek a fogalmak tartalmilag mit akarnak kifejezni.

Spengler témáját terelő kulcsfogalmakról, a civilizáció és kultúra fogalmairól definícióértékű, igaz a kettőt élesen szembeállító kijelentéseket tett. Hankiss láthatóan a két fogalmat azonos jelentéstartalommal bírónak tekintti. Hermenautikai nézőpontból, tehát arról lenne-e szó, hogy a civilizáció a szimbólumok világa abban a kettős prométheuszi és apollóni strukturáltságában, ahogyan a fennmaradás problematikáját tematizálja? S akkor a kultúra jelentéstartalmai szemantikailag is azonosak lennének a civilizáció jelentéstartalmaival, vagy egyszerűen valami másról van szó?

Szemantikailag a civilizáció és kultúra kezdeti jelentésbeli azonosságokat, átfedéseket követően egyre élesebb jelentésbeli körvonalazódása tapasztalható, s a differenciálódás kontextusfüggő abban az értelemben, hogy egy adott paradigmán belül értelemeli. Ezért is beszélt Elias a két terminus szociogenezisééről, vagyis jelentéstartalmaikat jól körülhatárolható referenciacsoportokhoz kötötte, amelyek kognitív potenciálja eszmetörténetileg az európai ideológiai mezőben két, a modernitást meghatározó hagyományt teremtett. Spengler láthatóan a német Kultur-fogalom és annak jelentéstartalmainak hagyománya perspektívájából illetve azon belül szerkeszti meg az organikus (kultúra) és mesterséges (civilizáció) ellentétpárt. A többször említett geothéi növény-analógia Spengler morfológiai elemzésében azt hangsúlyozza, hogy a kultúra stádiumában lévő történeti társadalmak nemcsak élőszervezetek, hanem alakilag, felépítésükben is hasonlatosak azokkal. Ezzel áll szemben a művileg létrehozott, az organikus tagadó, azt romboló civilizáció. E fogalom mai jelentéstartalma lényegében a felvilágosodás korában formálódott ki, már akkor sem társították hozzá az erényt, annak csak álcája volt (Mirabeau).

Norbert Elias a civilizáció szociogeneziséét francia talajból származtatja, referenciacsoportjait az arisztokratikus hagyományokat magába szívó polgári körökben jelölte meg. Jelentéstartalmát tekintve kezdettől fogva több értelmű volt, egyrészt kifejezte a philosophok és csoportjainak az emberiség töretlen haladásba vetett hitét, másrészt pedig azt, hogy az emberiség megtorpanások,

visszaesések, stagnálások ellenére mégiscsak halad, boldogul. Ebben az ambivalens értelmezésben a civilizáció terminus pozitív jelentéstartalma mellett kezdettől ellenfogalom is volt, vagyis társadalomkritika tárgyát képező tényeket is magába foglalt. Elias a továbbiakban felhívja a figyelmet arra, hogy nem egy radikális társadalomkritikáról van szó, hanem egy reformeri attitűd kifejeződéséről, amely a hamis civilizáció helyett igazi civilizációt akart megteremteni, hordozójához, a *homme civilisé* eszményéhez híven. Hankiss a civilizáció és kultúra fogalmait láthatóan nem analitikus hanem operacionális fogalmakként kezeli. Civilizációelmélet-vázlata indító motivációinak mélyrétegeiben a felvilágosodás kritikái, „ellenzéki-pesszimista” attitűdje érhető tetten, nem politikai értelemben, hanem az euroatlanti ember szötte szimbólumszövet fennmaradása, tartóssága, időtállósága okozta aggodás értelmében. Ebben a különben jogos tudáskontextusban nem véletlen, hogy számára a világhoz való viszonya erős szubjektív fénytörésben van jelen (lásd az ótestamentum prófétáinak világvégvívódásait). Aminek eredményeképpen az ökoszociális (természeti-társadalmi) világunk antivilágként jelenik meg, olyan ellenségként, amely állandóan gerjeszti bennünk a félelmet. Ezek szerint a mediterrán térségből kisarjadt civilizációnkat mindvégig az önmaga létrehozta életvilággal szembeni elidegenedés jellemzi. Noha, szándéka szerint a remény és nem a kétségbeesés könyvét írta meg.

Ugyanakkor ebben a dramaturgiai modellben a világ is operacionális fogalom, csupán annyit árul el róla, hogy számunkra idegen, hogy nem illünk bele. Spengler ezt a nem éppen egyszerű kérdést úgy oldotta meg, hogy a világhoz asszociálta a történelmet, vagyis a világtörténelem, ami a valóságos élet tényeiből épül fel, ehhez kapcsolódnak szimbólumrendszereink. Igaz, hogy egy másik helyen, amikor arra keresi a választ, hogy a lélek hogyan próbálja magát megvalósítani az őt övező világképben, vagyis hogy a létrejött kultúra mennyiben kifejeződése és képmása az emberi létezés eszméjének, a világ a számhoz, az istenhez hasonló oksági szimbólumként mint a természetnek a legvégső lényege rögzítődik.

Hankiss esetében végül is úgy tűnik a világ a természet – univerzum, mert mint mondja, a szerves élet és a szervetlen univerzum közötti kompatibilitás alacsony. A világ jelentéstartalma az eredendő természeti-univerzum idegenségérzete mellett nála kiegészül egy olyan társadalmi – tudati – lelki – cselekvés dimenzióval, amely tovább mélyíti az ember idegenségérzetét (lásd a dzsungel metaforákat: fizikai, társadalmi, lelki, metafizikai, népi-irtások). A világ (természeti-társadalmi) idegenségének vélt vagy valóságos jelentéstartalmából következik, hogy a félelem (állandó veszélyérzet, szorongás, szenvedés, legalábbis ebben a jelentéseiben tudom értelmezni a szerző elbeszélései alapján) áthatotta az emberi közösségeket és a legkülönbözőbb civilizációkat. Következésképpen a félelem fogalma magyarázza az emberi közösség-, civilizációképződést, ezek tárgyi, dologi és szellemi szimbólumokkal való bebútorozására való törekvést (Spencernél is a félelem struktúraképző kategória).

Ezek az előfeltevései, amelyeket széles diszciplináris palettából válogatott idézetekkel támaszt alá (Joseph Cambell, Karl Popper és Mircea Eliade, ez utóbbi nem éppen szerencsés az utalásra, mert alaposan kivette részét a félelem máglyájának szításában), túlfeszítik a félelemhez kapcsolt szociokulturális dimenziót és olyan interaktív felhajtóerőt tulajdonít neki, mintha az volna a civilizáció motorja. A rövid „Figyelmeztetés” úgy tűnik mindennek elmentmond annyiban, hogy most a félelem küzdelem fogalommal szublimálódik, s ezzel mintegy újra nyomatékot nyerhet a premissza: a jelzett kettős értelemben vett világban való idegenségünkből fakadó szkepszis.

Hankiss civilizációelmélet-vázlatában világban (univerzumban) való hontalanságunkat, idegenségünket, szorongásunkat tompítandó megoldásnak az látszott, amikor az ember (emberiség) az univerzum központjába helyezte magát. Ez a boldognak ugyan nem nevezhető időszakot tudástörténetileg a kopernikuszi forradalom előtti időkben lokalizálja, noha elismeri, hogy még ma is hiszünk pozíciónk centralitásában a világegyetemben.

A civilizációk, tehát többes számban, és a mindenkori civilizációkat értjük alatta, térben és időben igazodási helyek, alapjukat – s ez alól a modern nyugati (euroatlanti) civilizáció sem kivétel – valamiféle, főleg vallás képezi, az a hit, hiedelem és vallási rendszer, amely az életvilágok fennmaradásában és folytonosságának biztosításában hierarchikus rendet épít fel. Ezen a funkcionális hierarchián belül fel lehet lépni tagadólag, sőt az értelmiségi szkepszis a létező tagadását hiszterizálhatja is, azonban az adott civilizáció teremtette életvilág kereteiből nehéz kilépni. A megváltás, a megigazulás, a változás legalábbis eddig mindig magán viselte az adott civilizáció mátrixát, azét, amelynek talaján a változás első jelei jelentkeztek. Ebben az értelemben sem Luther, sem Kálvin, sem Kopernikusz, sem Einstein, sem Marx, sem Freud, sem Lao-ce Kínában alapvetően nem tudott lényeges módosításokat eszközölni. Az adott civilizációs mátrixon belül maradtak, s ahhoz és abból kiindulva próbálkoztak az újítással illetve újítottak, tágitották világról való tudásunkat. S ha esetleg romboltak, az alapvetően nem változtatta meg az adott civilizáció mátrixát. Tehát világot a mai lehetőségeink között még mindig csak önmagunkból kiindulva, civilizációs mintáink alapján, belülről tudjuk így vagy úgy értelmezni, attól függően, mint E. H. Carr mondja, hogy a tömegben pozicionálisan éppen hol a helyünk és milyen élményeket cipelünk magunkkal.

A civilizációk modern teoretikusai Spengler, Arnold Toynbee amikor ciklikusságról beszéltek, látszólag aktualizálva az antik regresszív elgondolást, akkor nem végzettről elmélkedtek, hanem egy olyan tagolódásról, amelyben a folyamatosság lényegi fenntartása megfosztott bennünket a barlangba való visszatérés illúziójától. S amit leginkább Max Weber tudott bizonyítani éppen a nyugati racionalitás mentális-materiális szimbólumrendszerének hosszú folyamatait vizsgálva. Weber a társadalmakat, s azokat átszövő összetartó és romboló erőket történelmi perspektívába írta le, jól láthatta, hogy az, ami

valahol elkezdődik vagy csiráit nem tudja kifuttatni, az térben és időben távolabb, ha módosulásokkal is, de megvalósul. A mindenkori civilizációkban egyszerre vannak jelen illetve benne a romboló és építő szimbólumok, azt mondhatnánk, hogy az ellenpozíciók, pontosabban Reinhert Koselleck terminusával az aszimmetriák. Ezek nélkül, láthatóan, mint azt Hankiss érvei is bizonyítják, ez idáig s úgy néz ki a jövőben sem vagyunk képesek felépíteni társadalmi világunkat. Az aszimmetrikus struktúrák, mentálisak – lelkiek – materiálisak egyaránt azt szolgálják, hogy tájékozódjunk a világban. Ez nem a Hankiss-féle szkepszisre adott optimista válasz akar lenni, csupán arra való utalás, hogy legalábbis eddig ez a modell így vagy úgy csak működött.

Kétségtelen *la fine de siècle* időszakában vagyunk, tehát hasznos az ilyen elmélkedés, már csak azért is, mert a 20. század talán egyik legbarbárabb korszak volt az európai emberiség történetében, azért is, mert Hankiss többekkel együtt jól látja, hogy civilizációváltás küszöbén állunk, a korábbi tartópillérek inognak, az újak még nem épültek fel. Vagyis anómia állapotban vagyunk. Ezekre utalnak azok az izgalmas, további elmélkedésekre lehetőséget nyújtó fejezetek (*Imago mundi*, *Morális univerzum*, *A bűntudat világa*, *A racionális univerzum*, *A játék világa*, *A tréfák világa*, *A szépség világa*, *A trivialitások világa*), amelyekben Hankiss a nyugati civilizáció aszimmetrikus szimbólumkonstrukcióiból próbálja értékesíteni, pontosabban értékesítésére felhívni a figyelmet mindarra, ami a civilizációk fennmaradását biztosíthatja a jövőben is. Nála is kísért a görög-római szindróma, a Római Birodalom bukása, amit Montesquieu-tól Spengleren át Toynbee-ig többen különböző okokkal hoztak összefüggésbe. Hankiss civilizációnk anomáliáit, mint láttuk, az idegenséggel, a félelemmel magyarázza, miközben valamelyest próbálja árnyalni a túl sötétre festett tablót. A civilizációnk átmentését is drámai fordulatként képzeli el.

Az Új kezdet?, Új nekilendülés?, A nem-Római Birodalom alkonya? – kérdőjelek nyugtalanágáról árulkodnak. Nyugtalanítja, hogy az a fontos mutáció, a civilizációváltás hogyan fog bekövetkezni, ugyanis ha eddig a nyugati világ történetében többé-kevésbé a szimbólumrendszerek s azok értéktartalmi betöltötték szerepüket, szerző szerint egzisztenciális funkcióikat és felépíthettük magunk világát, a kérdés láthatóan az, hogyan, miként tovább.

A jórészt eszmetörténeti civilizációelmélet-vázlat, amely szubjektív reflexiók gyűjteménye, vagyis az ember alkotta életvilágokról alkotott vélemények tematizált csoportosítása, nem győz meg arról, hogy ezek lennének a nyugati civilizáció kiemelten legfontosabb komponensei. A kötetben idézett szerzők mint az adott kor megfigyelői nem tényfeltárók. Bármennyire is jeles gondolkodói voltak a kornak, nem lehetnek hiteles megjelenítői még egyazon civilizációs mátrixon belül sem a különböző módon élő – cselekvő – érző – gondolkodó emberek összetett életvilágának. Reflexióik szubjektívek, bizonyos paradigmákon belül értelemteliek, intellektuális pozíciójuk situációfüggőek voltak, mert hát végül is emberek voltak, Herdert parafrázálva tőlük sem volt

semmi idegen, ami emberi volt. Talán az otthonteremtés a világban s az a mód, ahogy ezt bizonyos csoportok és személyek megpróbálták, inkább visszaadja a könyv mondanivalóját. Ugyanis mi, akik létbevetettünk otthonot kell teremtenünk, mert ha állandóan azt hangoztatjuk, hogy ez a világ idegen, s emiatt permanensen félünk, akkor ezt a világot itt kell hagyni, ki kell lépni belőle. A kérdés az, hogy hová?

Az európai civilizáció elméleti modelljének leírásában a weberi-elias és az Annales iskola megoldásai mellett maradnék, vagyis amellet a tapasztalatokra támaszkodó megállapítások mellett, hogy a civilizáció folyamat, s hogy drámai változások soha még nem okoztak radikális civilizációváltást (lásd francia és orosz forradalmakat), leszámítva a természeti vagy az esetleges ember okozta globális vagy kontinentális katasztrófákat.

Róma bukása a mediterrán világra szóló esemény volt, nem pedig a vég, bármennyire is meggyötörte Szent Ágostont ez a fordulat, hanem a kezdet, egy olyan kezdet, amely már magában hordozta a birodalmi szintézis értékeit, mai tudásunk kellékei innen származnak. Nem véletlen, hogy a későbbi korokban, mint Spengler megjegyzi, annyit még egy letűnt világ értékei, stílusa iránt az utókor nem érdeklődött, mint a görög-római világ iránt.

Az egyén elmúlása s az afelett érzett tragikus életérzés, ami láthatóan Hankiss meditációin végigvonul, jogos. „A szenvedés és a halál végül is győzedelmeskednek fölöttünk”, így igaz, s az is igaz, hogy félünk, mert van mitől (hiperindividualizmus, technológia, új barbárság, tribalizmus stb.). Mindez azonban nem jelentheti, hogy permanens félelem teremtette volna meg, alakította volna az euroatlanti civilizációt olyanná, amilyennek ma ismerjük. Kétségtelen, közrejátszhatott ez is, de mint egzisztenciális funkciót (szimbólum) betöltő szerepében nem volt és ma sem lehet az egyedüli meghatározó tényező, pontosabban életérzés.

KONZULTÁLT IRODALOM

- Spengler, Oswald I-II: 1994. *A nyugat alkonya*. A világtörténelem morfológiájának körvonalai. Budapest. Európa Könyvkiadó. (Ford: I: Csejtei Dezső, Juhász Anikó, II: Simon Ferenc).
- Fukuyama, Francis 2000. *A Nagy szétbomlás*. Budapest. Európa Kiadó.
- Helicki, Oskar 2000. *Európa milleneuma*. Budapest. Századvég Kiadó.
- Lukács, John: 1994. *A XX. század és az újkor vége*. Budapest. Európa Könyvkiadó.
- Molnár Tamás 1996. *Az értelmiség alkonya*. Budapest. Akadémiai Kiadó.
- Hankiss Elemér 1997. *Az emberi kaland. Egy civilizációelmélet vázlatja*. Budapest. Helikon Kiadó.

A TÉR SZEMANTIKÁJA

KÖZÉP-EURÓPA MORFOLÓGIÁJA

PERSPEKTÍVÁK

Jogos-e a másság hangsúlyozása, Európa megosztottságát egy újabb, területi personalitás sajátosságainak kiemelésével fokozni akkor, amikor a körülötte kibontakozó viták lecsendesültek? A kérdés a látványos konferenciák, rendezvények napirendjéről, a kiadók érdeklődését bizonyító kezdeti lelkesedés után háttérbe szorult. Már nincsenek körkérdések, a politika az európai szemmel láthatóan múlt századi reflexei felé fordul, az európai egyensúly bevált referenciamodelljei támadnak fel, amelyek a vasfüggöny leomlása után ismét tömbökbe kívánják tagolni az európai emberiség jövőjét. Vagyis ismét megosztanak, beosztanak, el- és leválasztanak, döntenek és határoznak, egyeseket favorizálnak, másokat háttérbe szorítanak stb. úgy, ahogy ezt már megszoktuk. Vagy pedig ez lenne a régiók Európája?

Új geopolitika és geostratégia van születőben a „világmodellé” nyilvánított „Európában”, ott, ahol reményeinket, vágyainkat kívánjuk megtalálni?

Melyik Európába igyekszünk? Abba, amelyiknek kognitív sémájában földrésznünk jövőképe régi, antant és központi hatalmak antinómiáját igyekszik feltámasztani?

Európa-percepciókat továbbra is ideológiai és történelmi klisék deformálják? Végül is a mi Európa-képünk, amely életstratégiánk ideális céljaként aposztrófálódik, nem csupán eszmény? Mítosz, mely pszichológiai nyelven szólva a kényszer által vált intellektuális tette? Vagy filozófiai értelemben „Európa” eszményünk örök-változatlan és változtathatatlan életvilágtípus és/vagy modell? Amiben még van valami új is? Az identitás, az európai identitás, melyik Európáé? A Bosznia utánié? Emlékezetünk csal, az egykor volt, hol nem volt aranykor utáni nosztalgiánk, béke, biztonság-ideológiánk különbözőképpen értelmezhető? Csupán a kiváltságosok ideológiájáról lenne szó, az ő felismerésükről? És a mi identifikációnk sui generis csupán, közösségi tapasztalat, misztifikáció tárgya? Aminek szervezeti módját nem konkretizálták, ami nem is csoda, hiszen az Európa-eszmét a kulturális aktorok karolták fel, a gondolkodók, s ők csak a béke utópiáját látták benne? Rejtett maradt előttük a funkcionista integratív erőter, a kodifikált szövetségi vagy graduális stratégia, az instrumentalizáció? S ezzel a nemzetállam eszközzé vált? Fordítva, a nemzetállamok egy csoportja úgy jelent meg, mint Európa. Az államot és a nemzetet „Európaként” jelenítették meg. Az Európa-család kohézióját erősíteni hivatott az „Európa-mítosz”, a békeutópia, a közös történelmi emlékezet, az egység iránti aspiráció, a jólét stb., látszólag igazolta a funkcionista és graduális integráció stratégiáját. De csak látszólag. Az Európa szó körüli konszenzus, az európai tudat és érzés Maastrichtban elveszett volna? Az a létezés- és magatartásforma, amely kulturálisan annyira terhelte, hogy már a föderáció gondolata is eltűnt?

És mi van az oly sokszor emlegetett Nagy Károly-i örökséggel? Clovis és Arthur utódai Bizánc örökösivel osztozkodnak a végeken? Ismét bizonyosságot nyer, hogy a családtagok erősebbek a családnál, rejtett önös törekvéseiket és céljaikat Európa-köntösbe álcázzák?

És akkor még jogos-e Közép-Európa jelenéről és jövőjéről meditálni? Ami földrajzi, gazdasági, társadalmi, mentalitásbeli és geopolitikai értelemben képviselhet-e másságot az „Európa-családban”, úgy mint családtag vagy önállóan? Predesztinálva lennénk vagy már éppen megint döntöttek a Central Europe, Mitteleuropa, orosz jégverem lehetőségeit illetően? Vagy egyszerűen kényszeríteni fognak, hogy ismét szabadok legyünk?

Legyünk optimisták, Rafal Wisniewski szerint is. „A közép-európai nemzetek elitjeinek be kell látniuk, hogy érdekükben áll a régióról mint egészről kialakult pozitív sztereotípa fenntartása és elmélyítése...”¹

RÉGIÓ ÉS IDENTITÁS

A Közép-Európa, Mitteleuropa, l'Europe Centrale elnevezések lingvisztikailag azonosnak tekinthetők. Földrajzilag egy olyan térségre utalnak, amely Európa közepén helyezkedik el. Történelmileg (szociológiailag) és geopolitikailag ezek a fogalmak alapvetően különböző tartalmúak. Ezek azonban nem mérik ki a fogalmat, annak ellenére, hogy a Közép-Európa fogalom meghatározására tett kísérletek érvrendszerre sokrétű és koronként változó jelentéstartalmú. Módszertanilag René Girault-nak az Európa-identitást alkotó, állandó és változó elemeinek figyelembevételével tett javaslata, kodifikálva az Európa-építés identitásstruktúráinak komponenseit, témánk számára is irányadó. Az Európa-identitás három összetevője, amelyek 1945 előtt mintegy összefonódtak, a földrajzi Európa, a történelmi-kulturális Európa, és a mitikus (elképzelt, megálmodott) Európa kontextuálisan is kijelölik a közép-európai identitás főbb erővonalait.

a.) A földrajzi Európát egyfelől az a nagy táj alkotja, amely a párizsi medence és Lengyelország között terül el, és tegyük hozzá, szinte akadálytalanul húzódik ez az összekötő folyosó az Uralig, másfelől a Földközi-tengerre nyíló nagy zóna. E két közlekedési tengely között egy sor hegyes vidék terül el. Ezeknek lakói többé-kevésbé autonóm módon élnek és hasonló fejlődési formákat mutatnak. Ez a menedék- vagy hátrálási zóna.

b.) A történelmi Európát alkotják mindazok, akik valamilyen politikai entitást hoztak létre királyok vagy fejedelmek alatt anélkül, hogy a 18. század végén és a 19. században valóságos nemzetekké váltak volna. A népesség jelentős része nem volt arra predesztinálva, hogy ugyanabban az állam-

¹ Rafal Wisniewski; *Oly közel oly távol. Lengyelország és Közép-Európa*. In: Európai utas, V. évf. 1994. p. 3.

ban éljen, ami végül is ezeket a politikai alakzatokat a nemzeti közösségek megalkotására ösztönözte, amit elősegített a nemzettudat. Ennek ellenére az ún. nemzetállamokban, mint például az Egyesült Királyságban tovább élt a regionális partikularizmus, Franciaországban a különböző etnikumokat a forradalom homogenizálta, később Itáliában és Németországban az azonos nyelven beszélők egyesültek. Az Osztrák–Magyar Monarchia különböző népcsoportokat tartott össze, olyanokat, akiket a német nyelv, a közös gazdasági, társadalmi és kulturális élet koherenciája jellemzett.

c.) A mitikus Európának lassan nagyobb a befolyása az európai identitás formálásában, mint az első kettőnek. Az európaiak jelentős része, különös tekintettel az európai elite, hosszú idő óta annak az érzésének ad kifejezést, hogy azonos vallási alapon nyugvó kultúra és szociabilitás hordozója. Ebben a 18. századi kozmopolitizmusra hivatkoznak. Amikor a francia nyelv használata, az azonos filozófiai felfogások a kor „polgári társadalmában”, a nehézségek nélkül megértett és vallott erkölcsi értékek Európa különböző részein, valamint a művészi értékek és személyek kommunikációja, a filozófusok és az uralkodók kapcsolatai stb. vitathatatlanul egy igen érdekes összképet vetítenek a mába.²

Ebben az európai identitáskodifikációban Közép-Európa fogalmának leírása és/vagy meghatározása is mindenekelőtt a perszonalitásidentitás rögzítését igényli, amelyben kifejezésre jut a jelzett faktorok kiemelésével az, ami ezt a partikularitást, amennyiben létezik ilyen, közelíti, illetve távolítja azoktól az általános meghatározottságoktól, amelyek kontinensünk egészének és az azt alkotó többi régióknak sajátosságaként kimutathatók.

Jól látható ez a tendencia R. Girault Nyugat-Európa identitásának leírására tett kísérletében is. Ugyanis három olyan normatív főelemet emel ki, amelyek univerzálisak, és amelyek további partikuláris elemeket, jegyeket képesek magukba szervesíteni. A földrajzi, történelmi és kulturális tényezők nem mereven alárendeltek egymásnak. A fizikai, földrajzi adottság mint állandó ipso facto nem alakít ki minden esetben történelmi egységet, ez megfordítva is igaz. Semmi paradoxon nincs abban, hogy a változó, dinamikus faktor, a történelmi és kulturális az, amely létrehozhat valamiféle egységet, de elkülönülést is. A motiváció mindkét esetben lehet történelmi és kulturális egyazon geofizikai állandón belül. A történelmi-szociológiai, szellemi közös háttér és alap, amely univerzális elemekkel itatja át a partikularitásokat, nem minden esetben tölt be normatív-integratív funkciókat.

Mint ahogy a gazdaság sem vezet egyazon geofizikai nagy tájon belül kötelező módon integrációhoz, bármennyire is felismerik annak fontosságát. Ennek ellenkezőjére is van példa, amikor földrajzilag heterogén tájak

² René Girault: *De l'existence de la déesse Europe*. In: Hérodote, Revue de géographie et de géopolitique. I-er trimestre 1986. p. 101-102.

képesek politikai univerzalizmust képviselő erőter mentén hosszabb vagy rövidebb távon integrációt megvalósítani és azt fenn is tartani. Az Európa-fogalom en bloc a vázlatosan jelzett heterogén faktorok összetevőiből képződött. Az Európát alkotó és annak identitását körvonalazó komponensek történelmi-kulturális képződmények, a geofizikai állandók előnyeinek vagy hátrányainak felismerése ezeknek a képződményeknek a függvénye. A kérdés az, hogy a történelmi-kulturális alakzatok milyen motivációk alapján fogalmazzák át geopolitikává és geostratégiává földrajzi erőterüket? Vagy ezek az átfogalmazások vezetnek, illetve tudatosítják a normatív-integratív lehetőségeket, az univerzalizmusban rejlő előnyöket és/vagy annak hátrányait?

Paul Bois-val szólva „a történelmet nem a tér, hanem az idő hozza létre”.³ A kultúra szintén az idő produktuma, azonban mindkettő egy adott térben formálódik.

A tér földrajzi, ökológiai, történelmi környezet, melyben in situ nascendi kényszerek hatnak, a „társadalmi világnak” ezekre válaszokat kell megfogalmazniuk. Stratégiákat, melyek tárgyi és mentális reprezentációkban fejeződnek ki mintegy erősítve az identitást és a tényleges vagy „szimbolikus erőfölényt”. Ez konfliktushordozó, performatív, mert a földrajzilag lokalizálható történelmi-kulturális tájban kialakított „nemzeti szentély” limesei a csoportközi erőviszonyok függvénye.

Pierre Bourdieu „Occitania” példája szerint „a harcok tétje olyan hatalom, mely kikényszerítheti a társadalmi világ egyfajta szemléletét (vízióját) a fölosztás (divízió) elvei által. (...) A régió és határai (fines) csak kövületei annak a hatalmi aktusnak, amely elhatárolja az országot, a territóriumot (ennek is fines a neve), kikényszeríti a határok és a territórium ismert és elismert legitím definícióját (a fines szó egy másik értelme), röviden szólva a társadalmi világ legitím fölosztásának (divízió) elvét.”⁴

Bármelyik geofizikai és humán földrajzi térben lokalizálható az „Occitania”, de történelmi-kulturális identitásának megfogalmazásában, bármennyire is premodern mintákat követ, mégis normatív-integratív funkciókat lát el, olyanokat, amelyek univerzális tendenciákat hordoznak: Ezek a tendenciák a kompetitív csoportok közötti viszonyban ideologikus megfogalmazásokat, igazolásokat nyernek. Az identitást kifejező egység, azonoság túllép a geofizikai tájon, függetlenül attól, hogy az geomorfológiailag folytatása vagy éppen ellentéte a csoport-tájnak. A territórium legitím definíciója azonban túllép a „nemzeti szentély” határain. A csoportidentitás eszmei, tárgyi, politikai, egyáltalában hatalmi szimbólumait rá kívánja

³ Idézi P. Bourdieu: *Az identitás és a reprezentáció*. In: Szociológiai Figyelő, 1985/1. p. 11.

⁴ Uo.

kényszeríteni környezetére, ezzel közvetlen uralmi vagy közvetett befolyásolási tért alakít ki maga körül. A „nemzeti szentély” valóságos vagy képzelte biztonságövezetének kialakítása a többi kompetitív csoportok közötti viszony hierarchikus átrendeződését vonja maga után. Az erőfölény biztosítja ezt, de ennek hiánya is lehetővé teszi, sőt normatív módon maga után vonja valamiféle kompenzációs stratégia kidolgozását, amely igazolja vagy megkérdőjelezi a geofizikai térben kialakult történelmi-kulturális hierarchiát. Az Európa-identitás nagyban és kicsiben jelzi ezt a kompetitív csoportok kialakította vagy kikényszerítette mellé- és fölérendeltséget, melyek a társadalmi világ struktúrájának változatosságára és az ebből fakadó gradualitásra is visszavezethetők. A tárgyi és mentális reprezentációk napjainkban is jelen lévő diverzifikálódása ellenére mindvégig hatott és hat egy univerzalista szemlélet és elkötelezettség is, amelynek erő- és hatóterei korábbi mintákat követnek, s a geopolitikai és geostratégiai képletekben identitáshierarchiákat rögzítenek, illetve kényszerítenek ki.

Nem új határokat vonnak meg, hanem a régiek új formában jelennek meg ugyanazon történelmi-kulturális erőter hatósugarában. Az integrációt ebben a hierarchiában „a szimbolikus erőviszonyok alávetettjei”, azok, „akiknek az alávetett identitás jut”, univerzális érvekkel támasztják alá, melyek a szellemi- és társadalmi világ tradícióiban gyökereznek, mint ilyenek közösek vagy majdnem azonosak. A minta és/vagy a modellkövetés modernizációs kényszere az univerzalista értékhierarchiák mentén fogalmazza újra az identitásokat. Az uralkodó identitás univerzális értékei a lépeshátrányban lévőket partikularitásaik, mentális és tárgyi reprezentációjuk feladására ösztönzik. A „legitim identitás” most már nem a partikuláris hangsúlyozásában fejeződik ki, noha annak funkciói továbbra is fennmaradnak, hanem az univerzalista értékekben. Azonban azt is látnunk kell, hogy az állandósult strukturális átmenetiség állapotában az univerzalista reprezentációkra alapozott partikularitás, a maga földrajzi, történelmi-kulturális és néha nosztalgikus-mitikus identitás-érvrendszerével biztosítja az integrációt elősegítő kommunikációt.

A közép-európai identitás, mint általában az identitások vizsgálata, valamihez való viszonyítás (Nyugat és Kelet), mely a regionális érdekek és értékhierarchiák kontinentális újrendezésének kifejeződése. Más szóval a graduális viszonyok reprezentációja P. Bourdieu szerint: „... minden egyesítés, amely asszimilálja a különbözőt, egyúttal az egyik identitásnak a másik fölötti uralmát, az egyiknek a másik által való tagadását jelenti”.³ A mentális reprezentációkban, amelyben az identitás összetevői meg- és újrafogalmazódnak, nem mindig és kötelező módon asszimilálódnak a különböző, noha ez a tendencia mindig is jelen van. Az univerzalizmus ho-

³ P. Bourdieu: i. m.19.

mogenizál, valóságmeghatározása a partikuláris elnyomása által artikulálódik, különösen akkor, amikor partikuláris alrendszer lép fel univerzalista igényekkel, ez az alá- és fölérendeltség már-már konfrontatív viszonyát alakítja ki. Lennie kell egy olyan létező, konkrét, már kipróbált, működő univerzális struktúrának, amelyben a partikuláris identitások másságuk megőrzését bizonyító-biztosító modelleket követhetnek. Amíg konkrét formában nincs univerzális modell, addig a reprezentáció mentális szinten fogalmaz meg alternatívát. A közép-európai identitás komponenseinek vizsgálata erre példa, azonban az univerzalizizmushoz való viszony lehetőségeit, tradícióit fel kell tárni, aktualizálni kell, hogy ne az asszimiláció és tagadás tényezői, hanem a pozitív elemek kompetitív kapcsolatrendszerei tudatosuljanak.

A FÖLDRAJZI KÖZÉP-EURÓPA

1. A térség földrajzi identitásának leírásában Teleki Pál földrajztudós (miniszterelnök) Európa-meghatározásából indult ki. Az 1930-as években külföldön és a budapesti egyetemen tartott előadásáiban, tanulmányaiban a fizikai-, humán-, politikai és gazdasági földrajz érveit szintetizálva Európa egységét demonstrálja.

„Európa az ember szempontjából rendkívül előnyös táj. Előnyei mind arra vezethetők vissza, hogy ez a táj gazdagon tagolt és hogy a monszun táj; a földnek egyetlen olyan nagytája, amelyben a nyugati monszun uralkodik és messze behatol a szárazföldre. Ezek az okai annak, hogy Európa egyike a föld évezredek óta legsűrűbben lakott nagytájainak, India és Kína mellett, illetőleg után.

Ez az európai nagytáj igen tarka népegyvelegeket egységesített magában, szintetizált, többé-kevésbé egyforma életformára. Sajátos művelődést teremtett, amelyet a benne lakó, idevándorló népek egymás után magukévá tettek. Sajátos államformatípust fejlesztettek ki, amelynek fejlődése a feudalizmustól a parlamentarizmusig ível.

Európát sajátos, önálló kialakulása élesen elválasztja és megkülönbözteti a föld összes többi nagytájától. Népsűrűsége és életintenzitása – amelyek különben szimbiotikus, egymást erősítő jelenségek – élessé teszi az elentétet a szomszédos, akadálytájakkal szemben.

De mi ez az Európa? Fenti körülírásomból mindjárt észrevehették, hogy ebbe a fogalomba nem kapcsolom bele Oroszországot, se a Balkán nagy részét. A földrajzi, természeti tényezők is ezt diktálják. Mert Európának legsajátosabb jellemvonása, életegységének legmélyebb tartalma és jelentősége; sokszerűsége, a sokfélének szintézise. Oroszországnak már felszíni jellege is ázsiai. Ázsia mérhetetlen nagy tájegysége; az ázsiai tengertől való távolsága, elfordultsága; ázsiai nagy ellentésségű klímája, az orosz táj fakóbb színei; az ázsiai népek lelke, amelyet sokban e természeti tényezők formáltak meg.

A Balkán kisebb, Európához és Oroszországhoz nem mérhető tájegység, Európa félszigete, de a maga széteső centripetális és mégis elzárkózott jellegében nem igazán európai, történelmét pedig nagyrészt Előázsiaiával élte”.⁶

A „Magyar Szemlében” 1931-ben megjelent cikkében Teleki hasonló humán- és politikai földrajzi megjegyzések után Európa geofizikai „egységére” is felhívja a figyelmet. „Róma elbukik és Európa keletkezik. A hatalmas államegység megdől, és helyét sokszerű, tarka világ foglalja el. De ez a tarka világ is egység, mert sajátos egyéniség.

Az atlanti Európában hatalmas erők összjátékából új életforma és – szűk területei határok közt – új életegység keletkezik. Keletkezésének főtényezői Róma, az Egyház és a népvándorlás népei. A provinciákból keletkezik a letelepült állam, az Egyházból a hatalom formája, s a népvándorlásból a nemzetek.

De ezt a fejlődést lehetővé és maradandóbbá a környezet teszi, domborzat, éghajlat és talaj sajátos synthésise.

Ennek a környezetnek fő jellemvonása: változatos sokszerűsége egy típusos egységben, amelyen belül éles ellentétek nincsenek.

Az erős domborzati tagozottság sokféle és kedvező partokat rajzol tenger és szárazföld határán, a szárazföldön pedig sok különböző nagyságú, változatos tájegységet teremt. Ennek következménye a klímák sokfélesége aránylag kis területen belül. A változatos geológiai történelem adta erős domborzati tagoltság és sokféle kőzetek és az éghajlatnak gazdag helyi változatossága a talajoknak kis területen csodálatos sokféleségét teremtették meg – és ezzel változatos és sokszerű mezei gazdálkodás előfeltételeit.

És ez az atlanti Európa mégis egység. Egység éppen változatossága folytán, összes részeinek és tájainak formagazdaságában. Ez a formagazdasága ellentétben áll az őt környező nagytájak – Sarkvidék, Orosz-tábla, Szahara-tábla egyformaságával. Az Atlanti-óceán enyhítő klímahatásai erre az egész változatos Európára kihatnak, mert az Atlanti-óceán felé van nyitva. Kihatnak rá, kiegyenlítenek, egységesítenek. (...) A gazdasági, művelődési és politikai átalakulások, melyek e területen keletkeznek, mindenkor az egész területre, egész Európára kihatnak. (...) Európában nincs tájegység, amely a többi méreteiben aránytalanul túlszárnyalná s a többin uralkodna. Ellenkezőleg. A nagyobb tájegységek, mint az Angol-szigetek, a Párizsi-medence a hozzá tartozó peremi tájakkal, az Ibériai- és Olasz-félsziget, a Magyar-medence és a tájrajzilag ugyan felaprózott, de más tájegységek által elég élesen körülvelt Németalföld – mindannyian 250 000 és 500 000 km² területnagyságok között vannak. Az összes többi tájak és a bennük keletkezett államok jelentékenyen

⁶ Gróf Teleki Pál: *Európáról és Magyarországról*. Budapest, 1934. pp. 51-53. Ez az előadása 1930-ban hangzott el a müncheni Német-Magyar Egyesületben.

kisebbség, 100 000 km²-en aluliak. És míg az előbbieknél a háború előtti században 30 és 60 millió közt váltakozott a lakosság száma, addig az utóbbiaknál 7 millió alul maradt. Az előbbieket a nagyhatalmi területek, az utóbbiakat az ütköző- és *compromissum*-államok területei, tájegységei. Ez a természetadta helyzet hozzájárult az európai egyensúly kialakulásához. (...)

A világ fejlődésének ebben a stádiumában, amidőn Európa hegemoniáját elveszti és a tengerentúl új, *continensnyi*, sajátos típusú aleggységek keletkeznek és kelnek vele versenyre, kényszerű természetességgel kell hogy európai öntudat keletkezzék. De Európa belső szétszaggatottsága folytán éppoly természetes, hogy egy ilyen öntudat nem keletkezik Európában tömegjelenségeként. (...) A fejlődés szerves, mert hiszen egészen természetesen, hogy Európa, ez a természetadta és jellegzetesen azonos alapokon, természetesen kifejlődött, változatos sokféleségében, művelődésében, politikai és gazdasági jellegében típusos életegység ezen egység tudatára ébredjen, mihelyt hasonló típusos és erőben mindinkább egyenértékű individualitások támadnak vele szemben. Nem más ez, mint az önfenntartási ösztön jelentkezése.

Európán csak a tagolt, atlanti, sokállamú nagytájat értem, amelyet Nyugat- és Közép-Európának szokás nevezni – Oroszország nélkül. Enélkül nem azért, mert ma *bolszevista*, de mert mint nagytáj természetileg és emberileg a másikkal mindig ellentéte volt: tagolatlan, tengertől elzárt, Ázsia felé nyitott, a szibériai táj zökkenés nélküli folytatása, ázsiai népek olvasztóköhója. És népei éppoly lelki határtalanságban simulnak egymásba, mint tájegységei.⁷

A földrajzba ágyazott történelmi és politikai érvelés az „egység” bizonyításában a globális geopolitikai és geostratégiai kihívásra figyelmeztet. Ez indokolja az európai tömörülést, amely éppen olyan „egyetemesen európai és csak európai” kell legyen, mint a humanizmus, a reneszánsz, a feudalizmus és a kapitalizmus. Az európai organizáció modellje, éppen az európai partikularitások univerzalizmusából adódóan nem követheti sem az Amerikai Egyesült Államok, sem Svájc, sem a Népszövetség alkotmány-, illetve szervezési mintáit. A megoldás Európa „európaiasítása”.⁸

Mivel járulhat a földrajztudomány az Európa-probléma megértéséhez és megoldásához című előadásában, 1931-ben a közgazdaság-tudományi karon, Teleki ismét felteszi a kérdést: „mi ez az Európa?”. Válasza: „Eredetében, alapjában földrajzi fogalom, de nem megállapodott fogalom. Eredetileg Ereb (asszír sötét, tehát *Abendland*) Nyugat, ellentét Asuval (világos, *Morgenland*) Kelettel. Azután *conventionális* fogalom, amelyet az Ural és a Kaukázus határol *conventionális*an; kiterjedését a különböző tankönyvek ma is különbözőnek adják meg 9,5 és 10,5 millió négyzetkilo-

⁷ Gróf Teleki Pál: i. m. p. 96., 97., 98., 101.

⁸ I. m. p. 133.

méter között. De ezen belül is két Európa van, a finn Karéliától a Duna torkolatáig húzott vonaltól nyugatra egy változatos geológiai történelem következtében erősen tagolt hegyes-völgyes, öblös és félszigetes rész: a tulajdonképpeni Európa. Keletre tőle a tagolatlan orosz tábla.

Európa egy életegység, amelyet a világ többi lakott részeitől hideg sarkitájak, tundrák, continentális és klimazonális sivatagok választanak el. (...)

Az ezen határok által körülvelt életegységen belül domborzati kialakulásánál és az általa való adottságánál fogva két különálló ellentétes jellegű életegység van. Nyugat-Európa jellege a tagoltság, változatosság, a tenger, az Óceán felé való nyíltság, a Golf-áram fűtötte atlanti klíma és emberi vonatkozásban is tagoltság, sok nemzet, változatos gazdasági életformák. Kelet-Európában, Oroszországban mindezen vonatkozásban természet és ember tekintetében egyaránt egyformaságot találunk. (...) Európa nem egyszerűen természeti fogalom, ha struktúrája földrajzi alapokon is nyugszik. Az emberi történet fogalma ez az Európa... (...)

A sokállamú, egységes akarat nélküli Európa még szervezesebb valami. Szervesen fejlődött ki benne egy európai politikai struktúra, egy európai gazdasági rendszer, egy európai szociális típus, egy európai erkölcsi felfogás, amely alól egy nemzet, egy állam, egy lakos sem vonhatja vagy vonhatta ki magát a történelmi folyamat során.”

Az Európa-definíció konstitutív elemei Teleki számára pozitívak, azonban ez nem azt jelenti, hogy földrajzi meghatározottság a kiváltója, csupán arról van szó, hogy a földrajzi adottság „előmozdított” egy ilyen struktúrátípus-képződést.

Pontosabban a geofizikai adottságok is közrejátszottak abban, hogy két, egymást tagadó Európa konstituálódjon.

A két főtípus normatív-integratív funkciókat tölt be, azonban egymástól eltérő, egymásnak ellentmondó univerzalista célkitűzésekkel. A nyitottság egyrészt az Atlanti-, másrészt a Csendes-óceánra orientált. Telekinél a földrajz, a humán földrajz, amely auxiliáris tudományágának tekinti a gazdaságot, a politikát, a néprajzot, a szociológiát stb., vagyis a humán földrajznak mint a „föld felszínének” történéseit és folyamatait szintézisbe foglaló diszciplína fő funkciója az európai partikularitások univerzalista tendenciájának bizonyítása. Nem véletlen, hogy Európa fogalmának többszöri meghatározásában az „életegység” kategória szerepel, mely nem földrajzi fogalom vagy nem csupán az, hanem történelmi-kulturális identitást kifejező, aminek térben és időben más a ritmusa, mint Kelet-Európának, amely végül is monotonosságában exponálódik. Az autentikus univerzalizmus, amely már kortárs univerzalista mintákat nem követ, illetve nem követhet, globális kihívások kényszerében ébred identitására, mintegy „revízió” alá veszi azt. Az Európa-

* I. m. pp.130-131., p.133.

egységtudat normatív-integratív tradíciói, a humanizmustól a „Hochkapitalismusig” az univerzalizmus kiteljesedési tendenciáit, az európaiság térnyerését bizonyítják. Ebben a kontextusban, a tulajdonképpeni Európáról leválasztott, elhatárolt Kelet-Európa, vagyis Oroszország és Balkán már nem annyira földrajzi, mint történelmi tradícióinak orientáltsága miatt is képviseli az európaiság tagadását. Mert például „a közvetlen szomszédság számtalan affinitást és állandó történelmi életkapcsolatot teremtett Európa és az orosz táblaföld, Oroszország között”, ennek ellenére „Oroszország a maga egységében és biztonságában Podolia, a Hindukus és a Csendes-óceán között, méretében, lakosságával Kína, India, Észak-Amerika, Dél-Amerika, szóval a világ új energiaegységei mellett és között egyenértékűen áll. Európa államai nem”.¹⁰

Az Európa-féltés Telekinél globális geostratégiai összefüggésekben fogalmazódik meg: Európa számára nincs más alternatíva, mint táji adottságaiban is gyökerező, ugyanakkor a külső kényszerekből fakadó egység-tradícióit tudatosítania. Az univerzalizmust hordozó szellemi és materiális struktúrák, mint például a humanizmus, reneszánsz, feudalizmus, kapitalizmus, parlamentarizmus, a latin kereszténység stb., amelyekben formailag és tartalmilag is artikulálódik az európaiság, az európai identitás, alkotják azt a kohéziós erőt, ami által újra lehet fogalmazni Európának a helyét és szerepét. Az erőegyensúly és/vagy államok, nemzetek feletti integráció, amely a felvilágosodás óta kíséri a politikai gondolkodást és amelyben benne van a kisállamok és a nagyállamok problematikus viszonyának kérdése is, felerősödő tendenciát mutat Teleki jelen idejében. Teleki láthatóan az államok, nemzetek feletti integráció híve, amit motiválhat és motivál is a trianoni trauma, tehát az európai nagyhatalmi egyensúly több évszázados gyakorlatát a globális kihívás körülményei között nem tartja alternatívának. Hasonlóan a párizsi békeszerződésekkel létrehozott európai, tömbösített status quót, mely a kisállamok számát szaporította a kontinensen, immár a vesztfáliai béke óta. S ezek konfliktushordozó, helyenként törzsi szellemiséget és gyakorlatot idéző versengései újabb bizonyítékul szolgáltak ahhoz, hogy nemcsak Telekiben, hanem a kortárs európai gondolkodók jó részében is aktualitásként vetődjön fel a kontinentális, illetve a regionális integráció normatívája. Azonban ő a különböző regionális integrációs elképzeléseknek sem híve, mivel azok az európai „életegység” ellen hatnak, a negatív értelemben vett partikularizmusokat erősítik, és újabb helyi hegemonizmusok kialakulását ösztönzik. Az integrációnak univerzálisnak kell lennie, vagyis összeurópai folyamatnak. A „géographie pure” hagyományaitól jócskán eltávolodva, a humán földrajz a geofizikai tért történelmileg és kulturálisan is organikus egységként tételezve nem a szűk partikularitások eviden-

¹⁰ I. m. p.101-102.

ciálására összpontosít, hanem ezeket alárendeli az univerzalizmusnak. Így nem véletlen, hogy Telekinél Közép-Európa nem képez sem földrajzilag, sem történelmileg, sem kulturálisan olyan strukturális másságot, mint például Oroszország vagy Balkán. Számára Közép-Európa – Európa; szinte természet szerű, hogy Európának ez a partikularitása szervesen illeszkedik azokba az integratív struktúrákba, amelyek az „európaiság” fogalmában fejeződnek ki. A geofizikai tér fragmentációja nem tagadja, illetve nem tagadhatja a humán földrajz, a történelemszociológia, a kulturális antropológia evidenciáit. Ellenkezőleg, azt igazolja. A belső széttagozottság, a regionális partikularizmusok, a globális kihívás mellett kompetitív ösztönzők az Európa-öntudat kimunkálásában. Az európai identitásnak vannak olyan állandói, melyek a racionális stratégia kidolgozásának feltételrendszerét alkotják. Ezzel szemben a geopolitikai változóknak, melyek a kisállamok ilyen-olyan tömbösítését az erőegyensúly pillanatnyi érdekei szerint alakítják, hosszú távon sem gazdaságilag, sem politikailag nincs alternatívája. Közép-Európa első világháború utáni újrendezése, mely egy korábban kialakult integráció tagadása volt, azt bizonyítja, hogy a politikai terület és a gazdasági táj nem esik egybe. Az ebből fakadó diszsonanciák, mint például az autarkiaira való berendezkedés, a nemzeti partikularizmusok aktuál-ideológiai stb. az európaiság tagadásai. A Közép-Európa-probléma megoldása – Teleki szerint – nem abban keresendő, hogy valamiféle regionális integráció formájában kell feloldani a térség konfrontatív viszonyait, hanem megőrizve-megtartva a partikuláris jegyeket, az összeurópai integráció kereteiben.

A Közép-Európa-identitás Teleki univerzalista, normatív-integratív racionalitáson alapuló érvelésében nem szorul háttérbe, azonban nála a régió identitásának, Nyugathoz tartozásának hangsúlyozása, vagyis európaisága nem feledtetheti a globális rendszerek kompetitív kihívását. Ezért van az, hogy minden, ami az európai „életegység” tagadása, kiszorítottatik Európából. Mert célja, az európai identitás tudatosítása, ebben az értelemben az Európa-tudat előbbre való, az értékhierarchiában magasabb rendű, mint a regionális identitás tudata, noha azt is meg kell őrizni, sőt művelni kell. Közép-Európa Teleki terminusával „Közép-Duna medence”, „Dunai Európa” kompromisszum, átmeneti régió, humán földrajzilag is a benne centrális helyet elfoglaló Magyarországnak (a Trianon előttinek) rajzol „izomorf” regionális kontúrt. A komplex meghatározás mint láttuk, Európára vonatkozik. A „Donauraum” kapcsán (melyre egy más összefüggésben is visszatérünk), Leopold Lajos barátjának tisztán földrajzi ihletésű „Völgy Európa” terminusát negatívnak ítéli, és ismét felhívja a figyelmet arra, hogy „Ha dunai térről, a Donauraumról beszélünk, voltaképpen Európáról beszélünk; aki pedig ilyenkor nem beszél Európáról, az nem mondott semmit a dunai térről sem.”¹¹

¹¹ Michel Korinman: *Quand l'Allemagne pensait le monde*. Fayard. Paris 1990. Préface par Yves Lacoste. p. 5.

Ebben a földrajzi megalapozottságú érvrendszerben nyilván a gyakorlati politikus aktuális mondanivalója is benne van. Mégis fontos e hosszabb Teleki-konceptió-ismertetés kapcsán arra is utalni, hogy a földrajz az ő esetében nem válik a partikuláris érték, illetve értékek apológiájává, noha az akkor a térségben divatos volt. Sőt, mint az alábbiakban is látni fogjuk, a földrajzi irodalomnak az őt megelőző és követő Közép-Európa-leírásaiban többnyire másfajta motivációk kaptak hangsúlyt. Ezzel nem azt állítjuk, hogy Teleki egészében háttérbe tolta volna a nemzetállam geográfiai partikularizmusát, hanem azt, hogy az univerzalista gondolat kiinduló feltételrendszerét nem a partikularitás nyújtja, mint a német földrajzban. A centralitás önmagát nem dimenzionálja túl, és nem gondolkodik geopolitikai erőterekben, mint a német és a francia földrajz. Teleki földrajzilag (is) determinált univerzalizmusa a nemzetállam-központú, illetve abból kiinduló integráció ellen szól. A kisállamiságot az európai erőegyensúly pillanatnyi érdekei szerint tagoló, tömbösítő geopolitikai kényszerek meghaladását nem a regionális integrációban látja, mely újabb kirekesztésekhez és „helyi” hegemoniákhoz vezethet, hanem az összeurópai egységfolyamatokban. Közép-Európa újjászervezése nem regionális, noha annak ez irányú belső erőforrásai nélkülözhetetlenek, hanem európai feladat. Teleki univerzalizmusa kétségtelenül ihletődött azokból a két világháború közötti páneurópai eszmékből, melyek akkor az újabb veszély elhárításán munkálkodtak, azonban tény, hogy kísérletet tett egy koherens földrajzi megalapozottságú normatív-integratív szempontokat következetesen alkalmazó univerzalista szemlélet felvázolására.

2. Napóleon mondotta, hogy „La politique d'un Etat est dans sa géographie”.¹² A francia geográfusiskola közép-európai érdeklődése a sedani katasztrófa utáni időszakra tehető. Azt megelőzően, tekintettel, hogy a francia nemzetállam a némettől eltérő geopolitikai folyamat eredményeképpen jött létre, a földrajz nem játszott az oktatásban jelentős szerepet. Sedan után, 1875-ben a képviselőház határozatban mondja ki a történelem és a földrajz tanítását az általános és középfokú oktatásban. Ennek nyomán meg is születik az első geopolitikai regény: *Le Tour de la France par deux enfants* (1877), melynek nagy befolyása volt a földrajzi gondolkodás alakításában. Így is jelentős volt a lemaradás a német geográfiai iskolával szemben, ahol a földrajzot már a 18. századtól a történelem szemének nevezték. A fentebb idézett napóleoni axióma a francia geográfiai irodalomban jóval később tudatosult. Nem véletlen, hogy az első Közép-Európa-leírás 1876-ban Auguste Himley francia geográfustól származik. Himley Európát körzetekre tagolta: a nagy Mediterrán és a Skandináv-félszigetet leválasztotta, s a fennmaradó

¹² „Egy ország politikája földrajzában van.”

térseget három részre osztotta, melyek „természetes és történelmi” régiót képeznek, mindegyiknek sajátos profilja van. Az első térséget a nyugati teraszok vidéke, főképpen Franciaország alkotja, a másodikat „a nagy keleti síkság, Oroszország kiterjedt szláv birodalmával”, a harmadikat a kettő között elterülő széles térség képezi, amely az Alpoktól a Balti-tengerig terjed. Ezt nevezte Himley Közép-Európának, melybe Németországot, Ausztria-Magyarországot, Svájcot, Belgiumot és Németalföldet sorolta.¹³ Az erőfeszítések a német jelenség megértését szolgálták, annak egyik titkát-okát a történelem és a földrajz összevont és széles körű oktatásában vélték felfedezni. A németek viszont az egyesítést megelőző századokban, de különösen a napóleoni sebészeti beavatkozást követően, mely fokozta a már korábban létező bénultságot, amit a német földek szétaprózottsága váltott ki, a földrajzban, a természetben pillanatnyi politikai fusztrációjukat látták szublimálva. A tudományág szempontjából nem volt haszontalan a „tudósok háborúja”, ahol a földrajz utilitarista felfogásának és a „tisza földrajz” (fizikai földrajz) hívei csaptak össze. Az utilitarista irányzat, amely egy területnek a politikai, gazdasági, demográfiai és katonai erőviszonyait vizsgálta, végül is ideológiai és politikai eszköz volt a német egység megteremtésének szolgálatában, még mielőtt kinőtt volna belőle a tulajdonképpeni geopolitika.

Joseph Partsch (1851–1925) kezdettől fogva nagy érdeklődést tanúsított a regionális elemzések iránt, 1904-ben a lipcsei egyetemen Friedrich Ratzel (1844–1904), a legnagyobb német geográfus katedráját örökli. Partschot 1903-ban felkéri Halford J. Mackinder a *Regions of the World* című kötetben egy *Central Europe* fejezet megírására, ami a következő évben *Mitteleuropa* címmel német nyelven is megjelenik.¹⁴ Ebben az alapvető munkában, mely nagy hírnévre tett szert politikai konzekvenciái miatt is, a sziléziai mester, Közép-Európa geomorfológiai tényezőinek egységére és harmonikus voltára hívja fel a figyelmet. Mitteleurópa földrajzi tablóját mély alföldek, közepes magasságú hegyek és az Alpok szimfóniája uralja, ez a domborzat jellemző az 1 620 000 négyzetkilométert felölelő térségre. Az Alpok, az Illír hegylánc, a Kárpátok és a Balkán hegységek meghatározók, ezek elszigetelik Mitteleurópát, természetes, etnikai és politikai autonómiát biztosítanak számára. Nyugat-Európától az Ostende és Genf közötti sáv választja el, a nyugati térség, Franciaországgal egyetemben, mindenütt az Atlanti-óceánra nyitott. Kelet felé Mitteleurópa határa a Memeltől Burgasig húzódó sáv és a lengyelországi közepes nagyságú hegyek. Északi irányban Partsch kizárja Dániát. Tehát Partsch szerint ez a hatalmas térség Mit-

¹³ A. Himley: *Histoire de la formation territoriale des Etats de l'Europe Centrale*. Paris, 1876.

¹⁴ J. Partsch: *Mitteleuropa. Die Länder und Völker von den Westalpen und dem Balkan bis an den Kanal und das Kurische Haff*. Gotha, 1904. pp.133-147.

teleurópa, vagyis a Belgiumtól és Hollandiától a Bulgáriáig és Montenegróig húzódó terület. Amely „jól rögzíthető körvonalakkal és önálló sorssal” bír, benne domináns etnikumot a németiség alkot. A jövőben lakosságcserevel homogén germán tömb alakítható ki a Pángermán liga szerint is.

Parisch művének próbáját a terepen az első világháború jelentette, amikor a stratégák a hadműveletek kidolgozásában nem mindig alkalmazták az általa javasolt regionális szemléletet. Tény, hogy ez a nagy Közép-Európa, Grossmitteleurópa elsősorban keleti irányban követett geostratégiai célokat. A geopolitikai értelemben vett Mitteleurópa-koncepciót úgy, ahogy az a későbbiekben elterjedté vált, Partsch fogalmazza meg első ízben. Maga a geopolitika elnevezés Rodolphe Kjellén svéd geográfustól származik, aki a földrajztudomány tárgyát a politikában jelölte ki. Az előzmények azonban Ratzelre vezethetők vissza, aki a különböző országok földrajzi, politikai és statisztikai leírásakor a fizikai földrajz, az antropogeográfia és a gazdaságföldrajz szintézisével a politikai összefüggések kiemelésére törekedett. Kjellén ún. „kritikus zónaként” írja le Közép-Európát, amely egyfelől Dél-Finnország és a Balkán-félsziget, másfelől a germán körzet és az orosz sztyepp között húzódik, ahol kis és közepes lélekszámú népek laknak.¹⁵

Kjellén végül is Közép-Európa leírásakor két zónát emel ki. Az egyik a tényleges Közép-Európa, amelyet K. Kretschmer 1904-ben megjelent Közép-Európa történeti földrajzában „germán Közép-Európának” nevez, a másik az Osztrák–Magyar Monarchia és a tőle keletre eső területek, az orosz birodalom határáig.¹⁶

A Közép-Európa kérdés a geopolitikában mint „német tudományban”, de a politikai földrajzban a kifejezés honosodását követően Friedrich Naumann Mitteleurópa című munkájában az első világháború alatt a regionális integráció és a globál stratégiai erőviszonyok összefüggésében kerül napirendre. Egy másik fejezetben ezzel a nem földrajzi gondolatrendszerrel bővebben foglalkozunk. Itt viszont, továbbfűzve a földrajzi és geopolitikai irodalom témánkat érintő vonatkozásait, utalnunk kell arra, hogy a tulajdonképpeni geopolitikai elgondolások a franciáknál az első világháborút követően erősödnek fel. A szakadás a stratégiai és az akadémikus földrajzi gondolkodás között a háborút követő európai hatalmi egyensúly kiépítésére vezethető vissza. Mégsem állítható, hogy a francia biztonsági rendszer kiépítését a geográfusok valamiféle geopolitikai „mozgalma” kísérte volna. A francia kormány mellett személyesen csak egy pár geográfus buzgolkodott az új európai határok megvonásában. Emmanuel de Martonne, aki korábban a francia egyetemi földrajzoktatás védnöke volt, 1919-ben G. Clemenceau tanácsosa, a danzigi folyosó és más határszakaszok megvo-

¹⁵ R. Kjellén: *Staat als Lebensform*. Berlin. 1924.

¹⁶ K. Kretschmer: *Historische Geographie von Mittel-Europa*. IV. Berlin. 1904.

násában működött közre. Az egyetemi világ mit sem tudott erről a geopolitikai ténykedéséről, mert titokban tartották. A francia geográfusiskola atyja, Vidal de La Blache szerkesztésében megjelent *Géographie Universelle* negyedik kötetét, *Europe Centrale* címmel Emmanuel de Martonne írta.¹⁷

Közép-Európa – szerinte – a politikai nyelvezetben az első világháború alatt vált használttá, amikor a Központi Hatalmaknak német irányítású tömörülését Mitteleurópával azonosították. Közép-Európa fogalma földrajzi realitás-e? – teszi fel a kérdést E. de Martonne. A „közép” terminus használatos a földrajzban, például Közép-Ázsia, a Tibet a Tarim-medence és a Góbi sivatag övezte térség. Közép-Afrika a Csád és a Nílus forrása közötti terület, mely hosszú ideig ismeretlen volt. „Si la géographie parte d' Europe centrale, c' est pour opposer un tronç á des péninsules périphériques ou, mieux encor, pour marquer la situation moyenne qui occupent les pays considérés, entre l' Europe occidentale plus articulée et l' Europe orientale plus compacte.”¹⁸ A kontinens többi, homogénnek mutató régiójával szemben Közép-Európa földrajzi és történelmi, fizikai és gazdasági, társadalmi, politikai kontrasztok hordozója, tele van ellentétekkel. Ilyen értelemben E. de Martonne értékelésében is „l' Europe centrale apparaît comme une région de transition, tenent le milieu entre les extrêmes”.¹⁹

Közép-Európa fogalma Himley-nél az „átmenetiségként”, határozatlan „egyéniségként” fogalmazódik meg. Kjellén már a „kritikus zóna” jelzőt használja Közép-Európa meghatározásakor. E. de Martonne-nál a „kontrasztosság” történelmi, kulturális „ellentétként” exponálódik, mely „politikai instabilitás” hordozó, s mint ilyen, állandója a térségnek. Kretschmer átmeneti területnek nevezi, amely attól függően, hogy milyen vizsgálódási szempontot választunk, bárhova besorolható. Elisée Reclus politikai egységre predestinált földrajzi egységet látott Közép-Európában. Privité-Orton az East Central Europe fogalmat használja, ami a térség keleti meghatározottságaira utal. A Penck Skandináviától Odesszáig és a Balkánig terjedő térség nehezen rögzíthető határaitra hívja fel a figyelmet, mely ennek ellenére sajátos individualitást képvisel.

¹⁷ *Géographie Universelle de P. Vidal de La Blache et L. Gallois*. Tom. IV. Europe Centrale, par de Emm. de Martonne. Premier parti. Armand Colin. Paris. 1930.

¹⁸ I. m. p.1. *Introduction á la notion d' Europe Centrale*. „Ha a földrajz Közép-Európáról beszél, ezt azért teszi, hogy egy törzset állítson szembe a periférikus félszigetekkel, és főleg azért, hogy jelezze a középhegyzetet, amelyet az említett országok elfoglalnak a tagoltabb Nyugat-Európa és a kompaktabb Kelet-Európa között.”

¹⁹ Uo. „Közép-Európa úgy jelenik meg, mint egy átmeneti régió, köztes helyet foglal el a szélső régiók közt.”

A geofizikai állandók, mint például a klíma, a fragmentált domborzat, a relatív zártság, az észak–dél és a kelet–nyugat irányú kereskedelmi utak találkozási, illetve áthaladási vonalai stb., a lokális jellegű etnikai csoportok létrejöttét favorizálta, ami E. de Martonne szerint permanentizálta a politikai felaprózottságot, a törékeny és gyenge gazdaság a turbulens elemek befolyását tartósította akkor, amikor Nyugaton nemzeti keretek között integrációs folyamat zajlott le. A háborút követően – állapítja meg – az Osztrák–Magyar Monarchia felbomlásával a térség nem germán népei természetes etnikai és nemzeti keretek között a politikai egységesülés útjára léptek. Igaz, hogy ezek az államalakulatok kevésbé stabilak, mint Nyugat-Európa nemzetállam-struktúrái, de Kelet-Európával szemben szervezettebbek. Mindez azt mutatja, hogy „Közép-Európa nem egyszerűen egy üres szó” – állapítja meg, hanem benne kontinensünk egy részét ismerjük fel, noha földrajzilag határait abszolút pontosan nem lehet megvonni, mégis azokat az államokat sorolhatjuk ide, amelyek kontinensünk közepén helyezkednek el: Németország, Lengyelország, Svájc, Ausztria, Magyarország, Csehszlovákia és Románia. E fő csoporton kívül esik Jugoszlávia és Olaszország.²⁰

Az *Enciclopedia Italiana* Közép-Európa-, Európa Centrale- címszava a térség földrajzi definícióját nyújtja. Miután megállapítja, hogy az Európa kontinensnek ez a „törzse” Nyugat-Európát elválasztja Kelet-Európától és a mediterrán térséget a finn-Skandináviától, rátér a szűkebb értelemben vett határainak leírására.²¹ Geológiai és geomorfológiai szempontból a régiót nagy változatosság jellemzi, éghajlat és növényzet tekintetében pedig átmenetet képez a nyugati atlanti és a keleti kontinentális jelleg között. Közép-Európa vagy a „Köztes-Európa”, ahogy még nevezi a térséget, jól elkülöníthető individualitást képez az atlanti, a mediterrán és Kelet-Európával szemben.

Szintén a két világháború között Teleki Pál egyik tanítványa, Rónai András doktori disszertációt ír a régió államainak határtörténetéről, amely francia nyelven is megjelent, ugyanakkor összeállítja a monumentális Közép-Európa atlaszt. Rónai a térségre ekkor még a Közép-Kelet-Európa terminust használja.²²

²⁰ I. m. p. 2-3.

²¹ *Enciclopedia Italiana, di scienze, lettere ed arti*. vol. X. Rizolli co Milano. 1932. p. 645. (Határaitként rendszerint a következőket adják meg: északon az Északi- és a Balti-tengert, azokat a szorosokat, amelyek ott húzódnak; nyugaton a Rajnát, délen az Alpokat (vagy olykor még az Alpok lábánál húzódó vonalat Ivreatól Goriziáig); keleten egyrészt az ún. Balti-Fekete-tengert, másrészt a Visztula-Bug és a Memel-Pripet közt húzódó választóvonalat, azután a Dnyeszter-Prut közöttit, a Dunáig.) Szabó Tibor fordítása.

²² André Rónai: *Bibliographie des frontières politiques du Centre Est Européen. Études politico géographiques consacrées à l'histoire des frontières*. Budapest, 1936. p. 13-14. „Közép-Kelet-

A két világháború között Közép-Európa földrajzi identitásának meghatározásában nagyjából a politikai motivációk voltak az irányadók. Karl Haushofer, aki a Csendes-óceán térségének és a világ geopolitikai konstellációjának felvázolásában szerzett érdemeket, valamint az általa is támogatott Zeitschrift für Geopolitik című folyóirat létrehozásában, ahol német szerzők mellett magyar, osztrák, lengyel, román, sőt szovjet geográfusok munkáit közölték, akik ilyen vagy olyan okok miatt elégedetlenek voltak az első világháborút követő párizsi békeszerződések teremtette európai status quóval. G. Wirsing, 1931-ben megjelent *Zwischeneuropa* című munkájában, amelyben a földrajz az agrárországok integrációja mellett érvel, „Köztes-Európán” a német Közép-Európa és az orosz Kelet-Európa közötti térséget érti. Az integrációfelismerés ezekben az elképzelésekben, függetlenül attól, hogy melyik oldalról jön, hegemonisztikus tendenciákat fejez ki. Leplezetlenül a Drang nach Osten a náci hatalomra jutásával jelentkezik. E tekintetben a német geopolitikai iskola nem szenvedett cezurát Versailles-t követően. A folytonosságot éppen az említett Zeitschrift für Geopolitik biztosította. A 1920-as évektől kezdődően a német szakirodalomban a Mitteleuropa elnevezés mellett egyre gyakrabban használják a Südost-Európa, a Süd-Ost-Raum, a Donauraum stb. elnevezéseket. Ezzel párhuzamosan, konkurensként lép fel a francia Europe Centrale terminus is. Mindegyik esetben a terminus mögött geopolitikai konstrukció áll. De egyfajta hegemonizmust, mikroimperializmust hozdottak az olyan elnevezések is, mint a román Európa de Sud-Est, amely Erdélyt is a Balkánhoz sorolta, mintha az Balkán szerves része lenne. Igaz, esetükben nem annyira a közép-európai érdeklődés, mint a balkáni hegemoniára való törekvés volt elsődleges. Mélyebb, a közép-európai identitást kutató földrajzi irodalom a lengyeleknél és a magyaroknál mutatható ki a szóban forgó időszakban. A csehek többnyire történelmi-kulturális hagyományaikra hivatkoztak, s a térségben fennálló status quóban elfoglalt helyüket hegemonisztikusnak fogták fel. Noha csupán egy komponenst alkottak, olyat, amely a többi nélkül nem működik.

A vázoltakban megfigyelhető a kettősség, egyrészt a régió önmeghatározása (a német geográfiában), másrészt a régió kívüli fogalomalkotás (a francia geográfiában). Az első a partikuláris komponensek kiemelésével a centralitást kisajátítja, mint univerzalizmushordozót fogalmazza át,

Európa önmagában egy hatalmas ütköző terület Kelet és Nyugat, Északkelet és Délkelet, Északnyugat és Délkelet között. Földrészünknek ez a régiója határterülete a germán, latin, szláv, magyar fajoknak és számos más etnikai csoportoknak valamint a római katolikus, a görög katolikus, a protestáns, az ortodox, a mohamedán és izraelita vallásoknak. (...) Ez a térség a politikai földrajzban politikai földrendés (Schütterzone, Teufelsgürtel, Zwischen Europa) zónaként is ismert, ami nem alap-talan...”

melynek térbeli dinamikája táguló tendenciát mutat, összhangban a geostratégiai törekvésekkel. Ez a fajta hegemonisztikus univerzalizmus környezetét, civilizatorikus erőterét próbálja asszimilálni, s ebben a geográfia változatos érvekkel szolgálhat. A másik csupán abban különbözik ettől, hogy a centralitást a centrumban fel kívánja aprózni, mert a fragmentáció transzponálása a földrajzból a politikába, az erőegyensúly sémái szerint, semlegesítheti az egy központú centrum kialakításának törekvéseit.

3. A lengyelek számára a földrajz európai individualitásuk megfogalmazásában töltött be fontos szerepet, de benne kifejeződtek középkori nosztalgiáik is. Waclaw Nalkowski (1851–1911) és Eugeniusz Romer (1871–1954) Lengyelország földrajzi partikularitásainak jellegét hangsúlyozták, ugyanakkor látták, hogy az organikusan kötődik az univerzalizmust hordozó európai intézményekhez is. A lengyel geográfiai iskola képviselőinél kezdettől megfigyelhető a francia és a német hatás. Jean Bodin, Montesquieu földrajzi determinizmusa, majd H. Büchel *History of civilisation* (1857) műve, amely újabb lökést adott a természeti környezet meghatározó voltát hangsúlyozó elméleteknek, élénk visszhangra talált a lengyel geográfusok körében. Hasonlóan a statisztikai földrajz, amely C. Ritternél a természetes határokkal övezett régió fogalmát mint sajátos individualitást emelte ki. Ritter elmélete, mely hatással volt F. Ratzel természeti determinizmusára, amelyben az állam mint organizmus jelent meg, valamint Vidal de la Blache elemzései, amelyek a földrajzi és humán elemek közti interdependenciát mutatták ki, a lengyel geográfusokat egy harmadik összefüggés felismerésére vezették. Éspedig a természet és a nemzet viszonyának vizsgálatára. A lengyel emigráció kiadványaiban már a 19. század közepén megfogalmazódik a geográfusok részéről az, hogy a lengyeleknek joguk van saját földjükhöz. Mint Romer megjegyezte: „Közép-Európa mi vagyunk”, amelyben kétségtelen, a lengyelek politikai törekvésének földrajzi igazolása fejeződik ki. A geográfusok azon meggyőződése, hogy az ország természeti individualitása előfeltétele annak, hogy a nemzet stabil állami organizmusban éljen, a kérdés újrafogalmazását igényelte: a régi Lengyelország „tranzitország” vagy „hid két tenger között”?²³

Nalkowski Lengyelországot mint tranzit területet mutatja be, amely egyrészt Nyugat-Európa kapuja és Kelet-Európa felé nyitott, ahol másrészt

²³ Józef Babicz: *L'individualité géographique de la Pologne ancienne dans l'école géographique polonaise*. In: *L'Europe Centrale. Réalité, mythe, enjeu XVIII-XX. siècles*. (Acte du Colloque international organisé par Gérard Beaupre, directeur du Centre de Civilisation et d'Etudes Francophones près de l'Université de Varsovie). Varsovie, 24-27 septembre 1990. Centre de Civilisation Française, Éditions de l'Université de Varsovie. 1991. pp. 46-47.

a nyugat-európai jellegzetességek fokozatosan kelet-európai jellegzetességekbe mennek át. Ezt a tranzit jelleget határozza meg a keleti hegyláncok hiánya, következésképpen egy teljesen nyitott térség, amelyben az atlanti és a kontinentális klíma találkozása, valamint a flóra és fauna, az etnikai és kulturális sokféleség a jellemző. Az államot a Balti-tenger és a Kárpátok kivételével semmilyen természetes akadály nem védi, az ország teljesen nyitott.

Mindebből Nalkowski azt a következtetést vonja le, Vidal de la Blache possibilizmusával összhangban, hogy az újjászülető lengyel állam csak etnikai-nemzeti keretek között jöhet létre.

Romer, aki az ún. „tengeri iskola” képviselője, és mint ilyen, a lengyel geopolitikának tett szolgálatokat, Lengyelországot földrajzi egésznek fogta fel. Szerinte ennek köszönhette fennmaradását. S mint földrajzi egésznek nincs szüksége megkülönböztető határookra, előnyös földrajzi fekvése miatt eleget tesz a geográfiai követelményeknek. Ebben a felfogásban a geofizikai struktúra is arra utal, hogy Lengyelország helye Európában a Balti- és a Fekete-tenger között van. Ezzel szemben Nalkowski Lengyelország természetes határait a Balti-tenger és a Kárpátok között rögzítette, az Odera és Dnyeper övezte határt mint a maximálisan elérhető jelölte ki. A két vélemény között a versailles-i konferencián egyfajta szintézist igyekeztek kialakítani. Végül is a Romer képviselte determinista vonalat, amely természeti határokon gondolkodott és látta a nemzetbiztonsági kérdések megoldását, Jalta „helyre tette”, amikor Nalkowski possibilizmus, vagyis a nemzeti-etnikai kritériumok alapján megállapított határokat fogadtatták el. A technikai haladással a természeti határok klasszikus jelentősége háttérbe szorult, azonban ezt a modellt még ma sem mindennyit utalják a földrajztörténet érdekességei közé. Továbbra is él, és negatív geopolitikai látomásokat táplál.

A magyar földrajzi iskolának, egészen Trianonig, nem kellett különösebb erőfeszítéseket tennie annak bizonyítására, hogy a fizikai földrajz kritériumai alapján Magyarország Közép-Európa legharmonikusabb alakzatát alkotta. És ez nem a kortársak imaginációja volt, hanem maga a fizikai valóság. A természetes határokon belül harmonikus kohézió jellemezte, mintegy igazolva Ritter földrajzi individualitás-meghatározását. Harmonikus volt ez a terület abban az értelemben is, ahogy O. Maull fogalmazott, vagyis ahhoz, hogy egy állam létrejöhessen és egzisztenciáját biztosíthassa, nem egyedül a terület földrajzi egysége szükséges, hanem az azt alkotó különböző területek közötti harmonikus kapcsolat. A megállapítások arra utalnak, hogy a magyar földrajzi iskola, éppen a geofizikai adottságok talaján, szintézisbe tudta hozni a természetes határok ratzeli determinizmusát a francia possibilista szemlélettel. A két világháború között a földrajzi iskola abba a paradox helyzetbe került, hogy egy geofizikai tényt lépten-nyomon argumentálnia kellett az utódállamok földrajzhamisítóival szemben. Teleki Pál és iskolája –

mint láttuk – normatív-integratív univerzalista szemléletet állított szembe a partikuláris geográfikkal.

Mivel a régi Magyarország szinte önmagában is egy régiót képezett, egy „többsejtű” – Etat polycellulaire, einteilig-mehrteilig – államot, amelyben a komponensek szervesültek, a geográfusok is mindig nagyobb egységekben gondolkodtak. Trianont követően ez annyiban változik, hogy nyomatékosabban teszik ennek a földrajzi individualitásnak organikus voltát, ami kiegészül történelmi, kulturális érvekkel, mondhatni a kettő egymást erősíti. Ebben érthető módon politikai és geopolitikai szándék is volt, hiszen a földrajz végül is a jövőbeni békecsinálók asztalára gyűjtötte az anyagot. Egy igazságosabb határrevízióban reménykedve Teleki univerzalista szemléletében „Magyarország földrajzi, történelmi és politikai fogalom. Az elsőt a Középduna-medencét értjük. A Középduna-medence teljes egészében egységes táj, jóllehet alföldek, dombvidékek és erdős hegységek különböző tájtípusaiból tevődik össze. (...) A következő fontos földrajzi tény, hogy Magyarországot nyugatról, északon és keleten át, délkeletig hatalmas ívben Európának egyik legkifejezettebb határöve veszi körül. Ábrázoljon bár a geográfus földtani, domborzati, vízrajzi, éghajlati vagy növényföldrajzi tényeket, sőt még ha az ornitológus a vándormadarak útjait is rajzolja meg, ezeken a térképeken a határ mindenütt és legtöbbször igen élesen kidomborodik.”²⁴ A Középduna-medence egészében csak nyugati irányban nyitott, vagyis nyugatra orientált. Ebből az adottságából következik Teleki számára az integráció iránya is, amelyet a földrajzi faktoron kívül erősít a Nyugattal közös szellemi alap, a latin kereszténység. Teleki szemléletében és argumentációjában az univerzalizmusba ágyazott partikuláris, végül is – mint azt tanítványa, Rónai András munkássága is bizonyítja – nem jelent teljes elkötelezettséget a régi Magyarország földrajzi individualitása mellett, hanem reálpolitikai megfontolásokból, az etnikai-etnográfiai elven áll, amiben nem volt semmiféle hegemonisztikus törekvés. Rónai András Közép-Európa Atlasz című munkája, amely Teleki Pál végrendeletének is tekinthető, nemcsak „megörökítette Közép-Európát a XX. század közepén”, hanem 1945 márciusában, amikor elkészült két (angol, magyar) nyelven, a világháborút követő békeszerződések befolyásolását, vagyis politikai célokat is követett. Ezzel sem Teleki, sem a végrehajtó Rónai nem tett semmi különöset, hiszen, mint a fentebbiekben és a következőkben is látni fogjuk, a földrajz kontinensszerte a politika szolgálatában állott. A kérdés az, hogy ebben a szolgálatban a geográfia milyen minőségi munkát végzett? A Rónai András szerkesztette atlasz nem a nemzeti partikuláris geográfia sorába illeszkedik, hanem a regionális sajátosságok ábrázolásával a nagy klasszikus geográfusok munkájával állítható egy sorba. Ugyanakkor ez az atlasz európai viszonylatban, nem is be-

²⁴ Gróf Teleki Pál: i. m. i. m. p. 9-10.

szélve térségünkről, egy korszakváltás küszöbén az utolsó nagy geográfusváltkozás Közép-Európa viszonyairól.²⁵ Rónai Közép-Európa fogalma a régió átmenetiségét hangsúlyozza. „A Kárpát-medence és környéke nemcsak mértani középhelyet foglal el Belső-Európa kontinensén, hanem szerkezetileg is olyan különleges egyéni tájegyüttes, amely Európa tipikus tájainak érintkezési vonalában fekszik. Az emberi életre oly fontos klímazónák, növényzeti övek elhelyezkedése, valamint a vízhálózat és a természetes közlekedési irányok kialakulása tekintetében is egyrészt ütközőpont, találkozóhely, másrészt az európai tájtípusokat leginkább harmonizáló tájegyüttes. E földrajzi viszonyok hatása a Kárpát-medencei és környező területek politikai és gazdasági fejlődésén is kimutatható. Kimutatható a betelepültség mértékén, a népsűrűségi képen, a városok és falvak megoszlásában, a fajták, nyelvek, nemzetiségek, vallások, műveltség elterjedésében, a népesség szaporodásának ütemében, a mezőgazdálkodás níveljében, a természetlakokban, a művelési módokban, az iparosodás fokában stb. Mind e téren átmenetet, keveredést, egymásra hatást mutat ez a terület a nyugat- és kelet-, észak- és dél-európai részek között.”²⁶ Ami a régió különböző, forgalomban lévő elnevezéseit illeti – Kelet-Közép-Európa, Délkelet-Európa stb. –, Róna a Közép-Európa terminust tartja helyesnek. „A Közép-Európa nevet a német irodalom a német nyelvterületnek adja, holott ennek jelentős része Európa nyugati és északi peremvidékén terül el, bár egy másik elég jelentős része benyúlik a közép-európai térbe. E hibás elnevezésnek elsősorban történelmi okai vannak. A XVI. és XVII. században ugyanis Belső-Európa politikai határa az Ázsiából és Afrikából benyomuló oszmán birodalom terjeszkedésének következtében a Kárpát-medencére tolodott el, úgyhogy ez a terület és a környező részek is Belső-Európának politikailag a szélére kerültek. A középkorban azonban politikailag is központi helyet foglalt el a Kárpát-medence és környéke az európai államterületek között, és az újabb fejlődés szemmel láthatóan visszaadja e területnek központi jellegét.”²⁷ A földrajz szempontjai szerint tehát Európa közepe a Kárpát-medence és környéke, ami bizonyos értelemben azt is jelenti, szemben a német geográfusokkal, akik Közép-Európa egészét germán térségnek írták le, és szemben a francia ábrázolásokkal, amelyek a szlávtságot tolták előtérbe a térségben, hogy a tulajdonképpeni Közép-Európa sem az egyiket, sem a másikat en bloc nem öleli magába. Ebből pedig az következik, hogy Közép-Európát egyik sem sajátíthatja ki, mert ennek magja, központja a Kárpát-medence, s azon belül is a Magyar Alföld. Ez pedig valóságos geofizikai alapokon nyugvó érv, amit ne-

²⁵ *Közép-Európa Atlasz*. Szerk. Dr. Rónai András. Szent István Társulat–Püski Kiadó. Budapest, 1993. (Faksimile kiadást. P.16.

²⁶ Uo.

²⁷ Pierre George et Jean Tricart: *L'Europe Centrale*. Presses Universitaires de France. Paris, 1954. p. 231-233.

héz másként leírni. Nyilván az érvelésnek ilyen alapokon megvolt a politikai irányultsága, amelyet néprajzi, demográfiai, gazdasági, történelmi és művelődési szempontokkal is alátámasztott. Azonban ennek élességét tompította az a valóságmeghatározás, amely a régióban az interferenciák sokszínűségét mint az azonosságtudat hordozóját mutatta be, annak ellenére, hogy ezáltal csorbítást szenvedett a nemzeti partikularitás történelmi hagyományainak és szerepének európai és közép-európai tudata. A természet adta organikusság, a harmonikus földrajzi környezet és a vesztes pozícióból fakadó reálpolitika lehetőségei összhangjának keresésére tett kísérlet volt ez.

Csupán extrapolációról lenne szó? A közép centralitásának kisajátításáról, egy újabb kényszerhelyzetben, amikor geopolitikai mutációk körvonalazódnak? Tény, hogy *Teleki és Rónai* geográfiaja a németiség egészét nem tartja közép-európainak. Ami azonban nem jelenti azt, hogy egy újabb centralitást jelölne ki akkor, amikor Közép-Európa centrumát a Kárpát-medencében jelölik ki.

4. Jaltát követően a földrajzban a közép-európai érdeklődés búvópatak, maga a politikai földrajz is egy időre háttérbe szorul, a geopolitika pedig „náci tudományként” bélyegződik meg. Olyannyira, hogy Németországban szinte napjainkig szóba sem kerülhetett. Nem is beszélve Európa keletinek nevezett feléről, ahol annyira megbélyegződött, hogy még Szűcs Jenő is „ködös” valaminek mondhatta. Ezzel szemben a Közép-Európa iránti érdeklődés, mindenféle prekonceptióit és korábbi beidéződéseit leszámítva, a francia geográfiai irodalomban folyamatosan nyomon követhető.

Pierre George két alkalommal is kötetet szentel Közép-Európának. Mindkét esetben következetesen a Közép-Európa terminust használja akkor, amikor már a szakirodalomban is a Kelet-Európa terminus kezd gyökeret verni. Az *Orbis* sorozatban 1954-ben megjelent *L Europe Centrale* című kötetben Pierre George (Sorbonne) és Jean Tricart (Strasbourg-i Egyetem) Közép-Európa alatt egy 1 241 450 négyzetkilométert és 143 millió lakost felölelő térséget mutatnak be. A francia politikai földrajz hagyományaihoz is híven két, egymással „évezredes harcban” álló Közép-Európát körvonalaznak. A germán Közép-Európát állítják szembe a nem germán, főleg szláv Közép-Európával. A kettő között megvont egyenleg: 80 milliós németiség (Németországban 70, Svájcban 3, Ausztriában 7 milliót, 450 000 négyzetkilométer terület – szemben 36 milliónyi szláv (csehek, szlovákok, lengyelek), valamint a 11, illetve 13,5 millió lakosságú Magyarország és Románia, melyek együttvéve 438 000 négyzetkilométert foglalnak el.²⁴ A pánszlávizmus két világháborúban történő győzelme

²⁴ Pierre George: *Géographie de l'Europe centrale. Slave et danubienne*. Presses Universitaires de France. Paris, 1968. pp. 5-10., 29-32

a pángermanizmus felett 1945 után sem volt végleges, az igazi opposzió a germán és nem germán országok között legnyilvánvalóbb a gazdaságban. Vagyis az ellentétek nem tisztán földrajzilag determináltak, az 1950-es évek elejétől ezek társadalmi és politikai jelleget öltöttek. Pierre George véleménye a francia történelmi iskola hagyományait tükrözi, mely szerint a történelemformáló faj a térségben a germánság mellett a szlávtság. Részben ez a felfogás fogalmazódik újra az 1967-ben a Magelan sorozatban André Blanc és Henri Smotkine közreműködésével írt újabb kötetben, amelyben gazdaságföldrajzilag mutatják be a „közép-európai szocialista köztársaságokat”. A „*Republiques Socialistes d'Europe Centrale*” bevezetőjében azonosnak tartják a francia Europe Centrale elnevezést a német Mitteleuropa terminussal. Szerintük Közép-Európa köztes helyet foglal el Nyugat- és Kelet-Európa között. Keresztút és límes szerepet játszik a nyugati és keleti népek, nemzetek vagy birodalmak érintkezési pontjánál. Az általuk Közép-Európába sorolt országok: Kelet-Németország, Csehszlovákia, Lengyelország, Magyarország és Románia együttesen 880 000 négyzetkilométer területen közel 100 millió lakossal rendelkeznek. Közép-Európát mint nagy geomorfológiai egységet ábrázolják a csatolt térképeken, azonban a leírásban kimarad Nyugat-Németország, Ausztria, miközben Romániát a régióhoz tartozónak mutatják be. Ez a nagy Közép-Európa északnyugati irányban a Balti- és Északi-tenger, délkeleti irányban pedig a Duna, a Fekete-tenger, a Bug, a Dinári Alpok s a Balkán-hegység közötti térséget öleli fel. A kötet, mely elsősorban a szóban forgó országok gazdaságának bemutatására vállalkozik, az ipari országok fejlettségét Csehszlovákiát, a volt NDK-t és Lengyelországot sorolja, míg Magyarország Romániával egy másik fejezetben kap helyet. A szerzők mondhatni, útikönyvet tettek a francia olvasó asztalára, amelyben a klimatikai viszonyoktól az urbanizációig, a demográfiai helyzetűl a történelmi múltig stb. mindent bemutatnak, hogy aztán a konklúziók között, melynek címe sokatmondóan „Unité et originalité”, a már korábban létező hasonlóságok konstatálása mellett újabb, a térség individualitását erősítő tényezőket emeljük ki.²⁹ A kontrasztos Közép-Európa-kép, ahol a tradicionális és a modern elemei egymás mellett léteznek, túllépi e fejezet kereteit. Ami fontos, hogy a következő évben, 1968-ban a Sorbonne professzora, Pierre George, most már a népszerű „*Que sais-je?*” sorozatban önálló kötetet jelentet meg Közép-Európa földrajzáról. A *Géographie de l'Europe Centrale, Slave et Danubienne* című dolgozat a hagyományos francia felfogáshoz híven a szlávokat tartja meghatározónak a térségben. A Közép-Európa terminusban a német Mitteleuropa elnevezés transzponálását

²⁹ I. m. p. 6. (Közép-Európát a Szovjetunió és Nyugat-Európa között lévő szocialista köztársaságok együttesével tévesztik össze.)

látja. Földrajzilag az atlanti és keleti régiója között elterülő térséget nevezi Közép-Európának, azt, amely a Rajnától Lysa Goráig és a Rhöne-től a Prutig terjed, és amelynek határai nem esnek egybe a politikai határokkal, az államok vagy államcsoportok erőegyensúly-törésvonaláival. A térség – mint írja – valóságosan is átmenetet képez Nyugat- és Kelet-Európa között. A közép-európai régió felszíni egysége nyugati irányban változatos, kelet felé viszont monotonná válik. Klimatikailag erősen kontrasztosak az évszakok. A régió geomorfológiai vázát a Kárpátok és a Balkán hegyláncai képezik, amelyek egy fordított S-t alkotnak. Az első görbéje az S-nek nyugati irányban az európai tájat északi és keleti (lengyel, ukrán) síkságra, a pannoniai és az erdélyi medencére osztja. A második görbe, keleti irányban a géta medencét, a román alföldet és az észak-bolgár fennsíkot övezi. A Kárpátok és a Balkán hegységek alkotta együttes kifelé kapcsolatot teremt az európai kontinens szomszédos kisebb egységeivel északnyugaton a Bohémiával, délen a dinári Alpokkal. A nemzeti felaprózottság, ahol a nemzetállamok lakossága nem haladja meg a 30 milliót, jellemzi a térséget, valamint az, hogy ez a térség a germanizmus és a szlávizmus konfrontációjának a régiója. Noha – mint megjegyzi – a régióban nemcsak németek és szlávok élnek, hanem magyarok és románok, amelyek jól körülhatárolható originalitást képviselnek, Közép-Európa geopolitikailag a német és szláv-orosz vetélkedés terepe. Német szempontból, mivel Béccsel közösen részt vett egy részének török uralom alóli felszabadításában, terjeszkedési terület, amelyen át kapcsolatot lehetett teremteni Közel-Kelettel. Orosz és pán-szlávista törekvésekben a délnyugati irányú terjeszkedésben jelentett stratégiai láncszemet. Ma, vagyis 1968-ban, állapítja meg Pierre George „l'Europe centrale se confond, avec l'ensemble des Républiques socialistes entre l'Union soviétique et l'Europe occidentale.”³⁰

5. A múlt század 70-es és 80-as éveiben a geográfusok Közép-Európa iránti érdeklődése mintha megcsappant volna, noha éppen ez az az időszak, különösen a 1980-as évek eleje, amikor Milan Kundera, Konrád György, Czeszlaw Milosz tudatosítják a nyugati közvéleményben a „közép-európaiságot”. A történelmi-kulturális és az elképzelt Közép-Európa, amin ők meditatálnak, végül is az európaiság, az Európához való tartozás, a tradíciótudat szembeállítás – sarkosan fogalmazva – az ázsiaisággal. Ennek voltak olyan konkrét előzményei is, mint a prágai tavasz, valamint Willy Brandt Ostpolitikja stb., amelyek a fentebb említett írók közép-európaiságával együttesen hatottak a térség iránti nyugati érdeklődés felkeltésében. Nem annyira a földrajz jeleskedett ebben, hanem a geopolitika, különösen a francia.

³⁰ Antonin Snejdarek: *Casimira Mazurowa-Chétau, La nouvelle Europe centrale. Imprimerie nationale. Paris, 1986. p. 11-17.*

A német földrajzi irodalomban az Alexander-féle atlasz (Stuttgart, 1982) Lengyelországot, a volt NDK-t, Nyugat-Németországot, a volt Csehszlovákiát sorolja Közép-Európába. A Haack (Gotha)-féle atlasz ezt még kiegészíti Ausztriával, Svájjal és Magyarországgal. Mindkettőben hiányos Mitteleuropa földrajzi definíciója.

„*La nouvelle Europe centrale*” (1986) című kötet szerzői a Balti-, a Fekete- és az Adriai-tenger, az Alpok, a Balkán-hegység, a Rajna és a fehér-orosz síkság közti térség közös történelmi és kulturális tradíciója mellett érvelnek, némi nosztalgiával a Dunai Monarchia iránt.³¹

Ezzel szemben Michel Foucher globális geopolitikai „áttekintésében” nagyjából előrevetíti azokat a kérdéseket, amelyeket Közép-Európa jelent a megosztott Európa számára. Indirekt módon az értelmiségiek vitájától is indítva, felteszi a kérdést, egyáltalában mi is ez a Közép-Európa? Premisszája: „*L'Europe du Centre, une représentation à géométrie variable.*”³² Szerinte Közép-Európa utópia, egy meghatározhatatlan állapot, egy légiés, elmosódott együttes, amelynek kontúrjai a célok függvényében változnak. Szimptomatikusnak tartja, hogy ismét feltámadt, divatja van a Mitteleuropa elnevezésnek. E tekintetben Konrád Györgyre utal, akinek munkája francia nyelven *Antipolitique* címen jelent meg, német nyelven pedig *Mitteleuropäische Meditationen* (1982). Fel is teszi a kérdést: végül is Konrád geopolitikai tervet dolgoz ki? A fennálló bipolaritást policentrizmussal kívánja helyettesíteni, vagy – mint ahogy több latin-amerikai gondolkodó (Octavio Paz) – összhangot akar teremteni a kétségtelenül létező belső demokrácia és a geopolitikai kényszerhelyzet között. Ez az, ahogyan Kelet-Közép látja a Középet, a politikai kultúra és a pluralizmus kérdését, amit Milan Kundera európaiságnak nevez és azonosítja azt a közép-európai identitással. De hogyan látják a Közép kérdését Nyugat széléin? Az amerikai fel fogás egyszerű: a maradék Európa az amerikai védelmi vonal, mondotta Ronald Reagan (Bécs, 1987), vagyis Washingtonból, stratégiai távlatból nézve, potenciális harcmező. Konrád elgondolásától távol áll ez, állapítja meg M. Foucher, sőt a viszonylag árnyaltabb Z. Brzezinski nézetétől is, aki az európai politikai konstelláció várható alakulása és Közép-Európa stratégiai státusának módosulása szimultaneitását feltételező scenáriót vázolt fel. Eszerint Kelet-Európát a varsói paktumhoz tartozó kvázisemleges államok alkotnák, míg Norvégia, Dánia, Hollandia, az NSZK, a Benelux államok és Görögország a NATO kvázisemleges államait csatlakoztatná. Ebben a sémában Franciaország és az Egyesült Királyság mint nukleáris hatalmak kompenzálnák a geostratégiai aszimmetriát. Ezzel párhuzamosan csökkenne

³¹ Michel Foucher: *Fronts et frontières. Un tour du monde géopolitique.* Fayard, Paris, 1988. p. 417.

³² I. m. p. 418-423.

az amerikai jelenlét (100 000-150 000 fő), úgyszintén a szovjet is, az Elba a határ a két tömb között, a Helsinki-elvek megerősítése képezné a biztonsági garanciát.

Az osztrák és finn geostratégiai modell – a semlegesség mint a Nyugathoz való kötődés eszköze –, amelyet Közép-Európában emlegetnek, feltételezi egy széles semleges térség kialakítását. Az elgondolások mögött az az amerikai szándék áll, hogy erőket szabadítson fel egyrészt a csendes-óceáni geostratégiai térség jobb ellenőrzésére, másrészt pedig a gazdasági struktúraváltásra, amely a belső növekedést tűzte ki célul. M. Foucher mindkettőt a jövő fő tendenciájaként mutatja be.

Az érzékenyebb pont számára is az, ahogyan a Közép problémáját a németek látják. Németországban a „Közép”, a „köztes” földrajzi metaforák, az identitást fejezik ki. A németiség mint közép-európai nép hangoztatása kettős funkciót tölt be. Egyrészt ezzel megszegik a német politikai és stratégiai valóságot, túllépve Európa megosztottságán, vajon „nem alibi az újraegyesítésre? – teszi fel a kérdést M. Foucher. A nyugatnémet vezetők a németközi határok átjárhatóságára törekszenek. A keletnémet Abgrenzung- (szeparáció-) doktrínával a nyugatnémetek a Durchlässigkeitüket (a permeabilitást) állítják szembe. A németek geopolitikai helyzete sokkal komplexebb, mint a többi nyugat-európai országé. Ahogy H. J. Vogel fogalmazott: a „Közös Piac nem egész Európa”. A németek a fő stratégiai színre, Közép-Európába helyezik magukat, ami egyben szélsőségesen változatos geostratégiai helyzetüket is jelzi. Azonban amikor azt látjuk, hogy kilenc szomszéd veszi körül, akkor a Közép-helyzet szinte nulla. Ám ha Németország sokrétű kapcsolatait vizsgáljuk a kelet-közép-európai országokkal, akkor – állapítja meg M. Foucher – arra utalhatnánk, hogy a Dunai Európa funkcionális reaktivizálódása körvonalazódik, de ez a gazdasági kapcsolatok számadataiból nem tűnik ki.

Hogyan látják Moszkvából a Középet, a szovjetek számára Kelet-Európa az ő terepük, annak középső része egy katonai előőrs. Jaltában javukra dőlt el a köztük és a németek között folytatott régi rivalizálás Közép-Európáért.³³

Gorbacsov szlogenje, a „közös európai ház”, valamint az „Európa az európaiaké”, mely a Monroe-doktrína változata, végül is nem jelentett mást, mint a régi szovjet taktikát, amely rést akart támasztani Nyugat-Európa és az USA között. Mivel a Szovjetunió sehol sem rendelkezett „ter-

³³ I. m. p. 426. Lásd Nicolas Bárdos Félturnyi: *Quelle géopolitique pour l' Europe centrale?* In: *Nations et Frontière dans la nouvelle Europe*. Bruxelles, 1993. pp.105-123. Szintén az idézett szerzőtől a bilingvis (francia-török) nyelvű tanulmányát: *Lá ou l'Europe s'achève, ette comence!* In: Helsinki Citizens Assembly-Turkey. December 1993. Istanbul.

mészetes határokkal”, újabb terminussal nem volt „nemzeti szentélye”, így határai potenciális frontvonalak voltak.

A második világháborút követően az új geopolitikai rendszerben, legalábbis Nyugaton autonóm sokállamiság alakult ki, vagyis nem voltak birodalmi alakzatok, a háború megviselte a hadban állókat, egyikük sem tudott túlzott dominanciára szert tenni. Ugyanakkor már a 1980-as évekre a határ menti régiók között az emberek és az áruk forgalma olyan méreteket öltött, amely egy új geopolitikai rendszer perspektíváira utalt. Mindez oda vezetett, hogy a nemzeti szintű forgalmat a határ menti szomszédos régiók vették át, ami az alrendszer integrációját gyorsította fel. A régiók Európája a kooperáció új formáit alakította ki. Mindez vajon a feudális partikularizmusok Európáját vetíti elénk, vagy ez a feudalizmus az integráció folyamatait favorizálja? A francia geopolitika szempontjából a kérdés jogos, hiszen a határokon belül és kívül az interakciók dinamikája viszonylag három veszélyt rejt magában: a nemzeti öntudat lazulását, a német aszimmetria fokozódását és a francia stratégiai ellentmondás befagyását. Ebben a hármas összefüggésben Közép-Európa szempontjából kétségtelen, a regionális alrendszerek kooperációja az európai integráció irányába mutat. Ami a német aszimmetriát illeti, ennek is megvannak már az egyensúlyteremtő pólusai. Gondolunk itt a nyugat-mediterrán, „eurolatin” régióra (Franciaország, Spanyolország, Portugália, Közép-Dél-Itália). Másfelől az Északi-tenger térségétől Észak-Itáliával együtt Közép-Nyugat-Európa régióra, amely két semleges államot is magában foglalna, Svájcot és Ausztriát. Ez a legkarakterisztikusabb geopolitikai alrendszer. A közép-kelet-európai régió magában foglalná a volt NDK déli részét, Csehországot, Magyarországot, Szlovéniát és Horvátországot.³⁴ A Michel Foucher által felvázolt, és Közép-Európa helyét is kijelölő európai régiótömbök megalapozottságáról lehetne vitázni, de annyi bizonyos, hogy ennek a képletnek ma is sok híve van. Sőt létezik egy keretmegállapodás is a határ menti régiók kooperációjáról, amelyet Madridban fogadott el (1980. május 2-án) az Európa Tanács. Itt nyilvánvalóan olyan tendenciák felerősödéséről van szó, amelyek az új Közép-Európa profilját is formálni fogják, más szóval az európai integráció előbb vagy utóbb a regionális kooperációk kikristályosodásához vezet, melynek hatósugarai a régi történelmi és kulturális regionalizmusok mentén szerveződhet, mint azt Nyugat-Európa példája is mutatja, vagy pedig újakat alakíthat ki. Michel Foucher diagnózisa és prognózisai a 1980-as évek végén fogalmazódtak meg, a berlini fal leomlása és a német egység megvalósulása előtt.

³⁴ Bernard Barbier: *L'Europe Centrale. Une définition géographique. In: L'Europe Centrale. Réalité, mythe, enjeu XVIIIe-XXe siècles.* Varsovie, 1991. p. 23

Könyve egész pontosan 1988-ban látott napvilágot. A földcsuszamlásszerű politikai változások érthető módon a földrajzok újjászervezését, a geopolitikák újragondolását vonták maguk után. Különösen a német egység megvalósulása, melynek szinte másnapján a versailles-i és a jaltai konstrukció összeomlott. A német egység korrelációi, tehát a Varsói Szerződés megszűnése, Jugoszlávia, Csehszlovákia és a Szovjetunió felbomlása, amely egyrészt a keleti térségben az 1917-es, másrészt Közép-Európában – részben – az 1939-es állapotokat restaurálta.

Az 1990-es évek kezdetétől a szaktudományos értekezésekben a Közép-Európa kérdés egyre inkább a geopolitikai és geostratégiai elemzések irányába tolódik el. Igaz, nem hiányoznak a földrajzi ábrázolások sem. Bernard Barbier az új politikai konstellációban a varsói Közép-Európa kollokviumon elhangzott előadásában (1990. szeptember) „Mitteleurópa” földrajzi individualitásának meghatározását vizsgálja fölül. A fizikai földrajzban a közép helyzet rögzítésekor mindig is a geográfusok által vallott természeti determinizmus volt a mérvadó, amit, bármilyen megközelítésben is vizsgálunk egy térséget, nem lehet elhanyagolni. Ugyanakkor a fizikai földrajz referenciaértékkel bírt a geopolitikai régió- és globális elemzésekben is. B. Barbier E. de Martonne eredményeit elismerve, a Közép pozíció definíciójában, a geofizikai adottságokat nem részletezi. Kiindulópontja: a Közép-Európa kifejezés „grosso modo” azokat az országokat öleli fel, amelyek Európa közepén helyezkednek el, azokat, amelyek nem azonosak a skandináv- finn Észak-Európával, az orosz Kelet-Európával, a Mediterrán-Európával és Nyugat-Európával (Egyesült Királyság, Franciaország, Benelux államok). Közép-Európa: Németország, Svájc, Ausztria, Magyarország, Csehország, Szlovákia, Lengyelország, kérdéses Románia helyzete.³⁵ Hozzátehetjük, hogy a közép közepe (V. Rey, 1987), az az erős mag, amely egy gyenge periferiát vonz magához, inkább geopolitikai kicsengésű, a német geográfusoktól kezdve kísért. A geofizika és a humán földrajz (például Teleki, Rónai) a centrum centralitását a Kárpát-medencébe helyezte, az organikus – természetes határok – és a possibilizmus – a harmonikus, egymást kiegészítő tájegységek – alapján. Demográfiai szempontból pedig csak a németység egy részét sorolta be a régióba, ezzel viszonylagos etno-kvantitatív egyensúlyt teremtve. Földrajz-szociológiai szempontok – az élet és a társadalom minőségének területi diverzifikáltsága stb. – a modernizációs erőterek gradualitását emeli ki. A szociális és kulturális antropológiai viszonyok is arra utalnak, hogy van egyfajta gravitálás egy központ irányába, azonban ez nem azonos az ún. geofizikai középpel.

Közép-Európa topográfiai vizsgálata sem erősíti meg ezt, en bloc az állandót a kontinens egészében képviselt közép pozíció jelenti, amely három

³⁵ I. m. p. 24-26

nagy együttest ölel magába észak-dél irányban: a német-lengyel síkságot, középen a hercnyi hegységeket és medencéket és az Alpok-Kárpátok együttesét. A fragmentált felszín – állapítja meg B. Barbier – lehetővé teszi minden irányban a szomszédos nagytájakkal a kommunikációt. Bioklimatikailag Közép-Európa kvázi-szárazföldi, átmenetet képez az óceáni, mediterrán és kontinentális (orosz-szibériai) éghajlat között. A flóra és fauna sem visel karakterisztikus közép-európai jegyeket, itt is az átmenetiség konstatálható.³⁶

Közép-Európa humán földrajza – szerinte – majdnem egészében magán viseli azokat a civilizációs hatásokat, amelyek a 9-10. századtól német közvetítéssel jutottak el a szláv és nem szláv világba. A térségben tapasztalható sorozatos államhatár-módosulások folytán olyan népelemek is megjelentek a térségben, amelyek törzse nincs a régióban, azonban szomszédosak azzal. Tény, hogy Közép-Európában a legnagyobb etnikai tömböt a germánság alkotja, amely 90 milliós és három egymással szomszédos országban oszlik meg (Németország, Ausztria és Svájc). A nem germán tömböt az 55 milliós szláv (Csehország, Szlovákia, Lengyelország) alkotja, valamint a 10 milliós magyar, amelyhez a magyar államhatárokon kívül lévő több mint 3 milliós magyar ajkút is hozzá kell számítani. Délkelet-Európa irányában a románok, bolgárok, szerbek nem tartoznak KözépEurópába. Erdély, amely hosszú századokon át a magyar állam része volt, képezi az átmenetet Mitteleuropa és Délkelet-Európa között. B. Barbier kimutatja, hogy az urbanizáció (F. Braudellre hivatkozva) a modern industrializáció eszköztárának terminus technicus, szinte egészében a német modellt, illetve hatást viseli magán. Konklúziója ugyanaz, mint E. de Martonne-é volt: „Közép-Európa nem üres szó”. A régió tranzit jellege Nyugat és az ázsiai orosz Kelet között alapvető. A német Zwischeneuropa (Köztes-Európa) a valóságban Mitteleuropa, noha ezt az elnevezést a II. és a III. Birodalom lejáratva, ezért is ajánlotta Yves Lacoste (1988) az „d'Europe médiané” elnevezést. A civilizációs hatások, a történelmi és kulturális hagyományok alapján Közép-Európa súlypontosan a Nyugat vonzáskörébe tartozik. A régió belül két alegység körvonalazódik: a germán (Németország, Svájc és Ausztria) és a nem germán (Lengyelország, Magyarország, Csehország és Szlovákiai). Ezek az államok – mint A. Glucksman megjegyezte – „kiléptek a kommunizusból, és beléptek a történelembe”.³⁷

³⁶ Uo. Idézi B. Barbier.

³⁷ Michel Foucher: *L'Europe centrale, actualité d'une représentation à géométrie variable*. In: *L'Europe Centrale...* Varsovie. 1991. p. 58. (Ha Közép-Európát mint változó geometriát akarom meghatározni, azért van, hogy aláhúzzam a nézőpontok sokféleségét.)

Michel Foucher, korábban tett megállapításából kiindulva, úgy látja 1990-ben, hogy ha nem is végleges, de tudományos meghatározása Közép-Európának továbbra is „üres” és vitatott. „Si j'ai pu définir l'Europe centrale comme un ensemble á géometrie variable, c' est pour souligner la diversité des points de vue”.³⁸

Ugyanakkor a „közép” és a „kelet” alegységek újabb distinkciót jelentenek a „másik Európán” belül, felidéznek a régi társadalmi és kulturális határokat, ami szerinte nem más, mint „geopolitikai ábrázolás”. A régi limes a közép- és kelet-európai térségben – egyfelől a latin, másfelől a görög kereszténység között, s az előbbiből nem lehet kizárni a baltiakat, Nyugat-Ukrajnát és Románia északnyugati magyar szektorát – nemcsak ideológiai törésvonal, hanem a két alegység társadalmi formájának modernitását is jelöli. A közép mint földrajzi, geopolitikai, történeti és kulturális alegység nyugat felé gravitál, kelet és délkelet, korábbi tradícióihoz híven konfliktushordozó. A „nagy Európa” sorsát nem annyira a közép, mint a kelet befolyásolhatja.³⁹

Közép-Európa földrajzi identitásának elemzése a 1980-as évek végétől egyre inkább kicsúszott a geográfusok érdeklődési köréből, nem mintha mindent leírtak és lerajzoltak volna a régió tekintetében, hanem a rejtélyesnek és homályosnak vélt, elítélt geopolitika és geostratégia került előtérbe, kedvezett neki az európai és globális politikai konstelláció is. Olyannyira, hogy Mitterrand egy átfogó európai geopolitikai elmélet kidolgozásának szükségességéről beszélhetett. Ennek mintegy első konkretizálásaként fogható fel az Yves Lacoste irányításával 1993-ban megjelent monumentális *Dictionnaire de Geopolitique*,⁴⁰ amelyben az új Európa „atyjai”, a keresztény-demokrata Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi, Robert Schuman a szocialistáktól és az amerikai vezetőkől támogatva hozzák létre a Közös Piacot, a hidegháború idején, mintegy ellensúlyozva ezzel a kommunizmus térhódítását. A poszt-kommunista korszakban, amikor az egykori Szovjetunió geopolitikai és geostratégiai helyzete elemeire bomlott, amikor az integráció és dezintegráció tendenciái párhuzamosan jelentkeznek, amikor magának Franciaországnak fölül kell vizsgálnia a centralizált nemzetállam modelljéből fakadó belső geopolitikáját stb., Közép-Európa, mely az európai végeken van, ismét válaszút előtt áll fő stratégiai törekvéseinek megvalósulása esetén is. Az Európai Unióban melyik geopolitikai modellt fogja támogatni: a francia, az angol vagy a német modellt? A centralizált nemzetállam konfliktushordozó, erőgyen-

³⁸ I. m. p. 59-60.

³⁹ *Dictionnaire de geopolitique sous la direction de Yves Lacoste. Flammarion, Paris, 1993.*

⁴⁰ Michel Foucher: *Une nouvelle géopolitique européenne ou les temps heurtés de l'Europe. In: Cet étrange postcommunisme. Rupture et transitions en Europe centrale et orientale.* Sous la direction de Georges Minket – Jean-Charles Szuzek. Presses du CNRS/La Découverte. Paris, 1992. p. 353-354.

súlyra alapozó francia-angol modellt, mely ugyanakkor uniformizáló és homogenizáló, vagy pedig a föderáció, a landok pozitív tapasztalatain alapuló német modellt?⁴¹ Mennyiben áll fenn annak veszélye, hogy a kisállamiság Európa balkanizációjához vezethet? Kétségtelen, az Európai Unióhoz csatlakozó kisállamok mindegyike meg akarja őrizni identitását, sőt azt is mondhatjuk, hogy a régiók is, így a mi régióink közép-európaiságát. S ez egy decentralizált Európában lehetséges, amely meghaladja a nemzetállam kereteket, fellazítja azokat. A Vatikán a nemzetállamban és az általa felszabdalt Európában a jó szomszédság akadályát látja. Az államok feletti Európában a kulturális identitást a keresztény alapokon tartotta megvalósíthatónak. Az új „ellenreformáció” az ökumenizmus kilátástalanságából táplálkozik, az ortodox autocefalis egyházak még mindig úgy fogják fel, hogy „cuius regio, eius refugio”. (Lásd az unitusok helyzetét.) Azonban e távolról sem mellőzhető kérdés feloldása is összefüggésben van azzal a másik, mind a mai napig nyitott kérdéskompleksummal, amely az európai univerzalizmust dilemma elé állítja, ami nem új és nem kimondottan a közép-európai régió sajátja. Az identitások területén patriotizmus vagy nacionalizmus, szekularizáció vagy totalitarizmus, tolerancia vagy intolerancia. A gazdaságban autoritarizmus vagy inventív modernitásra alapozó demokrácia. Vagy pedig gazdasági protekcionizmus és helyi háborúk, melyet a kormányzók „kitalált” nacionalizmusa táplál.⁴² A partikuláris nemzeti, nemzetállami valóságmeghatározások értékhierarchiájának felerősödése relativizált plauzibilitás-struktúrákat alakíthatnak ki, amelyek tág teret nyithatnak a régiócsinálásnak, a pillanatnyi sajátos geopolitikai és geostratégiai érdekeknek megfelelően. S ezzel az univerzalizmus tagadását szerkesztik át „realitássá”, mesterségesévé téve azt. Az univerzalizmus normatív-integratív kényszere, s az abban ható erős szociális, gazdasági, kulturális motivációk az esetek többségében geopolitikai és geostratégiai képzeteknek rendelődnek alá. Az így átszerkesztett univerzalizmus felerősíti a modernitásból fakadó gradualitást, a civilizációs értékhierarchiákat megmeregíti, s az erőegyensúly régi reflexei szerint szintén a régiócsinálás(ok) eszköze lehet. Erre utalnak azok a konstrukciók, amelyek Közép-Európa helyzetében a 1990-es évek elején tapasztalt változásokat is figyelembe véve, szerkesztették át a geopolitikai tablót. Ma már azonban aligha reménykednek a geostratégák abban, hogy Nyugat és Oroszország euro-ázsiai szövetsége, mely az Atlanti-óceán két partvidéke közti konfliktust is magában rejt, valaha is létrejön. Az nyitott kérdés, hogy Oroszország a jövőben milyen mértékben lesz képes ellensúlyozni Észak-Amerikát. S az új Európa, benne Közép-Európával, valóban az irányba halad-e, hogy a „világ Svájca” legyen (erre utalna az Európai Biztonsági és Együttműködési Rendszer ténykedése)?⁴²

⁴¹ Nicolas Bárdos-Féltornyai: i. m. In: Nations et Frontières. p.121.

⁴² Nicolas Bárdos-Félioroni: *Face à l'Europe centrale, l'Allemagne entre le IV^e Reich et l'Union Européenne*. In: Objectif Europe. nr. 31/32.1994. p. 11.

ÖSSZEGRZÉS

Közép-Európa földrajzi identitásának vázlatos áttekintése ellentmond a „l'introuvable Europe du Centre” – „megtalálhatatlan Közép-Európa” kifakadásnak. Kétségtelen, ez a negatív állítás (M. Foucherl, akárcsak E. de Martonne „Közép-Európa nem üres szó” pozitív megállapítása, a geográfiában nem annyira a terminológiai és fogalmi ellentmondásokra utal, ami A. Himley és J. Partsch óta többé-kevésbé tisztázott, hanem inkább a régió állandóan változó geopolitikai habitusára. A földrajz szűkebb vagy tágabb értelemben, az éppen aktuális nemzetállami vagy nagyhatalmi törekvések szempontjai szerint is alapos munkát végzett Közép-Európa partikuláris geográfiájának feltérképezésében. A földrajzi állandók, a geofizikai, geomorfológiai, klimatikai, biogeográfiai tények rögzítése a humán földrajz, a gazdaság és a politikai földrajz változóiba ütközött, ami az európai politikai konjunktúra dinamikájából adódóan a régióleírások és kartográfiák állandó újrafogalmazását vonta maga után. A napóleoni korszak fedezi fel Közép-Európát, ekkortól válik a régió a kontinentális szupremáciáért folytatott harc terepévé.

Közép-Európa területén két geostratégiai tengely húzódik. Az első, a legfontosabb, amely kapcsolatot teremt Nyugat- és Kelet-Európa között, a párizsi medencéből indul ki, áthalad a német és lengyel síkságon, szinte akadálytalanul folytatódik az Uralig. Ennek a tengelynek központi részén Lengyelország helyezkedik el, így kulcsszerepe van a jelenlegi geopolitikai konstellációban is, a Nyugat és Kelet közötti kommunikációban. Ugyanakkor ez a tengely a napóleoni háborúk óta, és amióta Németország és Oroszország nagyhatalom, a kontinentális elsőbbségért folytatott konfrontáció fő területe. A második geostratégiai tengely, amely ugyanakkor szekunder jelentőségű, az európai kontinens déli részén húzódik, a Duna-medencén és a Balkánon át a tengerszorosok révén teremt kapcsolatot a Közel-Kelettel. A tengely központi területe a Kárpát-medence. A két geostratégiai tengely közötti különbséget a földrajzi adottságok nyújtják. A Kárpátok hegyláncai és a Szudéták választják el az északi nagytájat a dél-európai, geomorfológiailag bonyolult nagytájtól. Nem véletlen, hogy a klasszikus földrajz Közép-Európa definíciójában az átmeneti, az ütköző terület, földrengés-zóna, geopolitika névadója (Kjellén) egyenesen kritikus zónát mond, fogalmakat használják. E fogalmaknak természetesen politikai jelentéstartalmuk is van. A felszíni fragmentációból fakadó kontrasztosság a földrajzi determinizmus számára mintegy igazolta a humán földrajz által konstatált etnikai sokszínűséget. A kettő szerves konnotációjában pedig, a diverzifikáció mint az ellentétek, a konfrontáció állandója exponálódott. A francia földrajzi iskolát mind a mai napig, a szociáldarwinista ihletésű diagnosztika kísérti, Közép-Európa a germán és a szláv faj küzdőtere. Közép-Európa etnikai alapon való kisajátítása e konfrontá-

ció függvénye, ezt a partikularitást hangsúlyozó sztereotípiát a német egység (1990) megvalósulása újból előtérbe tolta. Természetesen ennek szomorú tradíciói vannak, amit ha tompítottak is európai módon, mégis aktualizálnak. A közép-európai identitásnak, a közép-európaiságnak ez a negatív sztereotípiája a régió európaiságának megkérdőjelezése. Ezt erősíti a modernitás valóban létező graduális különbözőségeinek túlhangsúlyozása, valamint a régióhoz olyan politikai földrajzi elemek csatolása, melyek annak sem fizikai, sem humán földrajzilag nem komponensei. Gondolunk itt a balti államokra: Ukrajnára, Balkánra, Romániára, Nagy-Szerbiára stb. A német és a francia földrajzi iskola Közép-Európa definíciójába a nagyhatalmi befolyásos övezet stratégiájának elvei és gyakorlata tükröződik vissza. A francia iskola, az 1990-es években, főleg geopolitikai vonalon, némileg meghaladta a korábbi sztereotípiákat és egyneműsítéseket. A német most van újjászületőben, azonban a 1970-es években kibontakozó Ostpolitik sokkal árnyaltabb. Ettől függetlenül a német vagy szláv partikularizmusnak megvannak az univerzalista hagyományai. Igaz, bennük megvan az a tendencia, hogy a saját individualitásuknak összeurópai normatív-integratív funkciót tulajdonítsanak. Az a fajta univerzalizmus, amely a nemzetállami és regionális partikularizmust az összeurópai egységnek rendeli alá, vagy csak azon belül képzelel el (Teleki Pál), és ennek az egységnek a szolgáltatába állítja a földrajzot, ritka eset az európai geográfiai irodalomban. Mondhatni, ez a pozitív közép-európaiság, szemben a fentebb említett negatív közép-európaisággal, napjaink „kényszere”. Melyben ma már nem annyira a földrajzosok érvei, mint az új geopolitikai helyzetből fakadó felismerések realizálhatóságának távlatai ösztönzőek. Azonban a régi reflexek kísértének, nem véletlen, hogy az új Közép-Európában, a modernizáció különböző szintjei, realitásainak tényei mellett az univerzalizmus is minduntalan geopolitikai, földrajzi érvek küszöbeibe ütközik. S ezek nyomós érvek? Az Európai Unió stratégiájában az új Közép-Európa előreláthatólag Kossuth és Jászi Duna-medencéjét részesíti előnyben, a némettség nélkül, mintegy igazolva az immár köznyelvbe is annyira beleivódott Kelet-Közép-Európa terminust? A graduális univerzalizmus szabályai szerint ismét két Közép-Európa lenne születőben?

KÖZÉP-EURÓPA: A JELENTÉS DIMENZIÓI

*„Valaminek történnie kellett,
mert a régi császári himnuszdalolók kórusa
nem Kakánia kiszolgált agg túlélőiből áll.”
(Erchard Busek*)*

Az új évezred küszöbén nem kell különösebb éles látás ahhoz, hogy tapasztaljunk néhány olyan párhuzamosságot s aszimmetriát, amely a poszt-modern szlogent, a nem egyidejűségek egyidejűségét juttatja eszünkbe. Egyfelől birtokunkban van a 21. századot idéző technológia, amelyhez kapcsolódik a 19. századra emlékeztető szabad kereskedelem, s mindkettővel jól megfér a középkorra jellemző kistérségi, regionális területi, többnyire kulturális-történelmi-nemzetiségi dimenziók mentén tagolódó fragmentáció. Európában mindez annyiban új jelenség, hogy a vesztfáliai békétől napjainkig tartó integráció és dezintegráció ciklusai a középkori szerves regionális szerveződések szöveteit szétroncsolták, amit ma újra kell szőni, hozzá kell igazítani a globalitás kikényszerítette szerepváltozásokhoz. A mindenkori szerepváltások illetve az új szerepek, amelyeket az érintettek kénytelen-kelletlen felvállaltak ezekben a helyzetekben, világrendszer és geopolitikai erőterek által is determinált. Így a modernizáció s annak közép-európai változata: a nemzetgazdaság s nemzetállam alkotása s ennek identitáskonstrukciója, valamint ezt a folyamatot kiváltó és lezáró háború s a béke ideológiái és gyakorlatai, olyan utópiákat is szültek, amelyek a nemzeti integráció illetve birodalmi dezintegráció ciklusait valamiféle új módon szándékoztak meghaladni. Az ilyen irányú kezdeményezések nem véletlenül többnyire az ún. Közép-Európából indultak ki, s mindig az európai kontinenst átfogó konfliktusok lezárásakor aktualizálódtak (napóleoni háborúk, '48-as forradalmak, az első és második világháború). Az „új integrált világok” létrehozásának eszméje és eszménye, amely a háborús konfliktusok s azt megelőző világoknál viszonylag jobb, harmonikusabb, s földrészünkön mindenki gyarapodását, felemelkedését szolgálja bizonyos értelemben az egységes Európa olyan sajátos, több dimenziós, regionális elméleti reprezentációját alkotta meg, amely mind a mai napig a nyitottság és elhatárolódás kontrasztjain túl mégiscsak referenciaértékkel bír. Ez olyan hagyományréteg, amelyet hasznosítani lehet, akkor, amikor napjainkban a térség nemzetek feletti, illetve alatti, szubnacionális szintű kulturális-történelmi-gazdasági struktúráinak szabályozá-

* Busek, Erchard: *Az elképzelt Közép-Európa*. In: *Európai Utas-Századvég*. Budapest. 1992. p. 9.

sát tűzik ki célul. Az „ún.” Közép-Európa tematizálás és reprezentáció ugyanakkor szemantikailag kapcsolódik ahhoz az elbeszéléshez, amely az Európa-építés aktuális szervezeti és szerkezeti dilemmáiról is szól. Az integráció-modernizáció átfedéseinek eszmetörténeti hagyományai térségünkben valamint a jelenlegi folyamatok, arra is felhívják a figyelmet, hogy a régi és új identitáskonstrukciók nem csupán kulturális dimenziók mentén meghatározottak, hanem helyzetfüggőek is. Ez pedig éppen régióink esetében arra utal, hogy a világrendszeri és geopolitikai erőterekről átszőtt környezetben az identitásokkal való azonosulás „szükségyszerűségének” is megvan a maga története.

A KÖZÉP-EURÓPA GONDOLAT SZEMANTIKAI VONATKOZÁSAI

Az európai regionális térségi integráció, amelynek speciális eszmetörténeti eseteit (mivel valóságos története nincs) az alábbiakban kollázsszerűen mutatom be, mivel szemantikailag többé-kevésbé egymást átfedő modernizáció-integráció, illetve helyzetfüggő identitáskonstrukciókban és reprezentációkban jelentkezett.

1. Az ún. „északi kereskedelem” (*des nordischen Handels*) övezet, vagyis a kontinentális államok vámuniója, amely az „ázsiai-európai világkereskedelem” új alapokra helyezését tűzte ki célul, az első olyan közép-európai integrációs tervet, amely a létező világrendszer és geopolitikai erőterek revíziójának szándékával született. (Berzeviczy Gergely, 1814) Az északi kereskedelem övezetébe tartozó államok, a régi Ausztria-Magyarország, Németország, Lengyelország, vagyis túlnyomórészt a kontinens szárazföldi államai egy olyan területet alkotnának, amely lényegében a napóleoni kontinentális zárlat által létrejött viszonylagos gazdasági növekedést próbálja meg konzerválni, igaz, most már Franciaország nélkül. Ugyanakkor valamilyen képpén gátat akar szabni az angol világkereskedelmi zsarnokságnak is.¹ Az északi kereskedelmi övezet és/vagy tér láthatóan olyan konkurens világ-

¹ A kontinentális zárlat arra kényszerítette az államokat, hogy a belföldi ipart támogassák, saját nyersanyagforrások után kutassanak, új technikai eljárásokkal próbálkozzanak, a belső folyami hajózás fejlesztésével igyekezzenek pótolni azt, amit a tengeri kereskedelem kiesése okozott. Berzeviczy Gergely erről magyar vonatkozásban így ír: „E korban a francia háborúk sokat használtak Magyarországnak. Ennek oka, hogy a háború távol folyt tőlünk és termékeink haszonnal járó eladását tette lehetővé.” Az északi kereskedelem gondolata 1796–1799 között érlelődött meg benne, azt követően, hogy hosszabb utazást tett Észak-Európában. Tervzetét a következő munkákban dolgozta ki: Berzeviczy Gergely: *De commercio et industria Hungariae. Löcse. 1797.* Asicht des asiatisch-auropaischen Welthandels. Pest. 1810., *Die Erweiterung des nordischen Handels.* Wien. 1814. Ez utóbbit terjesztette a bécsi kongresszus elé 1815-ben.

kereskedelmi rendszert jelent, amely a létező (angol) rendszer mellett illetve ellenében akar érvényesülni. Ebben az értelemben a régió (protekcionalista) vámuniós területté válna, mint ilyen tehát, elsődlegesen (világ)gazdasági kategória, amely implicit módon feltételezi a benne foglalt államok nemzetgazdaságának kölcsönös kompenzálását, ami egyúttal modernizációs stratégia is, mert a cél az együttes erővel a formálódó nemzetgazdaságok felzárkóztatása. Vagyis a világkereskedelmet kisajátító tengerei hatalmaktól független belső kontinentális piac megteremtésével párhuzamosan újraélesztene a középkori keleti, levantei transzkontinentális kereskedelmi kapcsolatokat, amelyeknek kommunikációs infrastruktúráját a Balti-, az Adriai-, a Fekete-, s a Földközi-tengert összekötő belső folyók: az Elba, az Odera, a Visztula, a Duna, valamint az ezek között majdan kialakított csatornahálózat alkotnák. Ezzel ha fokozatosan is, de lehetővé válna az ázsiai-európai világkereskedelem visszatérítése a kerülőútról (Atlanti-óceán), amelyet Franciaország, különösen Anglia monopolizált, organikus (középkori) medrébe, ugyanakkor lehetővé tenné a tényleges kereskedelmi szabadság elismertetését. A kétpólusú gazdasági világrendszer kialakításával a konkrét cél a szárazföldi nemzetek modernizációs stratégiájához szükséges külső és belső feltételrendszer megteremtésének szándéka állt: Magyarország esetében Berzeviczy szerint azért van szükség egy ilyen kontinentális vámuniós rendszerre, mert különben nem lehetséges agrárnemzetből iparos és vagyonos nemezetté válnia. Mivel az európai észak-dél tengelyen köztes helyet geográfiailag is a Habsburg Birodalom foglalja el, így érthető, hogy a tervezet az összefogó, integráló (geo)politikai szerepet neki szánja. A vámuniós elképzelés, láthatóan, kettős funkciót hivatott betölteni, kifele Franciaországgal és Angliával szemben az egységes vámterület a szárazföldi államok nemzetgazdaságának protekcionalizmusát szolgálta, befele, egymás között pedig az áruk szabad forgalmát. A regionális gazdasági integrációt megcélzó tervezetben a magállamok (Ausztria, Magyarország, Poroszország, Lengyelország) közvetítő kereskedelmi perifériája, amely őket Ázsiával (India) és Afrikával (Egyiptom) összeköti, az Orosz Birodalom és egy megreformált Török Birodalom. A vázolt tervezetnek kétségtelen nem voltak meg az előfeltételei, de kítűzésének igen: mivel a bécsi kongresszusra is bebocsátást nyert és mivel Lipcsében német nyelven megjelent (1814), láthatóan inspirálta a kor német közgazdászait.

A napóleoni kontinentális zárlat fenntartása Oroszország nélkül, s Lengyelország Közép-Európából való kiszakításával most már a szűkebb értelemben vett német Mitteleuropára korlátozódik. Fridrich List az ember és környezet kapcsolatát elemezve, a terület és határ kérdését (geopolitika) elsődlegesnek tartja, és arra a konklúzióra jut, hogy Európa politikai felosztása még mindig nem egyezik a dolgok természetével. Megtartja ő is a napóleoni kontinentális modellt, de a belső vámok eltörlésével, vagyis a Deutscher Bund összes államainak valamint a Habsburg Monar-

chia Ausztrián kívüli területeinek vámuniójára tesz javaslatot.² A cél itt is a francia és angol konkurencia kiküszöbölése. Más szóval Angliával szemben valamennyi kontinentális állam gazdasági érdeke azonos: Anglia manufaktúra-iparával szemben egységes kontinentális gazdasági rendszert kell alkotni. Akárcsak Berzeviczy tervezete, a List-féle mozgalom is átmenetinek fogta fel a prohibíciót gyakorló francia állam és a világkereskedelem monopóliumát kisajátító Anglia elleni elzárkózást, s a velük szemben alkalmazott megtorló vámokat az ármeneti protekcionizmus a kereskedelem szabadságának elismertetésétől tette függővé. Ennek a Mitteleuropa modellnek a propagandája a nagynémet egység (politikai identitás) megteremtésének eszményeivel volt szoros kapcsolatban, amely első lépésként a szövetségi alkotmányban rögzíteni kívánta a német Bund kereskedelem politikai egyesítését. Mindkét Közép-Európa-tervezet, melyeknek alap gondolata a napóleoni háborúk korába gyökerezik, a Zollverein (1841) és az osztrák prohibíciós rendszer kiépülésével (1835–38) aktualitását veszti. Mindkettő közös vonása, hogy a gazdaság- és a nemzetépítést (identitást) regionális integrációs keretekben gondolta el, magán viselve a kor azon merkantilista gazdaságtani axiómáját, hogy az ipar és a kereskedelem szerepe a modernizációban elsődleges a mezőgazdasággal szemben. Kétségtelen, ez a két integrációs tervezet képezi a modern történelemben a közép-európai gondolat első fejezetét, amely szemantikailag a nemzetépítést (gazdaság-állam, regionális geopolitika) a pillanatnyi geopolitikai erőter ellenében fogalmazta meg, hogy egy másik integrált világ-gazdasági rendszert alakítson ki.

2. A népek tavasza (az 1848–49-es forradalmak) s annak bukása az, amely ismét napirendre tűzi a közép-európai térség integrációját. Ezúttal az elgondolt integráció hangsúlyosan nemzet-politikai (identitás) jellegű, a tervezetek lekapcsolódnak a nagynémet törekvésekről. A nemzetek függetlenségéért folyik a harc, s minthogy ezt saját erőből egyik sem volt képes megvalósítani (lásd a magyar forradalom leverését), így különböző tervezetek születnek a régió nem német népeinek összefogásáról. Azt mondhatni, Közép-Európa mostantól megoszlik: van egy német Mitteleuropa, és van az attól keletre eső népek Közép-Európája. Ez utóbbiak pozicionálisan köztes érzéseit-élményeit a Habsburg és az Orosz

² Fr. List szerint a napóleoni szárazföldi rendszernek három hibája volt:

a.) az angol tengeri fölény helyébe a francia szárazföldi hegemóniát akarta állítani, b.) Franciaország ugyanakkor elzárta magát a többi kontinentális országtól is, c.) s ezzel felszámolta a szárazföldi országok kapcsolatát a meleg égövi országokkal. (Lásd: Dr. List Fridrich: *A politikai gazdálkodás nemzeti rendszere*. Kőszeg. 1843. p. 123-125. Ford. Sárváry Antal)

Birodalmakkal való szembenállás illetve a pángermán és az orosz pán-szláv törekvések teszik hangsúlyossá. A különböző integrációs-identitás tervezetek, a lengyel nemesi emigráció³ (Czartoryski csoport párizsi hotel Lemberget a főhadiszállás), a csehek (Palacky), olaszok (Mazzini) stb. törekvései végül is nem alkotnak olyan koherens elképzelést a jövőt illetően, mint Kossuth tervezete. Mindegyikük regionális tervezete saját létrehozandó nemzetállamának (identitásának) hegemoniája biztosítására törekedett, ugyanis abból a középkori szemantikai reprezentációból indultak ki, hogy a térségben történelmileg és kulturálisan három domináns nép volt, a magyar, a cseh, s a lengyel, amelyek a katonai, a gazdasági, a dinasztikus kapcsolatok, perszónaluniók révén összefogták, integrálták a térség népeit. Kossuth elgondolása nem jelentett orientációváltást, hiszen a svájci kantonmodell mintájára megalkotott a Duna, a Fekete- és az Adriai-tenger között fekvő térség – Magyarország, Horvátország, Ó-Románia (Havasalföld, Moldva), Szerbia – konföderációs tervezete, lényegében a középkori magyar korona országait illetve befolyási övezetét (geopolitikai erőterét) aktualizálta és igazította hozzá a kor etnika-nemzeti (identitás) követelményeihez. A létrehozandó Dunai Szövetség, strukturálisan (kultúra-társadalom-gazdaság) rendkívül heterogén volt, a fejlettebb nyugatias (magyar korona részei: Horvátország, Szlovénia, Erdély, Felvidék – a mai Szlovákia, Bánság, Szerémség, Bácska stb.) formák mellett ázsiai (román) és törzsi (szerb) formák voltak jelen benne. A cél azonban az integrálni kívánt részekben is a teljes szuverenitás, a független nemzetállam létrehozása volt. A magyar szabadságharc tapasztalata azt mutatta, hogy a térség népei önerőből képtelenek nemzetállamot alkotni, így Kossuth a kor követelményének úgy akart elébe menni, hogy az összefogást hirdetett a cél megvalósításának érdekében. Tervezetéből, láthatóan, kimaradtak a csehek és a lengyelek, ez Oroszország érzékenységre való tekintettel történt így. Kossuth tervezetét a történeti és az etnikai elv figyelembevételével demokratikus liberális politikai struktúra kialakításának szellemisége vezette, amelyben a szövetségi közös ügyek mellett széles körű decentralizációra nyílt volna lehetőség. A tizenegy pontban fog-

³ A magyar forradalom bukása után a lengyel és magyar emigráció közös konföderációs terveket sző a jövőt illetően. Meg voltak győződve, hogy Oroszország és Törökország között a háború elkerülhetetlen, amiből Ausztria sem maradhat ki, ez pedig olyan helyzetet teremt, amely lehetővé teszi mindkét ország függetlenségének kivívását. A tárgyalások megszakadtak, mivel Czartorysky 1850 januárjában elutasítja Kossuth elképzelését, ugyanis Kossuth a magyarországi szlávoknak és románoknak nem volt hajlandó területi engedményeket adni. Ugyanakkor Czartorysky Kossuthot Mazzinival való kapcsolata miatt is túl radikálisnak tartotta. (Lásd: Kovács Endre: *Kossuth-emigráció és az európai szabadságmozgalmak*. Budapest. Akadémiai Kiadó. 1967. p. 502.)

lalt Dunai Szövetség tervezete közös ügyek csomagjába tette a külügy, a kereskedelem, törvényhozás, vám, közlekedés, pénz, súly és mérték-rendszert, a tengeri és szárazföldi haderőt, a külképviselet, közös állami szimbólumok. A törvényhozásban kétkamarás illetve egykamarás parlamentet javasolt, a kétkamarás rendszerben a nagy és kis államok azonos számú képviselőt delegálnának, egykamarás rendszer esetén pedig a népességi arányok a döntőek. A végrehajtó hatalmat a szövetségi tanács gyakorolná, a szövetség hivatalos nyelvéről a szövetségi parlament döntene (a francia nyelvet javasolja), a szövetségi hatóság székhelye és ideiglenes elnöke rotációs alapon változna (Budapest, Bukarest, Belgrád, Zágráb között). A szövetségben részt vevő államok saját területükön alkotmányuk szerint kormányoznak, azonban az nem kereszttezheti a szövetségi alkotmány elveit. A nemzetiségi és vallási viszonyokban a községek, megyék és az illető ország parlamentje döntene és biztosítaná a gyülekezés szabadságát. Kossuth jelszava tehát az egység, egyetértés, testvériség. A Dunai Szövetség tervezete államforma tekintetében konföderáció, amelyből ki lehet lépni, tehát nem unio mint pl. az Egyesült Államok. Ugyanakkor fontos volt a nemzetállami önállóság hangsúlyozása a tervezetben, igaz kifele nem biztosított önállóságot számukra (de különleges érdekeik képviselését nem zárja ki), sem pedig terjeszkedési lehetőséget a konföderáció határain túl.

A tervezet nemzetközi feltétele a keleti kérdésnek, a népek függetlenségének megvalósulása. Kossuth szándéka alapvetően azt volt, hogy Magyarország földrajzi (geopolitikai) elszigeteltségét, a pánszláv törekvéseket, a szláv gyűrűt feloldja illetve semlegesítse, mert ezek együttes hatása gátolta meg a 1848–49-es szabadságharc győzelmét.

3. A térségben ezt követően csak az első világháború előtt (az erdélyi román A. Popovici Gross-Östereich tervezete a Monarchia federalizálásáról, 1910) és alatt s annak lezárása okozta zűrzavarban születtek a 19. századi előzményekhez kapcsolható fontosabb regionális integrációs elképzelések. A konstelláció mondhatni némileg hasonlatos a napóleoni korszakhoz: a kontinentális (világrendszer-geopolitika) konfliktusban szemben álló tömbök, békeszerződések, területi rablások stb. Mindez rányomta bélyegét egyrészt már a háború alatt felelevenített Mitteleuropa törekvésekre, másrészt a békeszerződéseket semlegesíteni próbáló nem-német tervezetekre. Köztudottan ezek is papíron maradtak, ami azonban mégis maradt, s fontossá vált a mából visszapillantó számára, az a páneurópai mozgalom. Noha ennek bemutatására itt nem vállalkozunk, annyit megállapíthatunk, hogy ennek van egy olyan magyar képviselője a két háború között, amely már akkor túlhaladta a regionális tervezeteket gyártó utópiákat. Ez a tudós-politikus Teleki Pál, akinek az elgondolásairól alább lesz szó.

A sorrendet betartva nézzük Fridrich Naumann, Mitteleuropa (1915) tervezetét⁴, amely a Huszadik Század című folyóirat köré csoportosuló fiatal radikális magyar szociológusait egy éven át tartotta lázban, s az azokra az évekre jellemző ideológiai militantizmussal mindenki elbeszélhette a Mitteleuropa tervezettel kapcsolatos pro és contra véleményét. Fr. Naumann tervezetét nem annyira a béke ideológiája motiválta, mint annak idején Abbé De Saint-Pierret az utrechti béke apropóján, vagy kétszáz évvel később Coudenhove-Kalergi gróf bécsi páneurópai mozgalmanak kibontakozását. Egyezést mutat szemantikailag Berzeviczy Gergely északi kereskedelem övezetével, ha a megcélzott területi egység gazdasági integrációját tartjuk szem előtt. Fr. Naumann közép-európai integráció gondolatait motiváló kontextus egyértelműen világrendszer és geopolitika függvénye. Az első világháború, amelyben az ún. lövészárkok honvédelmi politika érvényesült, felvetette annak lehetőségét, hogy az Északi- és Keleti-tengerektől az Alpokig, valamint az Adriai-tengerig és a Duna-medence déli részéig terjedő területek védelmi szövetséggé, egységes gazdasági területté alakuljanak át. A tervezet hosszú távon az Európai Egyesült Államok létrehozását célozza meg, amelynek magját a Német Birodalom és az Osztrák–Magyar Monarchia, mint a tulajdonképpeni Közép-Európa képezné. Ez a német dominanciájú Közép-Európa (integraló identitás), a fokozatosság elve alapján a későbbiekben nyitottá válna Európa minden országa irányába, kivéve Angliát és Oroszországot. Vagyis a Kis-Európát vette célba. S ennek eredményeképpen a kezdeti háborús stratégia kényszerű helyét átvénné a gazdasági, kulturális, politikai integráció. Neumann a jövőbeni Európai Egyesült Államok (világrendszer) magját képező közép-európai (német–osztrák–magyar határ-területek) integráció feltételrendszerének tekintetében van néhány aktualitással bíró szempontja, amelyeket a következőképpen szintetizálhatunk: lehetséges-e a különböző modernizációs (fejlettségi) szinten lévő társadalom-gazdaság struktúrák integrációja, hogyan viszonyul egymáshoz a centralizáció decentralizáció, egy integrált struktúra előfeltétele-e a közös identitás, ha igen, akkor ez miből építhető fel, kompatibilis-e a hagyományos állam (a Birodalom) és a modern (nemzet-) állam eszme, a hagyományos államban a domináns

⁴ Fr. Naumann. *Mitteleuropa*. Georg Reimer. Berlin. 1915. című tervezete mellett külön figyelmet szentel Magyarországnak és Lengyelországnak, ezt két tanulmánya is tanúsítja. *Az Oesterreich-Ungarn, der Waffengefahrte Deutschland*. Berlin. 1917. című munkában a dualizmus életképességét taglalja és felhívja a figyelmet, hogy a dualizmuson belül nemzetállami jellemzőkkel csak a magyarok rendelkeznek (i.m. pp.18-19.) *Was wird aus Polen?* Berlin. 1917. című munkában arról akarja meggyőzni a lengyeleket, hogy helyük Közép-Európában van, s fejlődésüket a németység fejlődéséhez kell igazítaniuk (i.m. p.16.).

nemzet funkcióját betöltő bürokrácia képes-e megoldani a nemzetiségi decentralizáció kérdését, milyen lehetséges következményekkel járnak a különböző kulturális (technikai és esztétikai) beállítódások, a vallási felekezeti megosztottság mennyiben sorvasztja az integrációt, az urbanizált ipari tér és a vidéki hagyományos tér, vagyis az ipari hatalom és az agrárország viszonya hogyan kompenzálja egymást, s az ebből adódó életritmus és temperamentum pszichológiai összefüggései hogyan igazíthatók a modern munkaritmus követelményeihez, a kapitalista gazdasági bázisú liberális demokrácia és az agrár bázisú (anti-)demokratikus politikai struktúra kölcsönhatásából adódó torzítások semlegesíthetők-e. Végül annak felismerése, hogy Európa integrációja egyrészt nem lehet kisállami vállalkozás, tehát kell egy nagyobb integrátor állam, másrészt csak egy sokoldalúan integrált Európa képes helytállni a globális versenyben. Naumann a heterogén struktúrák integrációjának lehetséges modelljét, konzervatív liberális alapállásból, a Német Birodalom reálfolyamataival illusztrálja, ahol a különböző fejlettségű területek egymást kiegészítették és kompenzálták, vagyis funkcionalizálni lehetett őket az új kihívásokhoz (pl. az északnémet fejlettebb gazdaság jól kiegészítette a délnémet fejletlenebb gazdaságot). Mindez tehát referenciaértékkel bír a leendő közép-európai integráció számára is, ahol a német és az osztrák-magyar gazdaság fejlettségi szintjeinek kezdeti egyenlőtlenségei hasonló módon fogják kiegészíteni egymást, ugyanakkor szerinte a különbségekből előnyök is származhatnak. Ennek ellenére Naumann fontosnak tartja a kapitalizmus kultúrájának (német minőség, takarékoság, a munka üteme és módszere) elsajátítását, amit ötvözni lehet (az osztrák-magyar) esztétikai igényű formatervezéssel. Ennek s a további közeledésnek/integrációnak előfeltétele a vámunió mellett a porosz típusú iskola bevezetése (identitáspedagógia), vallási és nemzetiségi viszonyok tekintetében a tolerancia elvének következetes alkalmazása. Az integrált közép-európai államszervezet típusát illetően a centralizáció elvét egyensúlyba kell hozni a liberális egyéni szabadságjogok gyakorlatával, el kell fogadni és alkalmazni kell főleg a Monarchiában a szociáldemokrata programot, az egyenlő és közvetlen választójogot, az autóm közigazgatást s a kisebbségvédelmi törvényt. Mindez valamint a háború közös erőfeszítései (függetlenül attól, hogy győztesen kerülnek ki vagy sem) élménye (helyzetfüggés) megalapozhatják a közép-európai identitástudatot, az összetartozás érzését. Ahhoz, hogy Mitteleuropa valamint a leendő Európai Egyesült Államok életképes legyen és meghaladja a kezdeti, háború kikényszerítette katonai állam modelljét, a gazdaság egységesítése, vagyis a vámunió kialakításán túl, vagyis a közös ügyek mellett szerződésekkkel kell garantálni a csatlakozó államok függetlenségét. Naumann esetében is akárcsak a fentebbi tervezeteknél a közös ügyek köre a gazdaságirányítást, a vámokat, szabadalmi jogokat, külkereskedelmet, a védjegyvet, külpolitikát, hadsereget közvetlenül érin-

ti, míg közvetetten a kereskedelempolitika, közlekedés és a szociálpolitika van megjelölve. A kortárs nagytér (határ) elméletek szószólóival egyetemben Naumann is meg van győződve, hogy az így kialakított (világrendszergeopolitika) struktúra eliminálja a háború lehetőségét, legalábbis belső állami, nemzeti komponenseiben a béke garanciája, gazdasági téren pedig versenyképes a globális piacokon.

A naumanni tervezetet, mint fentebb már szót ejtettünk róla, a fiatal magyar társadalomtudósok alapos vita tárgyává tették (1916). Esetükben a közép-európai integráció problémája, függetlenül attól, hogy mellette érveltek vagy ellene, a magyar modernizáció alternatív lehetőségeként fogalmazódott meg. Vagyis mint Berzeviczynél láthattuk, itt is integráció-modernizáció szemantikai sémában ragadhatjuk meg a vita lényegét, aminek ma is aktualitása van. A kérdés számukra úgy tevődött fel, hogy felgyorsítható-e az Magyarország modernizációja (a társadalom, a gazdaság, a kultúra, s az intézmények felzárkóztatása) ha egy fejlettebb és nagyobb térstruktúrába integrálódik, vagy pedig a viszonylagos elmaradottságánál, agrár jellegénél, tőkeszegénységénél fogva kiszolgáltatott lesz most már nem az osztrák, hanem annál is fejlettebb német tőkének. A vitában részt vevők számára nem volt rejtély, hogy az egész Mitteleuropa tervet a háborús események születték, s hogy abban Naumann szándéka ellenére éppen a kontextus miatt is, a gazdaság (vámunió, szabad kereskedelem) egységesítése kérdéseinek katonapolitikai konotációja volt. A vitában a közép-európai integráció legnagyobb híve Jászi Oszkár volt, a Huszadik Század című folyóirat főszerkesztője, aki még akkor nem láthatta előre a háború kimenetelét, azonban a háború végén (1918), mint a nemzetiségi kérdés egyik legjobb szakértője, a Monarchiát megmentő politikai integráció tervezetét dolgozta ki, amely lényegében a kossuthi tervezet továbbgondolása volt, illetve adaptálása az új helyzethez.

4. Jászi Oszkár-Monarchia jövője. *A dualizmus bukása és a Dunai Egyesült Államok* című munkája szemantikailag nemzetállami (identitás) reprezentáció: Magyarország területi integritásának megőrzése, a Monarchia alapjain létrehozandó Duna-menti nemzetállamok konföderációjának létrehozása motiválta.⁵ Jászi a Monarchiát pentarchia, vagyis öt állam – Magyarország, Ausztria, Csehország, Lengyelország, Illyria – szövetsége-

⁵ Jászi Oszkár a monarchia és azon belül a magyarországi nemzetiségi viszonyok terén is értékes tudományos munkásságot fejtett ki (Lásd: *A nemzeti államok kialakulása és a nemzetiségi kérdés*. Budapest. 1912.) Ugyanakkor 1919 után amerikai emigrációban a chicagói egyetem felkérésére megírja a Habsburg monarchia felbomlása című mindmáig alapvető művet (Lásd: Oszkár Jászi: *The Dissolution of the Habsburg Monarchy*. University of Chicago. 1929.)

ként képzelte el, amely a germán térségbe is beékelődne Ausztria révén, ugyanakkor a Balkánon (civilizációs) határt vonna a keresztény és a mohamedán világ között. Ez a konföderáció hosszú távon, szerinte, kiinduló pontja lehetne, illetve laboratóriuma lehetne az Európai Egyesült Államok (világrendszer) létrehozásának. Többekkel együtt Jászi is meg volt győződve, hogy a meglévő történelmi-kulturális keretek között, azok konzerválásával, vagyis az államiság régi hagyományaival rendelkező országoknak kell integrálódniuk és azokba kell új demokratikus liberális struktúrákat kialakítani. A konföderáció tervezete szerint biztosítani kell az életképes nemzetállamok (identitás) létrejöttét, a nemzetiségi kisebbségek hatékony védelmét, valamint a tagállamok organikus kooperációját, amely lehetetlenné teszi egymás közötti és nemzetiségek közötti konfliktusokat. Jászi elképzelésében a szövetségen belül Ausztriát illetné meg vezető szerep, ugyanakkor a közös ügyekbe olyan ügyeket sorol, melyek nem korlátozzák az egyes tagállamok függetlenségét. A konföderáció legfőbb szerve a Szövetségi Birodalmi Gyűlés, amely évenként más-más tagállam fővárosában ülésezne, s amelynek minden közösségi szerv felelősséggel tartozna. A hadsereg esetében csak a vezérkart jelöli meg közösnek, a közös kiadásokat a tagállamok demográfiai és gazdasági potenciáljától teszi függővé, a nyelvhasználat tekintetében hosszú távon a német nyelvet jelöli meg mint hivatalos nyelvet, szorgalmazza a Szövetségi Bíróság felállítását, az általános, egyenlő és titkos választójog bevezetését. Jászi meg volt győződve és nem is alaptalanul, hogy az évszázadok alatt kialakult gazdasági és kulturális kötődések erősebbek annál, hogy a nemzetiségi kيفة gravitáljának. Magyar vonatkozásban Jászit követően a térség valamiféle szövetségi rendszerének újabb tervezeteire tett próbálkozások nagyobb lendülete közvetlenül a második világháború előtt és alatt tapasztalható.

Figyelmet érdemel a populista Szabó Dezső ez irányú vázlata (1928-1935), aki nem volt híve sem a „Közép-Európa” sem a „Duna-medence”, sem a keleti Svájc, sem a kelet-európai Egyesült Államok terminusoknak. Szabó egy olyan egységben gondolkodott, amelynek utópisztikus voltát ugyan maga is elismerte, de szemben a korábbi elgondolásokkal, erős nyomatékot nyer nála a csatlakozandó nemzetállamok identitásának megőrzése. A tervezet nem titkolt célja, hogy a német és az orosz birodalmak között elhelyezkedő kisállamok megőrizték függetlenségüket (geopolitika). Ennek érdekében a közös hadsereg helyett a közös védelmet szorgalmazza, valamint a legfelső külügyi szerv létrehozását, amelynek a független államok külügyminiszterei a tagjai. A gazdasági életben közös felsőbb irányítást tartja fontosnak, hogy ki tudják védeni a konkurenciát s biztosítsák a maguk számára a tengeri kereskedelmet. Kulturális téren az uniformizálódást elkerülendő, nemzeti individualitásuk megőrzését és kölcsönös tiszteletet tartja követendőnek. A páneurópai mozgalom mintájára Szabó is a tervezetben foglalt „Kelet-Európa” megvalósítását értelmiségi mozgalom révén látja elérhetőnek, amelynek orgá-

numa a „Kelet-Európa” című folyóirat. Szabó keleti orientációjú elgondolása-
it, a németellenesség, a magyarság sorsáért való már-már patológikus aggodás
motiválta, ezzel is magyarázható, hogy az általa felvázolt kelet-európai
integrációban nem az azonosuláson, a hasonuláson, a közös értékkapcsolódá-
sokon van a hangsúly, hanem a markáns nemzeti identitáson, mert az önma-
gát megtaláló és sorsát kézben tartó nemzet képes sajátos érdekeit képviselni
s ez által a legtöbbet használni az emberiségnek. (Szabó 1991. 166).

Ahogy fokozódik a német veszély s ennek ellenhatásaként az orosz is,
a magyar értelmiség újból aktualizálja a különböző földrajzi s geopolitikai
terminusokhoz kapcsolt integrációs elképzeléseket: Dunai-Európa, Dunau-
raum, Kelet-Közép-Európa, Kárpát-Európa, Völgy-Európa, Közép-Duna-
medence, Dunatáj, Kelet-Európa, Kelet- és Közép-Európa stb. Ugyanakkor
ezzel párhuzamosan trianoni aktust követően az utódállamokhoz csatolt ma-
gyarság tudományos és kulturális területeken a regionális helyzetükből faka-
dó (identitás) mozgalmakat és tevékenységeket bontakoztatnak ki, melynek
célja, függetlenül az ideológiai alapállástól, a térség népeinek komplex kap-
csolathálózatának tudatosítása. S ezzel párhuzamosan az új helyzet szülte ki-
sebbségi identitás megőrzése. Ezek politikai határokon átnyúló kezdeménye-
zések voltak, amelyek informális csatornákon tovább éltek a kommunista
érában is, sőt annak utolsó fázisában újabb lendületet vettek. A múlt század
'90-es éveiben a határokon átnyúló mikroregionális kapcsolatháló intézmé-
nyesülésének vagyunk tanúi. Ezeknek a kapcsolathálóknak hagyománya és
a mostani törekvések pozitív üzenete mindenképpen alapja, ösztönző szelle-
mi környezete az egyre intenzívebb eurorégiós törekvéseknek. Természe-
sen ez a kérdés a már létezőek mellett újabb kutatásokat igényelne, valamint
azok az elképzelések is, melyek a regionális integráció jegyében a második vi-
lágháború után születtek a latin-szlávok (csehek, lengyelek, horvátok, szlové-
nek), a magyarok s a délszlávok (szerbek, bolgárok) körében.

5. Az elmondottak és a továbbiak metszéspontjába behelyezem azt a sze-
mantikai reprezentációt, amely nem regionális integrációban látta a kon-
tinentens jövőjét, hanem annak egységét hangsúlyozta. S ezt a reprezentációt
multidiszciplináris érvekkel támasztotta alá. De mi ez az Európa? – kér-
dezi már-már patetikusan Teleki Pál geográfus⁶. Az általa leírt Európába

⁶ Teleki Pál, gróf, (1879-1941) erdélyi származású, egyetemi tanár, az MTA tagja,
geográfus, politikus. A földrajztudományban a humán földrajz képviselője, iskola-
alapító, legjelesebb tanítványa Rónai András, aki szintén erdélyi (Lásd: André Ron-
ai: *Bibliographie des frontières politique du Centre Est Européene*. Budapest. 1936). Mint
politikus Teleki 1920-ban külügyminiszter, 1938-ban kultuszminiszter, 1920–21 va-
lamint 1939–41: miniszterelnök. Jugoszlávia német lerohanását követően levonta sa-
ját részéről az erkölcsi konzekvenciákat, és öngyilkos lett. A dolgozatban: *Európáról
és Magyarországról*. Budapest. 1934. című előadását használtuk.

nem tartozik bele sem földrajzi, sem társadalomtörténeti, sem civilizáció típus tekintetében Oroszország és a Balkán, mert Oroszországnak már felszíni jellege is ázsiai, tagolatlan, tengertől elzárt, Ázsia felé nyitott, az ázsiai népek olvasztókohója. Hasonlóan ázsiai az orosz nép pszichológiája, társadalmának struktúrája is. A Balkán, noha Európa félszigete, azonban széteső, centripetális, s elzártkózott jellege miatt nem igazán európai, történelme pedig Elő-Ázsiához köti. Noha Európa konvencionális keleti határa az Ural és a Kaukázus, tehát két Európa van, mégis számára a tulajdonképpeni Európa a finn Karéliától a Duna torkolatáig húzódó sávtól nyugtra eső térség. Vagyis Európán csak a tagolt, atlanti, sokállamú, nagytájt érti, mely Nyugat- és Közép-Európát foglalja magába. Ennek az Európának, az „atlanti Európának”, vagyis az általa leírt Kis-Európának fő jellemvonása: változatos sokszerűség egy típusos egységben, amelyen belül éles ellentétek nincsenek. Az erős domborzati tagoltság a tenger és szárazföld határán valamint a szárazföld belsejében, a klímák sokfélesége viszonylag kis területen belül különböző nagyságú és változatos tájegységeket alkot. „És ez az atlanti Európa mégis egység”. A gazdasági, művelődési és politikai változások, amelyek e területen keletkeztek, mindenkor az egész területre, az egész Európára kihatottak. Európában nincs tájegység, amely a többi méreteiben aránytalanul túlszárnyalná s a többin uralkodna. Ellenkezőleg, a nagyobb tájegységek, mint a Brit-szigetek, a Párizsi-medence a hozzá tartozó peremtájakkal, az Ibériai- és az Itáliai-félszigetek, a Magyar-medence mindannyian 250 ezer és 500 ezer négyzetkilométer területnagyság között vannak. Az összes többi táj és a bennük lévő államok 100 ezer négyzetkilométer alatt vannak. Ez utóbbiak az ütköző és kompromisszum-államok területei, míg az előbbieket a nagyhatalmi területek (geopolitika). S ez a természetadta helyzet hozzájárult szerinte az európai egyensúly kialakulásához. Teleki világosan látja, hogy saját jelen idejének (múlt század '30-as éveinek) Európája elvesztette hegemon szerepét a világrendszerben, Európából kiindulva sajátos típusú kontinensnyi alegységek (konkurens világrendszerek) keletkeztek (USA, Oroszország, Japán), melyek kihívására csak úgy lehet választ adni, hogyha az európai egység identitása és tudata létrejön. Márpedig Európa belső politikai széttagoltsága miatt egy ilyen identitás tömegjelenséggént nem keletkezhet, viszont a kényszer, az önfenntartás ösztöne kell, hogy tudatosítsa: van egy szervesen kifejlődött európai politikai struktúra, egy európai gazdasági rendszer, egy európai szociális típus, egy európai erkölcsi felfogás, amely alól egy nemzet, egy állam, egy lakos sem vonhatja ki vagy vonhatta ki magát a történelem során (identitás). A globális kihívás kényszere alatt az európai egység csakis egyetemesen európai és csak európai, hogy kell legyen, mint a humanizmus, a reneszánsz, a feudalizmus és a kapitalizmus. Az európai egység organizációs modellje tehát éppen az európai partikularitásokból adódóan nem követheti sem az USA, sem Svájc,

sem a Népszövetség szervezési modelljét, a megoldás szerinte Európa „európaiasítása”. A kulcsfogalom Teleki Kis-Európa felfogásában az „életegység” (civilizációs identitás), amellyel a földrajzi, geofizikai változatosság ellenére hangsúlyozni tudja a nyugati keresztény (latin-germán-angolszász) térség szociokulturális modelljének homogenitását. Ez a strukturális azonosság, az életegység, az alapja a jövő európai egységének. Más szóval: azok a szellemi és materiális struktúrák, amelyekben formailag és tartalmilag is artikulálódik az európaiság, az európai identitás hagyományrétege, ezek alkotják azt a kohéziós erőteret, ami által újra lehet fogalmazni, illetve ezen a hagyományon meg lehet szerkeszteni, fel lehet építeni egy új európai egységet. Ebből az alapállásból érthető, hogy Teleki nem híve a különböző regionális integrációknak (Mitteleurópa, Kis Antant, Duna-uraum stb.), mivel azok az európai életegység ellen hatnak, a negatív értelemben vett partikularizmusukat erősítik, és újabb helyi hegemonizmusok, mikroimperializmusok kialakulását bátorítják. Az integrációt összeurópai folyamatként fogja fel, így nem véletlen, hogy Telekinél Közép-Európa nem képez sem földrajzilag, sem történelmileg, sem kulturálisan olyan strukturális másságot (identitást), mint Oroszország és a Balkán. Számára Közép-Európa – Európa: természetszerűnek tartja, hogy Európának ez a regionális partikularitása szervesen illeszkedik azokba az integratív hagyománystruktúrákba, amelyet az európaiság, összetett „életegység” szemantikai reprezentációban jelenít meg.

Az európai identitásnak vannak olyan humán földrajzi, történet-szociológiai, kultúrantropológiai állandói, amelyek átszövik a regionális partikularitásokat (a nyugati kereszténységtől a parlamentáris demokráciáig), mindez egy olyan feltételrendszerként képez, amelyen kidolgozható a jövő számára ígéretes és egységes normatív-integratív racionális stratégia. Láthatóan az európai identitás alapja az európai életegység, ennek túl hangsúlyozása, helyzetfüggő: Európa pozícióvesztése a globális versenyben. Teleki Európáért való aggodásának ez áll a háttérben. Mindenféle regionális partikularizmust egyelőre alá kell vetni az egységnek, különben az atlanti Európa (Nyugat és Közép-Európa) nem fog tudni helytállni a globális (világrendszer) kihívásokkal szemben. Ez pedig azt is jelenti, hogy a közép-európai problematika egészében nem szorul háttérbe nála, csupán arról van szó, hogy ennek megoldását nem valamiféle regionális integrációban látja, hanem megőrizve-megtartva partikuláris jegyeit, problémáit, összeurópai integrációba ágyazva látja elgondolhatónak. Ezért van az, hogy nála minden, ami az európai „életegység” tagadása kiszoríttatik Európából. Mert célja, az európai identitás tudatosítása, ebben az értelemben az európai-tudat előbbre való, magasabb rendű értéket képvisel, mint a regionális identitástudat, noha azt is meg kell őrizni, sőt ápolni kell. Közép-Európa Teleki terminusával „Közép-Dunamedence”, „Dunai Európa” kompromisszum, átmeneti régió, s benne az integratív erőt képviselő nemzetállam, amely a centralitás pozíciójában

helyezkedik el az Magyarország. Azonban az európaiság univerzalista identitás reprezentációja miatt is, a centralitás szemantikai jegyeit (kompromisszum, átmeneti régió) nem dimenzionálja túl. Hiszen ezzel nemcsak saját univerzalista szemléletét kérdőjelezné meg, hanem támogatna jelen idejének olyan reálfolyamatait is, amelyek éppen őt leginkább aggasztották (a hitleri Németország térnyerése), s ami miatt is szükségesnek látta az európai egység hangsúlyozását a különböző hazai és nemzetközi fórumokon. A fentebb vázolt német–magyar integrációs szellemi hagyományokkal szemben Teleki tehát egy koherens megalapozottságú normatív-integratív szempontokat következetesen alkalmazó univerzalista Európa-reprezentációt dolgozott ki, amelyet globális geostratégiai összefüggésbe ágyazott. Egyrészt, Európa számára nincs más alternatíva, mint táji és szociokulturális adottságaiba gyökeröző, ugyanakkor külső kényszerekből fakadó egységtudat, indentitás tudatosítása. Másrészt a nemzetállamokból kiinduló, de mégis nemzetállamok fölötti rendszer hosszú távon képes megoldani a regionális feszültségeket is. Telekivel majd tanítványával, Rónai Andrással a közép-európai reprezentációkban a geofizikai, földrajzi adottságok átszövődnek szociokulturális dimenziókkal, mintegy kiegészítik/feltételezik egymást.

6. A kérdés az, hogy az európai „géographie pure” vagy pedig a földrajz utilitarista (ideológiai és politikai motivációk) hagyományai azok, amelyek ösztönözték ezt a fajta geopolitikai technológiát.⁷ Kisebb-nagyobb eltérésekkel az európai földrajzi elbeszélések tradíciójában a közép-európai tér a Rajna és Duna-medence, az Alpok és a Balti-tenger közötti térséget foglalja magába. Úgy tűnik, hogy az utilitarista hagyomány volt az, amely mind a mai napig rányomta bélyegét a közép-európai identitáskonstrukciókra. A Közép-Európában élők és az azon kívül lévők szemantikai reprezentációja között érthetőek a különbségek, hiszen a célok s a motivációk is mások voltak. Auguste Himley, aki Sedan után a német jelenség titkát próbálta megfejteni, mind a mai napig Európa elfogadható regionális felosztását vázolta fel – Skandinávia, Mediterráneum, Kelet-Európa, Nyugat-Európa: az ezek között elterülő földrajzi-történelmi térséget nevezete Közép-Európának. A domborzati konfiguráció (tér-határ) és a szociokulturális szerkezet közötti oksági relációt feltételezve, szemantikailag nála Közép-Európa (Németország, Ausztria-Magyarország, Svájc, Belgium, Németalföld) átmeneti, határozatlan „egyeniségű” térség.

⁷ Ezzel a kérdéssel valamint az itt szóban forgó problémával kapcsolatos kutatásainkat a Leuven-i Egyetemen, Louvain la Neuv végeztem (1993–94), ennek eredménye volt: *Közép-Európa morfológiája*. In: Társadalomkutatás. Akadémia. Budapest 1-4/1995. p.149-178. című dolgozatunk. (Lásd: a jelen kötetben is).

Joseph Partsch, aki a lipcsei egyetemen Friedrich Ratzel katedráját öröklő, Belgiumtól és Hollandiától a Bulgáriáig és Montenegróig terjedő területet Mitteleurópának nevezte, amely „jól rögzíthető körvonalakkal és önálló sorssal bír”, s benne a domináns etnikumot a németiség alkotja (identitás). Rodolphe Kjellén svéd geográfus, a geopolitika terminus megalkotója, számára Közép-Európa kettős tagolódású, az egyik a tényleges Közép-Európa, amit aztán K. Kretschmer (1904) germán Közép-Európának nevez, s a másik az Osztrák-Magyar Monarchia és a tőle keletre eső területek az orosz birodalom határáig. S az egész térséget Kjellén „kritikus zónaként”, Kretschmer pedig átmeneti zónaként jellemzi, amely attól függően, hogy milyen vizsgálódási szempontot használunk, bárhova besorolható (geopolitika).

A francia geográfusiskola atyja Vidal de La Blanche szerkesztette *Géographie Universelle* negyedik kötetét *Europe Centrale* címmel Emmanuel de Martonne írta, aki szerint a kontinens többi, homogénnek mutakozó régiójával szemben Közép-Európa földrajzi, történelmi, fizikai, gazdasági, társadalmi, politikai kontrasztok megjelenítője. Tele van ellentétekkel, tulburens, törékeny a gazdaság, a nemzetállamok nem megállapodottak, mint ilyen tehát átmeneti, köztes régió: *l'Europe centrale apparait comme une région de transition, tenent le milieu entre les extrêmes*. Azonban De Martonne számára Közép-Európa nem üres szó, hanem realitás, noha határait pontosan nem lehet rögzíteni, mégis e térségbe sorolhatók szerinte Németország, Svájc, Ausztria, Magyarország, Lengyelország, Csehszlovákia, Románia. Elisée Reclus politikai egységre predestinált térséget látott Közép-Európában. Privité-Orton pedig az East Central Europe terminust használja, amivel a térség keleti orientációjára kívánt utalni. Ezzel szemben A. Penck Odesszától a Balkánig és innen a Rajnáig húzóódó terület sajátos individualitását emeli ki. G. Wirsing, 1931-ben megjelent munkájában, amelyben az agrárországok integrációja mellett érvel, *Zwischeneuropa* – Köztes Európa terminussal illeti a német Közép-Európa és az orosz Kelet-Európa közötti térséget. A múlt század '20-as éveitől a német szakirodalomban a Mitteleuropa elnevezés helyett egyre gyakrabban használják a *Südst-Europa*, a *Süd-Ost-Raum*, *Dunaauraum* terminusokat, amelyeknek konkurens szemantikai reprezentációja a francia *Europe Centrale*. Mindegyik esetben a reprezentációk mögött geopolitikai erőter-konstrukciók álltak. Ezzel magyarázható, hogy a térség identitását aszimmetrikus és bipoláris jegyekben, jellemzőkben rögzítik formailag és tartalmilag egyaránt. S a hozzá társított szemantikai elemek közül hol az egyikre, hol a másakra tevődött át a hangsúly. Ebben a kettőségben, egyrészt a régió önmeghatározása (német), másrészt a régió kívüli állók reprezentációja (a francia) jut kifejezésre. Az első a centralitás pozícióját sajátítja ki, ezt mint univerzalizmus (világrendszer) hordozót fogalmazza át, melynek térbeli dinamikája azonossá válik a nemzetállam

geostratégiai törekvéseivel, s az így rekonstruált térséget homogén civilizációs erőterként állítja szembe a többi hasonló erőterekkel. A második csupán abban különbözött az elsőtől, hogy a formálódó közép-európai identitást fel kívánta aprózni, mert a fragmentáció transzponálása a földrajzból a politikába, semlegesítheti a régiócentrum kialakítására tett erőfeszítéseket. Ez utóbbi időlegesen és részlegesen megvalósulhatott az angolszász és orosz geopolitikai olló kényszerű tágabbra nyílásával versailles-i békeszerződéseket követően, mint ahogy a hitleri terv megvalósulása is ezzel függött össze. Tény, hogy Jaltát megelőzően a régió legszorongatottabbjai – lengyelek, magyarok, s részben a csehek – körében mutatható ki intenzívebb közép-európai identitáskutatás és integrációs konstrukció, melyek alapvetően nemzetállami identitás konszolidálására töreksenek. Ezzel párhuzamosan cselekvően is életben tartják az őket összekapcsoló hagyományokat (főleg a lengyelek és a magyarok), ugyanakkor a kívülről megfogalmazott sztereotípiák ellen is fellépnek. Főleg azok ellen, melyek szerint egyrészt Közép-Európa germán tömb, másrészt hogy Közép-Európa szláv tömb (ez utóbbi főleg a francia geográfia rögeszméje).

7. A tömb-látás és a térség homogén voltának sztereotípiája tovább kísért a múlt század '50-es éveitől. A Közép-Európa terminust egyre inkább háttérbe szorítja a Kelet-Európa-terminus, mely a szovjet blokk, a nyugatitól eltérő társadalom – gazdaság – politikai-ideológiai egységességét hivatott szemantikailag is reprezentálni. Vannak ugyan kivételek, gondolunk itt főleg a francia geográfusiskolára (Pierre George, Jean Tricart, André Blanc, Henri Smotkine), akik megtartják a Centrale Europe terminust, azonban a hozzá kapcsolt szemantikai reprezentációban a régió meghatározó vonása, hogy ez a germán és szláv kultúra konfrontációjának terepe, ugyanakkor keresztút, limes kelet és nyugat között, a nemzetek és birodalmak érintkezési pontjain. Politikai-ideológiai térben pedig Nyugat-Európa és a Szovjetunió között elterülő „szocialista népköztársaságokat” sorolják Közép-Európába. A múlt század '60-as és '70-es éveiben szinte egyértelműen polgárjogot nyert a Kelet-Európa terminus, melynek szemantikai reprezentációjában meghatározó jegy, hogy ezek bürokratikus centralizált struktúrák, melyek formailag és tartalmilag is homogének, az egészet áthatja a kommunista utópia jövőképe, mint az orosz imperializmus ideológiai meghosszabbodása. A kelet-berlini, a lengyel események, magyar '56, a cseh '68 és később a lengyel Szolidaritás akciói, Willy Brandt Ostpolitikája s nem utolsósorban Milan Kundera, Konrád György, Czeszlaw Milos irodalmi munkássága, tudatosítják a nyugati közvéleményben, hogy a szovjet blokk mégsem homogén. Hogy a közép-európai-ság, amin az írók is meditáltak, lényegében az európai identitástudat kifejeződése, amely szemben áll az ázsiaisággal. Az a felismerés, hogy a szovjet blokkon belül van egy olyan országcsoport, melynek szociokulturális ha-

gyománrétegei láthatóan inkompatibilisek a kollektivisztikus, monolitikus ázsiai struktúrákkal a '80-as évek derekától, és majd a bársonyos forradalmakat követően a '90-es évek elején újból aktivizálta a közép-európai identitás problematikát. A közép-európai reprezentáció hagyományaihoz híven ismét két vélemény fogalmazódott meg, az egyik szerint volt, van és újra fel kell támasztani a régió bűvópatakszerű identitását, a másik szerint Közép-Európa utópia, egy változó mértani reprezentáció, légies, elmosódott együttes, meghatározatlan állapot, melynek kontúrjai a célok függvényében alakíthatók (M. Foucher 1988). Kétségtelen, a kérdést bonyolította a német egység megvalósulása, valamint a Varsói Szerződés megszűntével keletkezett stratégiai vákuum. A kerítésen belül lévők – csehek, lengyelek, magyarok – a sehova sem tartozás érzése nyugtalanította, a potenciális harcmező lehetséges távlatai, s a különböző scenáriók (pl. Brezinski szimultaneitás scenáriója) stb. Ezzel függ össze a Visegrádi-csoport létrehozása, amely mára új dimenziót öltött, azonban ma is céljai között szerepel a közép-európai identitástudat megszakadt szálainak újrászövése.

A '80-as évek második felében két magyar történész: Szűcs Jenő és Hanák Péter szociokulturális szerkezeti elemzésnek vetik alá Európa régióit, s ezen belül is kiemelten a magyar társadalomtörténet közép-európai illetve nyugat-európai beágyazottságát hangsúlyozzák. Elemzéseik történet-szociológiai jellegű, marxista keretben elsődlegesen a modernizáció – identitás perspektívájából tesznek megállapításokat. Szűcs szerint Magyarország strukturális (feudalizmus) sajátosságainál fogva Közép-Kelet-Európa alrégió része, amely Hanák szerint is a 16. századig az Occidens szerves része volt. A jelzett időponttól Nyugattól való elkanyarodás történt, visszaesett, alárendelődött, hogy aztán a 18. század végétől ismét egy fokozatos felzárkózásnak legyünk tanúi. Az elemzés a Monarchia bukásával megszakad, s a régió '45 utáni újabb elkanyarodását, s annak strukturális sajátosságait, érthető okokból, már nem vizsgálhatták. Az elkanyarodáselméletnek, pontosabban Szűcs Európa három régió elméletének nagy visszhangja volt. Hiszen szaktudományos elemzéssel bizonyította, hogy a szovjet tömb nem homogén, benne izomorf társadalomszerkezetek vannak, melyek egy országcsoporthoz (cseh, lengyel, magyar) esetében, súlypontosan nyugatias mintázatúak, s mint ilyen különböznek az ún. ortodoxia térségének (bizánci-orosz-balkáni) szerkezeti-szerkezeti világától. A '80-as évek végén több nemzetközi kollokviumot is rendeztek Közép-Európa témával, melyeknek alapvető problémafelvetése egyrészt identitás tisztázása volt, vagyis az, hogy hova is tartozunk, mik és kik vagyunk, másrészt ez mintegy implikálta is a modernizációt, a felzárkózást, vagyis, hogy milyen utat kövessünk. Mindkét tematizálásban ott kísért a geopolitikai bizonytalanság érzése és a világrendszer kihívásainak felismerése. Ezek közül csupán egyet emelnék ki, a magyar Századvég folyóirat *Kell-e nekünk*

Közép-Európa? című vitáját, azért, mert ebben az érintettek vettek részt, s ugyanakkor az identitás és a modernizáció reprezentációinak értelmezéseit illetően a résztvevőkben tudatosult, hogy a térségben a változás világrendszer- (globalizáció) és geopolitika-függő.

A közép-európai reprezentációk tagadói abból indultak ki, hogy Jászi óta a magyar baloldal univerzalista szárnya, a magyar nemzeti (identitás) kérdés megoldását valamiféle Duna-völgyi föderációban látták megoldhatónak, s anomáliának érzik, hogy a népek egyesülése még ma sem történt meg. A Közép-Európa vitában a magyar oldalt megint fenyegeti a kérdés utópisztikus megközelítése, ugyanis a Monarchia bukása után két föderáció valósult meg: a csehszlovák és a jugoszláv.⁸ Mindebből következik, hogy a közép-európai föderációnak nincs története, csupán eszmetörténete, nem munkálkodtak érdekében potens tényezők, potens helyzetekben. Ami egy ilyen föderáció távlati lehetőségeit illeti, e nézet szerint az Ostblock (keleti blokk) gazdaságilag nem volt komplementer, a térség területi rendje továbbra is megoldhatatlan vitákat gerjeszt, az érzelmi kapcsolatokot a tömbön belül a kölcsönös bizalmatlanság jellemezte, nem volt olyan közös mindenki által elismert nyelv, mint a német. A szocialista korszak nemhogy erősítette a blokkon belüli szolidaritást, ellenkezőleg mélyítette a különbségeket. Mindebből következik, hogy a közép-európai föderáció ábrándképét, idejétmúlt fogalmát vissza kell helyezni a szertárba (Kende Péter). Ami pedig a reprezentációk identitáskonstrukcióit illeti, ott a pro és kontra érvek együttes hozzáadéka eszmetörténetileg egy határtalanlanná polemizált régió identitászavarát tükrözi illetve termeli újra. A régió történetének szemantikai jellemzőibe nincs benne a regionális identitástudat, ugyanis nincs sem szláv, sem germán oldalon nemzetközösségi identitás, a politikai akarat szervezőereje az állam, a strukturális heterogenitást átfedi az etnikai és nemzeti heterogenitás. A gazdasági világválságot követően megjelent a német Grossraumwirtschaftban testet öltő új Közép-Európa, nem volt más, mint a náci Németország természetes Ergänzungwirtschaftja – házi gazdasága. E szomorú tapasztalatok alapján az aktuális teendő az egyes közép-európai államok modernizációja, a piaccgazdaság és a demokrácia megteremtése (Gyarmati György). A Közép-Eu-

⁸ Voltak olyan kísérletek, amelyek a jugoszláv föderációba be kívánták vonni Bulgáriát is: egy 1945-ben született tervezet szerint az így létrejött szövetségi köztársaság hét tagból állt volna: Bulgária, Szerbia, Horvátország, Szlovénia, Macedónia, Crna Gora, Bosznia-Hercegovina. Ezzel szemben Dimitrovnak (bolgár kommunista pártvezér) az volt az elképzelése, hogy dualista rendszert hozzanak létre, egyfelől a jugoszláv föderáció, másfelől pedig Bulgária. Sztálin véget vetett az ez irányú tárgyalásoknak. (Lásd: Fejtő Ferenc: *A népi demokráciák története*. Magvető. Budapest. 1991.)

rópa fogalom, egy másik vélemény szerint, a két világháború között vált divatossá, újjászülető formájában is ideológiai konstrukció, azért kívánják történelmi valósággá tenni, mert az államok egy csoportja ki akar szakadni a szovjet tömbből. Vagyis a fogalom mögött lévő szemantikai reprezentáció a felvilágosodás és a Monarchia iránti nosztalgiát fejezi ki. Nincsenek sajátos értékei, ami van, az nyugati. (Vajda Mihály) Közép-Európa nem is fogalom, identitása soha nem volt, imaginárius konstrukció. (Gömbár Csaba) Frappánsabban fogalmazva: a közép-európai vita, a Kelet-Európából való menekülés verbális lépcsőfoka.

A megértőbb elemzés a vitában igyekezett a sajátos identitás hétköznapi és intézményi reprezentációit kiemelni, melyek szemantikailag egy árnyaltabb képet nyújtanak. Eszerint Közép-Európát (főleg a Monarchiát) a viccvilág, a kabarészínpad, az újságrovatok beszélő típusai, a nemzetiségi, foglalkozási, vallási, politikai paletta egyezményes jelképisége, a tompított ellentétek, a korlátozott szélsőségek, a középosztályi államiság jellemezte, ahol az erőszak ultima ratio. (Tökéczki László). Egy másik megközelítésben a közép-európaiság identitás minden eleme valós, valós tényekre építik marxista, nacionalista, liberális demokrata változatait. Céljuk, hogy megalkossanak és rekonstruáljanak egy tudatot, amely más értékeket hangsúlyoz, mint a fennálló. Mivel saját identitásukat megkülönböztetik mind a nyugatitól, mind a keleti szovjettől (Milan Kundera, Czesław Miłosz), így szemantikailag és földrajzilag Közép-Európa Európa peremén helyezkedik el, ha így van, akkor a kérdés az, hogy hol van Kelet-Európa. Ha Nyugat és Kelet között fekszik Közép-Európa, akkor pozíciójából adódik határ jellege, közvetítő szerepe a latin és ortodox világ között, védőbástya értékrendje. A közép-európaiság olyan eszközzé vált, amellyel értékelni lehet Európa bármely részének jellegzetességét (Kundera, Miłosz). Azonban a közép-európaiság-identitás-szerkesztés már nem a hagyományos kultúraalkotó értelmiség szerepköre, hanem a társadalomtudományoké, amely az identitást modernségbe ágyazza. Ennek nem felismerése abból fakad, hogy a modern társadalom bonyolultsága áttekinthetetlen az író számára, így nem véletlen, hogy a jelent a múltba vetítik, érzelmi alapon viszonyulnak a történelemhez, a nemzeti identitáshoz, egymáshoz nem kapcsolódó eseményeknek szimbolikus jelentőséget tulajdonítanak. Ennek ellenére a regionális identitástudat a térség újraeurópaizálódását segítheti elő. (Schöplín György). A térség közös attitűdjét, melyet speciális közös történelem szült, az értelmiség fedezte fel. Ezért is Közép-Európa nagy szellemi birodalmat jelent, közös intellektuális alapzata az antipolitika. (Thimothy Garton Ash) Mitteleuropa kifejezi a közép-európai civilizáció legfontosabb jegyeit: az ultralegizmus, az egység, mely a törvény személytelenségében, a súlyok és mértékegységek pontosságában, az adminisztráció tökéletességében jutott kifejezésre. Létrehozta a modern világlátás ismeretelméleti alapját, amikor is a lényeg helyébe a funkció lép. (Vaclav

Belohradsky) A világrendszer-szemléletben a régió valóságos geográfiai, geopolitikai, etnikai és kulturális (identitás) jelentéssel bíró fogalom. Benne a nyugati és keleti elemek vegyülnek, ami új modernizációs szintézis modell kikísérletezésére nyújt alkalmat. Ugyanakkor a közép-európai gondolat a legnemesebb magyar politikai eszmék egyike (Borbándi Gyula) és politikai, antropológia, történelmi élet modell (Fejtő Ferenc)⁹ stb.

8. A fentebb vázolt tervezetek és a vitaanyagok arra utalnak, hogy a Közép-Európa szemantikája körüli jelentések rendszerelméletiek, s mint ilyen, mindig is polarizáltak voltak, vagyis olyan komplex jelentéssel bíró reprezentációk, amelynek mindig voltak és ma is vannak hívei és ellenzői. Másrészt, és ez a fontosabb, a fogalom komplex szemantikája körüli diskurzus is arra utal, amit a bevezetőben a helyzetfüggőség fogalmával jelöltem meg. Ezt a fogalmat, amelyet az antropológiából kölcsönöztem, eredetileg Fredrich Barth használta s majd Katherine Verdery gondolta tovább az etnikai csoportok és határaik összefüggésben. A helyzetfüggőség fogalmának alkalmazása metodológiai nehézségekbe ütközik, amit – láthatóan – úgy próbáltam kiküszöbölni, hogy leíró módon közelítettem a témához. És amikor a helyzetfüggőség fogalmát az értelmezésbe bevezetem, akkor ezzel korrelációkat akarok kimutatni, igaz hogy ezt nem szigorú értelemben teszem, hanem csupán egy olyan lehetőségként, ami a tárgyalt témát tágabb perspektívába helyezi. Következésképpen azt állítom, hogy a Közép-Európa identitás, egészen pontosan a régiótudat, a modernizáció-integráció kényszerének tudata azért helyzetfüggő, mert az a világrendszer és a geopolitikai erőterek hosszú ciklusait megszakító kontinentális tényezők (háborúk, forradalmak) teljes vagy majdnem közeli metszéspontjában helyezhető el. Tehát arról van szó, hogy a Közép-Európa integrációjáról kezdeményezett minden egyes diskurzus a modernizáció-integráció módozatait illetően a kontinens világrendszeri-geopolitikai arculatát átrendező/visszarendező eseményekhez kapcsolható (lásd: az alábbi táblázatban a helyzetfüggés korrelátumait).

⁹ A vita sokkal átfogóbb és kiterjedtebb, minthogy itt az egészet be tudtuk volna mutatni. A lényeg az, hogy nem lezárt, és ami az identitást illeti, egy folyóirat, az *Európai utas* (megjelenése óta, 1992-től, negyedévenként) mind a mai napig, főleg írók, közéleti személyiségek – cseh, lengyel, magyar, szlovák stb. – részvételével újra és újra körbejárja közép-európaiság legkülönbözőbb aspektusait. Ami azt mutatja, hogy a hagyományos kultúratermelő értelmiség szintjén létezik a régió identitása/tudata.

Fellendülés időszakai

Kondratyev-hosszú ciklusok	Kontinentális változások (háborúk, forradalmak stb.)	Közép-európai identitás (modernizáció-integráció)
1. 1790–1810/1817	napóleoni háborúk	Berzeviczy – északi kereskedelem terve
2. 1844/51–1870/75	1848–49. forradalmak	Kossuth – dunai konföderáció terve
3. 1890/1896–1914/	1920 I. világháború	Fr. Naumann – Mitteleuropa terve
4. 1940/1948–1967/1973	II. világháború	Duna-Kárpát-Völgy és Köztes-Európa tervek
5. 1985–1993/2000*	kommunizmus bukása Közép-Európa: dezintegráció-integráció folyamatai	Közép-Európa újra felfedezése, Közép-Európa vita, Monarchia- nosztalgiák Visegrádi-csoport (NATO tagság)

Hanyatlás ciklusai

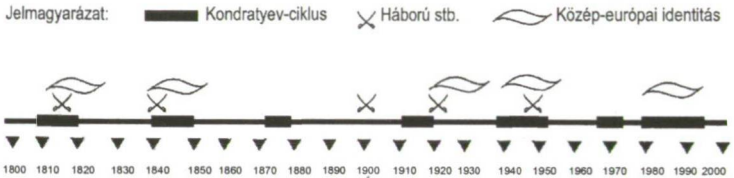
Kondratyev-hosszú ciklusok	Kontinentális változások (háborúk, forradalmak stb.)	Közép-európai identitás (modernizáció-integráció)
1. 1810/1817–1844/1851	keleti-kérdés, protekciónizmus	Fr. List tervezetei, a Zollverein
2. 1870/1875–1890/1896	francia–porosz háború, imperializmus	Oszták–magyar dualizmus, nagy-német tervek
3. 1914/1920–1940/1948	I–II. világháború, békeszerződések	Jászi-dunai konföderáció, Keleti-tömb,
4. 1967/1973–	Páneurópa mozgalom, vietnámi háború, olajválság	Teleki Pál Európája A kelet-európai szocialista tömb
5. 1985–1993/2000*	afganisztáni háború, Szovjetunió felbomlása, egypólusú világ, öböl- háború, délszláv háború, formálódása népirtás	Közép-Európa felfedezése, bársonyos forradalmak, felzárkózás-lemaradás új integráció (NATO, EU), eurorégiók
6. 2004 – napjainkig	Al-Kaida színrelépése	globális terrorellenes fellépés
7. 2004 – napjainkig	iraki háború	háború, terrorizmus, EU válsága
8. 2005 – napjainkig	újabb olajválság, természeti csapások	háború, terrorizmus, természeti katasztrófák, EU válsága

(Megjegyzés: az. 5-8. ciklus a mi kiegészítésünk)

Ha a Kondratyev-ciklusokra mint a világgazdasági rendszer hosszú fellendülés és hanyatlás fázisaira rávetítem (lásd: a grafikonon helyzetfüggés ciklusainak dinamikáját) a háborúk, forradalmak, természeti katasztrófák, egyáltalában a változások és a modernizáció-integráció elképzeléseket, akkor azt tapasztaljuk, hogy a három komplex változó között ha nem is korreláció, de kapcsolódás van. Egészen pontosan a három változó majdhogynem mindig

egymást fedi. A közép-európai gondolat tehát helyzetfüggő, a világrendszer és geopolitikai erőter dinamikájához igazodik. Vagyis a közép-európai identitásról (modernizáció-integráció) szóló diskurzus azért helyzetfüggő, mert a világrendszer fellendülési – hanyatlási illetve ezeket keresztező konfliktusok ciklusaival esik egybe. Következésképpen a világrendszer és geopolitikai mutatók váltották és váltják ki, illetve ilyen helyzetekben tetőződik a közép-európai identitásról szóló diskurzus. A walersteini generál tézisbe illesztve, ez azt is jelenti, hogy a félperiférián a feltörekvő, modernizálódó (nemzetgazdaság-nemzetállam) nemzetek (németek, magyarok, lengyelek) a kontinentális konfliktusok illetve társadalmi-gazdasági változások időszakaiban vagy azt követően geopolitikailag integráló erőter-identitás utópiákat dolgoztak ki, melyek lehetőségeit azonban a mindenkori világrendszert meghatározó centrumok hatalmi konfliktusai és stratégiái szabták meg.

A közép-európai gondolat helyzetfüggőségének ciklusai:



A jelzett összefüggésekben, következőképpen, jobban megérthető az is, hogy ennek a regionális gondolat megvalósulásának miért nem volt reális alternatívája. Analógiáért nem kell messze mennünk, itt van például a közép-európai gondolat szinte egyidős és vele párhuzamosan napirenden tartott Európa-egység gondolatának hosszú metamorfózisa. S maga az Európai Unió vajon nem helyzetfüggő-e, vagyis létrejötté, bővülő tendenciája nem világrendszer és geopolitikai erőter változásainak alárendelt? Kérdés, hogy mi haszna volt a közép-európai gondolatnak, hogy identitásról ne is beszéljünk, mert ilyen nehéz kimutatni, erről esetleg bizonyos csoportok intellektuális diskurzus hálózatában lehet szó. Helyesebb tehát európai-régiótudatról beszélni. Lehetséges haszna, legalábbis napjaink perspektívájából nézve az volt, hogy századok folyamán itt élő embereket, éppen köztes helyzetfüggőségükből adódóan, egy olyan szociokulturális cselekvés-viselkedés mintázat hatotta át, amellyel maguk módján válaszokat fogalmaztak meg a mindenkori kényszerek és kihívások közepette. Amivel tradíciót teremtettek, mintegy tudatosítva az utókor számára is, hogy a világban létünk bonyolult hatásösszefüggések hálózatába ágyazott. S ami a jövőt illeti, ott már az elmondottakból is következik, hogy nem a közép-európaiság az identitás és/vagy tudat pillére, hanem a mikrorégiók. A különböző csoportok identitásukat a természetes tájban, a nyelvben, tájszólásban, a folklórban, a szoká-

sok azonosságában fogják megtalálni. S ezek a lokális kulturális kifejezés-módok, amelyet átsző a technológia és a globalizáció, nem egy széteső Európá forogatókönyvének vízióját vetítik-e elének?

HIVATKOZÁSOK

- Behar, Pierre: *Van-e jövője Ausztria-Magyarországnak?* In: Európai Szemle. 4/1991.
- Cohen, Saul: *Geography and Politics in a World Divided*. Oxford. 1973.
- Dahrendorf, Ralph: *Miért éppen Európa?* In: Századvég. 1/1997.
- Euro-Trio, 1997–1998. Évfolyamainak számai*
- Foucher, Michel: *Fronis et frontière. Un tour du mond geopolitique*. Paris. 1988. Fayard.
- Geographie Universelle* de P. Vidal de la Blanche et L. Gallois, Tom. IV. *Europe Centrale*, par de Emm. De Martonne. Premier parti. Paris. 1930. Armand Colin.
- Geo-histoire de l'Europe médiane. Mutations d'hier et d'aujourd'hui*. Sous Dir. Béatrice Gibin et Yves Lacoste. Paris. 1998. Éd, La Découverte.
- Geopolitics int the Danube Region. Hungarian Reconciliation Efforts, 1848–1998*. Budapest. CEUPress. Ed By Ignác Romsics and Béla K. Király.
- H. Waldwmar Bolr, Sebastian: *A régiók szerepe a jövő Európájában*. Pécs. 1994.
- Halecki, Oscar: *Nyugati civilizáció peremén*. Budapest. 1995.
- Haná Péter: *Jászi Oszkár dunai patriotizmusa*. Budapest. 1985. Magvető.
- Huszadik Század. 1916–1917. Évfolyamainak számai.
- Kaeting, Michael: *Is there a region level of government in Europa?* In: Region in Europa. London-New York. 1998. pp. 11-29.
- Kell-e nekünk Közép-Európa*. Budapest. É.n. Századvég. Különszám.
- Kertschmer, Konrad: *Historische Geographie von Mitteleuropa*. München-Berlin. 1904.
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók*. Budapest. 1997. Áron Kiadó.
- Mackinder, Halford: *The Nations of the Modern World*, I-II. London. 1904.
- Partsch, Joseph: *Mitteleuropa. Die Lander und Völker von den Westalpen und dem Balkan bis den Kanal und das Kurische Haff*. Gotha. 1904.
- Penck, Albert: *Politisch-geographische Lehren des Kriges*. Berlin. 1915.
- Schumpeter, A. Joseph: *Busines Cycles. A theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalism Process. I-II*. New York. 1939.
- Szabó Dezső: *Az egész látóhatár*. Budapest. 1991. Püski Kiadó.
- Székely A. Bertalan: *A Közép-Kelet-Európaiság eszméje*. Budapest. 1984. Népművelési Intézet.
- Szűcs Jenő: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Budapest. 1983. Magvető.
- Szűcs Jenő–Hanák Péter: *Európa régiói a történelemben*. Budapest. 1986. MTA. Történettudományi Intézet.
- Verdery, Katherine: *Etnicity, nationalism, and state-making*. In: *The Anthropology of Etnicity*. Amsterdam. 1994. Het Spinhuis. pp. 33-58.

A „TÉR POLITIKÁJA” EURÓPÁBAN

Az ezredforduló globális kihívásai, regionális változásai, s ezek megértésére, magyarázatára, s a folyamatok előrejelzésére az euroatlanti térségben az elmúlt években több konkurens geopolitikai elméletet és paradigmát dolgoztak ki. Az európai geopolitika „új kezdetének” kontextusát azok a fejlemények nyújtották, amelyek 1989 után a kontinensen végbementek. A keleti blokk összeomlásával az európai politikai térben a dezintegráció és az integráció párhuzamos jelenségeivel kellett szembenézni, s a folyamat napjainkban sem lezárt.

A geopolitikának mint régi-új tudománynak a bekapcsolása az európai nagy átalakulás folyamatainak megértésébe (az USA-tól nem független) európai geopolitikai stratégia kidolgozását tette sürgetővé. Az olyan fejlemények, mint az átlátható bipoláris világ eltűnése, a regionális konfliktusok megjelenése (Balkán, Kaukázus), a volt keleti blokk demokratizálása, s nem utolsósorban az Európai Unió keleti határainak kérdése, valamint az (EU) államformájával (föderáció – konföderáció – regionalizáció) kapcsolatos témák magyarázatára geopolitikai terminusokban is keresik a válaszokat.

A kétpólusú világban a blokkon belüli stabilitást kényszerrel valószínűsítették meg, napjainkban ezt felváltotta a regionális földrajz instabilitása, a virtuális tér, melynek központjai mindenütt jelen vannak, határai azonban rögzíthetetlenek (Hans J. Boesler 1996). Más szóval az európai nemzetek béke és úton virtuálisan integrálódhatnak ugyan az „egyesült Európába”, vagy egy általános káosz lehetőségével is szembe kell nézniük. A jelzett „virtualitások” közül az első az, ami egyedüli alternatíva napjainkban, megvalósítása egy új térpolitika kidolgozását igényli. A geopolitikát, tehát, s annak mindkét komponensét – geo = tér, politika = a tulajdonképpeni politika – bele kell építeni a megváltozott európai realitásokba.

A tért illetően két párhuzamos tendencia van jelen, amit a maga valószínű megjelenésében szükséges értelmezni. Az egyik a globalizáció, a másik pedig a politikai regionalizáció, más szóval a globális és lokális viszonya. Az európai geopolitikai perspektívákat tekintve ez azt jelenti, hogy az öreg kontinensnek – miközben tágítania kell gazdasági, kulturális terét a világban – meg kellene valósítania – in extenso – az európai integrációt és ezzel párhuzamosan újrafogalmaznia térpolitikáját.

A geopolitikai módosulások okai, amelyek a múlt század '80-es éveinek végétől látványos formát öltöttek, a gazdasági globalizációban, a technológiai újításokban és a hálózati kommunikációs rendszerek versenyében gyökereztek. Az 1980-as évek végéig a világ államait nem csupán a kapitalizmus – szocializmus antinómia mentén lehetett kategorizálni, hanem ennél fontosabb volt az a kategorizáció, amely a kereskedelem nyitottsága (szabad kereskedelem) és zártsága (irányított kereskedelem) mentén tett köztük különbséget.

Egyfelől ott volt az államoknak azon csoportja, amelyek hatalmukat katonai-politikai – térbeli terminusokban határozták meg, erős autarchikus tendenciával, másfelől pedig azok az államok, amelyek a világkereskedelem nyitottságát szorgalmazták. Ez két ellentétes és ugyanakkor párhuzamos tér- és hatalomfilozófiát jelentett. A keleti blokk a teret mint területet értelmezte, a nyugati viszont befolyást, elsősorban gazdasági befolyást értett rajta. Ma már jól látható, hogy a nemzetközi szabad kereskedelmet szorgalmazók folyamatosan növelték befolyásukat és hatalmukat, ezzel szemben a szovjet-blokk katonai-politikai-kulturális-területi autarchia berendezkedése végül is kifulladásra jutott.

A két világrendszer strukturális sajátosságai közötti eredendő különbség és a különbségek szociológiai és kulturantropológiai mélységeiből adódó perspektívák kétségtelen más, releváns sajátosságokra is felhívják a figyelmet akkor, amikor az egyik sikerességét és a másik sikertelenségét próbálják magyarázni. Azonban ha a strukturális különbségeket geopolitikai terminusokkal hozzuk összefüggésbe, akkor kijelentéseinket kiegészíthetjük azzal, hogy napjainkban, a technológiai haladásnak is betudhatóan, a tér nem csak terület.

A terület több dimenziós (gazdasági, politikai, technológiai, tudományos, kulturális, mentális stb.) integráció nélkül nem képes létrehozni azt a sűrűséget (Durkheim), amely a teret mint integrált struktúrát jellemzi. Ugyanis a multidimenzionálisan és funkcionálisan integrált terület adja azt a teret, amelyben a struktúrát alkotó alrendszerek az adott területen egymásba szervesülnek. S ez által képesek globális kihívásoknak is megfelelni, illetve integrált területet a globalizáció folyamatában is érvényesíteni. A katonai-politikai integráció (szovjet-blokk) hosszú távon sem volt képes integrálni hatalmi területét, tehát nem volt képes multidimenzionálisan integrált (funkcionalizált) teret létrehozni.

Napjainkban a bipoláris világrendszer helyébe a globalizáció lépett, tehát nem a Kelet–Nyugat szembenállása, konkurenciája tölti ki a nemzetközi életet, hanem a javak és szolgáltatások, a piacok nemzetközi versenye. Ilyen körülmények között a multidimenzionálisan integrált terület, más szóval az integrált tér sem csupán a gazdaság, kereskedelem, technológia, biztonságpolitika stb. dimenziókat jelenti, hanem a társadalmi és politikai konszenzus integráltságát is. Európa esetében ez azt is jelenti, hogy egy jövőbeni multidimenzionálisan integrált EU-térnek nagyobbak az integrációs képességei a globalizáció folyamataihoz, mert képes regulatív elemeket bevinni és érvényesíteni a globalizáció rendszerébe.

Az elmondottakból következik, hogy a globális tér, amelyben a globalizáció rendszere érvényesül, nem egyszereplős, ez a tér plurális, többszereplős, még akkor is, ha ma és a látható jövőben az USA szerepe benne domináns. Ugyanis a multidimenzionális integráltságra törekvő Észak- és Dél-Amerika, Japán és az EU mellett más területek is magas integrációra

fognak törekedni ahhoz hogy integrálódni tudjanak a globalizáció rendszerében (Kína, Dél-kelet-Ázsia, iszlám világ).

Márpedig az általános boldogulás, mely az emberiség évezredek eszménye, a zsidó-keresztény, a konfuciánus és az iszlám gondolkodásban, nem szabad, hogy azonos legyen a napjainkban oly divatos technokrata víziókkal. E tekintetben fölösleges a jövő színárnyalatainak ilyen vagy olyan ecsetelése.

Ez a kérdés akkor fog eldőlni, amikor a népek, csoportok közvetlenül is érintve lesznek. Ma még nem ez a helyzet. Egyelőre ugyanis az a helyzet, ami minket is, közép-európaiakat egyre közvetlenebb módon foglalkoztat, éppen az EU és a globalizáció összefüggésében, hogy milyen lehet az EU új téripolitikája az integrált kontinensen. S ez nem más, mint a régió, az entitás problémája.

A RÉGIÓ, A REGIONALIZMUS

A régió a latin *regere* igéből származik, több jelentéssel is bír: 1.) irány, vonal. 2.) határ, vonal. 3.) égtáj, vidék, táj, városnegyed. Konkrét jelentését a gyakorlat és a tudomány egyes területeihez kapcsolt értelme nyújtja. A geográfus számára a régió: táj, a történész esetében: rendi tartomány, a közigazgatásnál: tervezési területi egység, a szociológusnak: nyelvi és társadalmi/kulturális egység, a jogásznak: körzet, helyi önkormányzat, a környezeti szakembernek: ökoszisztéma.

A 20. század elején a földrajztudományon belül jelent meg a tájelmélet (valamint a gazdasági körzetek és a központi telephelyek elmélete), amely a természeti, gazdasági és társadalmi tér törvényszerűségeit hivatott vizsgálni az egyes országok terület- és településpolitikájában. A tájféldrajz (regionális földrajz), melynek hatása valamilyen formában ma is felbukkan, mondta ki, hogy a társadalom valamennyi tevékenységi formája táji kötöttségű. Erre épült az a tétel, miszerint az államok objektív téralapja a táj, ebből következett, hogy egy ország gazdaságát és társadalmát, a közigazgatását a tájak (kis, közép, nagytáj) természeti szerveződése szerint kell hierarchizálni (Vidal de la Blache).

Tehát a régió kérdésével foglalkozó régebbi és újabb szakirodalomban, a régió fogalma többtényezős szempontrendszerben rögzített. A régió meghatározásában számba jöhető tényezők valamilyen módon egymáshoz kapcsolódnak, egymást kiegészítik. A régiót meghatározó tényezők között szerepel: a területi, a vallási, a kulturális, a politikai dimenzió. A régió, tehát, egy meghatározott területi egység, amely szerveződik kulturális, nyelvi, gazdasági, politikai, vallási, közös történelmi alapon. Ebből következik, hogy a régiót egy sajátos szellemiség, mentalitás és gondolkodásbeli affinitás jellemzi.

A régió határai viszonylag stabilak, nem szükségképpen szomszédos területek együttműködéséből jön létre, ugyanakkor több központtal is rendelkezhet. Az európai régiók baseli összejövetelén (Assembly of European

Region) 1996-ban kiadott nyilatkozat Regionalizmusról Európában címmel, amelyet 300 európai régió képviselője írt alá, meghatározása szerint: a régió az a törvényes testület, ami közvetlenül az állami szint alatt jön létre, választott politikai testülettel, önkormányzattal, teljes jogi személyiséggel rendelkezik. A nyilatkozat kimondja továbbá, hogy a tagállamoknak alkotmányukban kell rögzíteniük a régió helyét az állam törvényes rendjének keretében. Ugyanakkor garantálni kell a régió függetlenségét, identitását, szervezeti struktúráját, az egyes régiók demokratikus akarátát, hogy a politikai szerveződés olyan formáját gyakorolhassák, amely előnyös számukra. A régióknak mint jogi személynek rendelkeznie kell képviselői és végrehajtói testülettel. A régió és az állam közötti hatalommegosztást a politikai decentralizáció és szubszidiaritás elvei szerint kell rendezni. A régió felelőssége, hogy hatáskörében a nemzeti szabályozások megvalósuljanak.

Az államnak, hogy elkerülje a párhuzamos hatáskörök létrejöttét, a központból regionális szintre kell áthelyeznie a régiót érintő személyzeti és pénzügyi forrásokat. Az államnak minden az egyes régiót érintő kérdésben előzetesen egyeztetnie kell az illető régió testületeivel. A régió pénzügyi forrásait az állam által átutalt adók és a helyi adók képezik. Az állam és a régiók közötti kapcsolatnak a kölcsönös lojalításra, együttműködésre és szolidaritás elvére kell épülnie. A régiók feletti nemzeti ellenőrzést az ország alkotmányába kell rögzíteni.

Az előbbi régiódefiníciókból a régió fogalmának legalább két típusa adódik: egy nemzetállam feletti, és egy nemzetállam alatti típus. A baseli nyilatkozat pedig rögzíti a régió szervezeti és működési kereteit.

Mindezek ellenére a régió különböző típusainak kérdése, s az e körül kibontakozó vita nem mentes az ideológiáktól, amelyeket a különböző érdekcsoportok képviselnek. Ugyanis az EU tagállamainak települési, közigazgatási, gazdasági, kulturális és történelmileg kialakult területstruktúrái nehezen illeszthetők bele a brüsszelli regionalizmus tervezetekbe. Az olyan célkitűzéseknek, mint amelyeket „A Regionalizáció Közösségi Chartája” megfogalmazott, például a régiók részvétele a közösségi határozathozatalban, a szavazati, döntési funkciók regionális hatóságokra való átutalása, a történelmi, nyelvi, kulturális örökségek felértékelése az európai identitás kidolgozása végett, egyéb nemzetállami megfontolások mellett, mint említettük, ideológiai korlátjai is vannak.

A kettő – úgy tűnik – valamiféle kapcsolatban is van egymással. Például: a konzervatív régióelmélet a történelmileg kialakult régiókat részesíti előnyben: a neoliberális a gazdaságilag fejlett régiók mellett érvel, amelyben lehetőség nyílik az állami ellenőrzés korlátozására és az új gazdasági irányítási struktúrák bevezetésére. A technokrata elgondolásban a régió csupán technikai kérdés: a baloldal számára a régió az egyenlőtlenségek újratermeléséhez vezet: a populista felfogásban a régió a centralizált állam ellen irányul, az emigránsok elleni fellépés eszköze kellene legyen:

a szeparatisták számára a régió a nemzetiségi mozgalmak bázisa az önállóság, az autonómia elnyerése érdekében. Az EU-tagországokban a különböző régióelméletek, ideológiák a 1990-es években eléggé összekeveredtek, esetenként konkrét terepismeret hiányáról tanúskodnak (lásd: a regionális autonómia kérdését). Ma két nagyobb tendencia figyelhető meg. Az egyik a régióban az integráció új formáját látja, a másik pedig az, amely a régióban a nemzetállamból való kiválás eszközt látja. Abban, hogy a régió területi egység, nagyjából konszenzus van.

A régiót – mint makro- és mikroteret – földrajzi, ökológiai egységként határozzák meg, vagyis olyan tér, mely természetes határokkal rendelkezik. (M. Keating, Marie-Claude Smouts 1998). A funkció alapján már nem ilyen egyértelműek a vélemények. A régió lehet: 1.) kulturális, gazdasági, politikai és katonai együttműködési tér: 2.) kulturális, társadalmi, kommunikációs értékek közössége: 3.) saját identitással és történelmi múlttal rendelkező egységes tér.

A régióhoz, mint meghatározott területi egységhez rendszerint hozzákapcsolják az autonómiát, az önrendelkezést, ahhoz, hogy a fent említett funkcióknak eleget tudjon tenni. Az autonómia az, amire általában a régiók törekednek, és ez az a jogi-adminisztratív keret, amelynek megvalósulása esetén átrendeződnek az EU-n belül a politikai szintek. Vagyis az EU szervezetei és a nemzetállamok mellett/alatt, mint harmadik politikai szint a régió jelenik meg. Itt viszont azt is világosan kell látnunk, hogy az EU-ban a régiók tekintetében eléggé nagy a zavar, ami abból származik, hogy a különböző tagállamokban a régió megnevezése eltérő (pl. Németországban landok, járások, megyék, Franciaországban departementok, kommunák, Olaszországban provinciák).

Ugyanakkor a régió, mint területi egység, fogalmának értelmezése is különböző. Például van egy olyan nézet, amely az EU-ban 64 jelentősebb régiót tart számon, köztük a német landokat: a másik szerint 824 régió létezik, ebbe bele sorolják a 96 francia departementokat és az Egyesült Királyság 65 megyéjét. A harmadik felosztás szerint a régió a nemzetállam területi egységei, ilyen a 17 spanyol autonóm közösség.

A kérdés az, hogy mi tekinthető eurorégióknak: a nemzetállam alatti, illetve a nemzetállam feletti területi egység, vagy pedig mindkettő, és/vagy a határokon átnyúló régió. Mindhárom az integráció különböző szintjeit képviseli.

A német föderális rendszer régióinak történelmi-kulturális bázisa különböző: 1949 után a landokból alkották meg a szövetségi köztársaságot. Noha a regionális egység Németországban erős, mégis: az emberek inkább érzik magukat nemzet, illetve a helyi közösség tagjainak mint a landokénak. A vita, hogy mit értenek eurorégióknak, egyrészt abból fakad, hogy a landok határai különböznek a kulturális és gazdasági integráció határaitól, tovább bonyolította mindezt a németegység megvalósulása, az ország keleti felének integrálásában elért felemás sikerek. Hollandiában 12 provincia

és 632 municipalitás van, melyek eltérő nagyságrendűek, területi határaik történelmileg rögzítettek. Mint például Noord-Holland, Zuid-Holland és Utrecht városa, melyek együtt alkotják a Randstad régiót. Ugyanakkor a hollandok eurorégióról alkotott fogalma kisebb területi egységekre vonatkozik, mint ahogy azt Brüsszelben meghatározták. A 1970-es években az olasz állam a területi gazdasági-társadalmi egyenlőtlenségek felszámolására regionális stratégiát dolgozott ki. Ennek eredményeképpen az északi régióban tovább erősítette az urbanizált ipari társadalmat, ezzel szemben Mezzogiorno déli régióban (Szicília, Campania, Calabria), ahol a cél a felzárkóztatás volt, az eredmények elmaradtak a várakozásoktól. A régióképződés nemcsak olasz sajátossága, hogy a nagyobb városok és hozzájuk tartozó agglomerációk az EU térszerveződésében egyre nagyobb szerepet játszanak.

A francia régió (96 departement és 36 000 kommuna) intézményi – szervezeti alapokra épül, és láthatóan nem jelent mást, mint „ugródeszkát” az állami szintre.

Az eurorégió elvárásainak leginkább a belga szövetségi rendszer felel meg, ahol a katolikus vallonok és flamandok regionális autonómiát hoztak létre, részben a német kisebbség is. Ugyanakkor nincs hierarchia a szövetségi és a regionális szintek között. Ennek ellenére itt, akárcsak az Egyesült Királyságban vagy Németországban, a régiók között történelmi, valamint a szövetségi és a helyi rendszer különbözőségeiből adódóan állandó feszültségek vannak.

Az elmondottakból következően azt állítjuk, hogy az eurorégió EU-elvárásainak leginkább a belga, a német, a holland, a spanyol modell felel meg, ugyanis a kulturális, nyelvi, igazgatási, vallási (Belgium, Írország), történelmi múlt tényezői mellett ezen államok autonómiával rendelkező régiói egy sajátos szellemiséget, gondolkodást, mentalitást is képviselnek, vagyis rendelkeznek regionális öntudattal is.

Az régió kérdését az EU-n belül átszövi a tagállamok hagyományos államformája, ugyanis rejtett vagy nyílt konfrontáció van a szövetségi és a centralizált államok között. Az vitathatatlan, hogy a régió történetileg is jobban illeszkedik a szövetségi államtípus struktúrájába, a kettő között nincs ellentét, hanem a viszonyuk komplementer. Az ellentétet a szövetségi és a centralizált államtípus között, többek között, az is jól érzékelteti, amikor a régió fogalmát regionalizmusra szűkítik le.

A regionalizmus, mint a régióhoz kapcsolódó mozgalom és stratégia, feltételezi az öngazgatást, az önkormányzatot, a régió autonómiáját, azonban centralizált államban ez azt jelenti, hogy a régió határait és hatáskörét bármikor megváltoztathatja az állam. Nem véletlen, hogy a regionális autonómiákat a különböző elgondolások igyekeztek függővé tenni a nemzetállam törvényhozásától és a pénzügypolitikájától. A régió és a hozzákapcsolt regionalizmus – koncepciók, láthatóan meg tudják nevezni a centralizált

nemzetállamon belüli régióikat, hiszen ezek az államok maguk is a középkori régiók többé-kevésbé sikeres beolvasztásából jöttek létre, azonban ez a kistérségi régióra vonatkozik, arra, amelyik a nemzetállami szint alatt van.

Probléma akkor van, amikor a nemzetállam feletti szintet, a makró-regiókat kell megnevezni, amit többé-kevésbé azonosítanak az EU csúcs-szervezeteivel, noha ennek vannak ugyan történelmi előzményei (lásd a Karoling Birodalmat), azonban ma mintha bonyolultabb lenne a kérdés. Az EU mint globális tér szupranacionálisan is tagolt (lásd: mediterránt, skandináv-balti térséget, Közép-Európát, Délkelet-Európát stb.), mint nemzetállam fölötti makróregiókat. Az EU ilyen típusú, nagytér tagoltsága tekintetében gazdag szakirodalommal rendelkezünk, hasonlóan a kistérségek megoszlása tekintetében is.

A regionalizmusstratégiák is figyelembe veszik ezt, s ideális sémákat vázolnak fel, amelyek az együttműködés, integráció lehetséges szempontjait tartják döntőnek. Ebben a perspektívában beszélnek nemzeti regionalizmusról (a nemzetállamon belüli kistérségi megoszlásról), transznacionális regionalizmusról (a határ menti, határokon átnyúló régiókról, tervezés, közlekedés, környezetvédelem összehangolása végett), valamint a nemzetközi regionalizmusról (EU és a világ más integrált régiói közötti együttműködésről). Végül is a nemzetállami szint alatti és fölötti régiók kialakításában az a döntő szempont, hogy maguk az érintettek, a benne lakók, hogyan viszonyulnak ehhez, a gazdasági tényezőkön túl van-e olyan közös alap, amely képes multidimenzionálisan integrálni az adott teret. Noha, a régió, regionalizmus kapcsán nem kerülhető meg a föderalizmus, ugyanis a kettő egymást feltételezi, mégis ezt tesszük, és a továbbiakban, néhány a régió kohézióját érintő kérdést sajátos fogalmi keretbe ágyazva vizsgálunk.

RÉGIÓ, ENTITÁS, IDENTITÁS

A nemzetközi politika, a társadalomtudományok, s ezen belül is – érthetően érdeklődési köréből fakadóan – a kultúranropológia tulajdonít már hosszabb ideje kitüntetett szerepet a régióproblematikának. Ebben az érdeklődésben a régió, mint kistérség fogalmához szorosan hozzákapcsolják az identitást, amely szociológiai és kultúranropológiai, illetve történelmi dimenzióival elsődlegesen mint (etno)kulturális, sajátos struktúramintázat jelenik meg.

A geopolitika többé-kevésbé a földrajzi nagytérrel, illetve a táj fogalmával azonosítja a régiót, aminek tartalmát a benne élő emberek cselekvés-viselkedésmintázatának affinitása, az identitása nyújtja. Az identitásban fejeződik ki a sajátos, az egyedi, a különböző az, ami egy hosszabb történelmi-kulturális együttélés objektivációja. Az előbbieken zárójelben az etno terminust is hozzákapcsoltuk a kulturális mintázathoz, de ez nem feltétele a regionális identitásnak, hiszen a történelmi tér, a kulturális táj nem min-

dig azonos, nem mindig fedik egymást. Az egyének és közösségek ugyanakkor többféle térbeli struktúrához tartozhatnak, ami radikálisan módosítja a korábbi területiség (nemzetállami) felfogást, s annak aktualitását.

Az említett társadalomtudományi inspirációkból következik, hogy a geopolitika számára is a régió nem annyira földrajzi értelemben vett területiség, noha ennek fontosságát nem tagadja, hanem a benne élők történetileg kialakult társadalmi kapcsolathálójának viszonylag azonos, a konvenciók által megalapozott mintázata. A térbeliség abban az értelemben továbbra sem elhanyagolható a regionális megközelítésben, hogy léteznek nagy kiterjedésű régiók, amelyek változatos etnolingvisztikai képet mutatnak, miközben a kulturális mintázatuk erős affinitást mutat, vagy pedig közös alapokon áll. Ezzel szemben létezik a régió egy másik típusa (a kistérség), amelyben az etnolingvisztikai sajátosság egyedi módon alakította ki a kulturális mintázatot, a kettő tehát fedik egymást. A másik eset az, amikor a kulturális mintázatot nem az etnolingvisztikai sajátosság alakította, hanem a vallás.

Az erős átfedések ellenére Európában mindhárom típus jelen van, amiből az is következhetne, hogy a térpolitikát gradualitásában lehetne megragadni, ami nem elsősorban a fejlettségi szintek szerinti besorolásra utal, noha ez sem elhanyagolható tényező, hanem a kulturális mintázat figyelembevételével, a regionális struktúrák kialakításában. Ez mindezekelőtt biztonságpolitikai kérdés, hiszen így a konszenzualitás esélyei nagyobbak, s a mélyen gyökerező konfliktusok semlegesíthetők. Más szóval, a régió biztonságpolitikai és etnopolitikai kérdés, s mint ilyen, egyik a másikat feltételezi, illetve átfedi. Arról van szó, hogy a nagyobb régió integrálni tudja a lokális mikrorégiót, és fordítva: a mikrorégió is képes legyen integrálódni a nagyobb régióba. Ugyanis a nagyobb régió a biztonságpolitika tárgya, mint ilyen, a benne foglalt tereket, s az ehhez kapcsolódó identitásokat, vagyis a helyi, lokális kistérségek multietnikus és kulturális struktúrákat etnopolitikában is meg kell jelenítenie. Láthatóan az etnikailag, nyelvileg, kulturálisan, vallásilag átszabdalt európai régiók, mint a Balkán esete is bizonyította, szembenállnak a hagyományos nemzetállami térrel, illetve saját nemzeti terük kialakítására törekednek, ami ellentétben áll a nagyobb régió igényelte biztonságpolitikával.

Az ütközési felület minden esetben a makrorégió és a mikrorégió, a nemzetállam történeti és etnokulturális mintázataiban keresendő, amikor is a létező politikai határokon belül több-kevesebb olyan nép, illetve néptörzsek él nagy tömbökben, amelyeknek a múltban sem volt közös történelmük a nemzetállam-alkotókkal. Az ellentétet még inkább elmélyíti, hogy ezek a nemzetállamok külső, nagyhatalmi konstrukciók, tehát a mikrorégióban élők számára illegitímek, vagyis legitimitásuk állandóan megkérdőjelezhető.

Maguknak a nemzetállamoknak, melyeket főleg az első világháború után hozták létre, nincs történelmileg megalapozott identitásuk, a csatolt területeket mind a mai napig nem tudták integrálni, s ez nem véletlen, hi-

szen a középkor óta Európa periferiáján, idegen uralom alatt, államiság nélkül tengődtek. A Maastricht utáni idők egyik nagy kérdőjele az EU -integráció milyensége a bővítés után. Mi legyen? A németek által szorgalmazott föderáció és regionalizáció, vagy a szuverenitásukat részben feladó nemzetállamok laza egysége, a parciálisállam, melyen belül további régiók alakíthatók, és az egykori történelmi régiók (is) visszaállíthatók.

Tény, hogy a berlini fal lebontása utáni időszakban a világkereskedelem liberalizálódása, a nemzeti kisebbségek jogainak előtérbe kerülésével, a volt szovjet-blokk nemzetállamainak szuverenitása megkérdőjeleződött. Ezt fokozta, hogy a nemzetközi kapcsolatokban a liberális paradigma egyre inkább teret nyert. Ennek a paradigmának központi fogalma az entitás, az etnikai csoportok kvázi-állami típusú szervezete, ami azt jelenti, hogy a nemzetközi kapcsolatokban nem a nemzetállam a partner, hanem az entitás. Az entitás geopolitikája a nemzet fogalmat azonosítja az etnikum fogalmával, és úgy tartja, hogy a nemzet kizárólagosan pszichikai-emocionális kapcsolat egy közösség tagjai között (Dikey 1995). Ebből következik, hogy a különbség a nemzettudat és egyéb más csoporttudatok között eltűnik. A stabilitást immáron nem a nemzetállam biztosítja, hanem a szuverenitását feladó kvázi-állam, egész pontosan egy garanciális csoport, amely a kvázi-államot is képes ellenőrizni.

Daniel Bell megfogalmazásában: milyen mértékben a világgazdaság egyre integráltabbá válik, egyre kevesebb állam képes ellenőrizni gazdaságát. Így valamennyiük jóléte érdekeltté teszi őket abban, hogy megőrizze a globális rendet, és hogy az államok lemondjanak kötelezettségeikről, elfogadják a politikai fragmentációt. (D. Bell 1987). Ugyanakkor az entitások geopolitikájának értelme, több elemző (Jean-Marie Guehenno, Gordon Gottlieb, Ch. Dikey 1995) szerint abban áll, hogy így könnyebben lehet lokalizálni és gyorsan fel lehet számolni a válsággóccokat (Bosznia, Ruanda).

A geopolitikának és a geostratégiának ez az új dimenziója a globalizációval függ össze, azzal a törekvéssel, amelyben a logisztikai bázisok térbeli terítettségének súlypontjai áthelyeződnek a nemzetállamról az entitásokra – régiókra.

A liberális geopolitikai paradigmát, érthetően, a leginkább Kelet-Európában támadják, különösen ott, ahol az első világháborút követően mesterséges, soknemzetiségű államokat hoztak létre. A legfőbb ellenérv, hogy az entitás-régió előtérbe helyezésével a nemzetállam rovására középkori struktúrák feltámasztását szorgalmazza a világrendszer periferiáján, ahol az államok szervezete amúgy is instabil. Ez a geopolitika a nyersanyag-erőforrásokkal rendelkező országok állami struktúráit gyengíti.

Kelet-Európában a liberális geopolitika expanziójának leglátványosabb eszközei között tartják számon: a pénzügyek, a kereskedelem liberalizációját és a kisebbségek politikai jogainak felkarolását. Különösen érzé-

keny pont a balkáni régióban (Romániát is ide értve) a kisebbségek autonómiatörekvése, az önálló reprezentatív intézményeik létrehozása.

A kisebbségek intézményi reprezentációiban a szeparatizmus jelét látják. Nagyon érzékeny terület ez, főleg ott, ahol a kisebbségek mélyen gyökerező önszerveződési hagyományokra tekintenek vissza, mint például Erdélyben a magyarok és a szászok, hiszen a középkorban is autonómiákban éltek. Válsághelyzetekben, különösen az erdélyi magyarok nagyon gyorsan létrehozták szervezeteiket (1945-ben, 1989-ben), ami a többségi románságot nyugtalanította. Ugyanakkor ezek a kisebbségbe szorult népcsoportok 1920 előtt magasabb civilizációs-modernizációs szinten állottak (s ez vonatkozik az erdélyi románokra is), mint a berlini kongresszussal (1878) létrehozott Kis-Románia lakossága. Ezt példázza Horvátország és Szlovénia esete is: megszabadulva a jugoszláv mesterséges államból, nyomban a közép-európai orientáció útjára léptek, vagyis visszatértek oda, ahova mindig is tartoztak. El kell ismerni, hogy az önszerveződés tekintetében a koszovói albánok is jelentős teljesítményt mutattak fel a 1990-es években, amikor létrehozták a földalatti társadalmukat.

Tény, hogy a szovjet-blokkon belül az egyes országok fejlettség szintje eltérő volt, különböző civilizációs és modernizációs hagyományokkal indultak el '45 után a „kommunizmus felépítésének” útján. S a keleti-blokk összeomlásának pillanatában ezek a graduális különbségek még nyilvánvalóbbakká váltak

A Balkán és Kelet-Európa társadalmainak és kultúráinak szerkezeti sajátosságaiban rejlik annak oka, hogy miért ment a múltban és ma is oly nehézkesen a Nyugathoz való felzárkózás, hogy miért nem tudta és tudja adaptálni, magába szervesíteni a mindig is utánzott nyugati modellt. Szociológiai, civilizációs perspektívában az okok nagyon mélyek, itt ezt nem részletezzük. Megjegyzendő azonban, hogy ezen országokon belül a nyugati típusú/mintázatú kulturális földrajzok (magyar, német, horvát, szlovén) megmaradása, fenntartása nemcsak biztonságpolitikai kérdés, hanem tanulási modell is a többség számára, s ezért a sokszínű regionális struktúrák funkcionálissá tétele belső integrációját biztosíthatja hosszú távon.

A refeudalizáció, a medievalizáció rémképeinek ecsetelése (R. Vladescu 1997) nem meggyőző egy olyan „nemzetállam” esetében, ahol maga a többség is történelmének túlnyomó részét regionális struktúrákban élte le, és ma is ezekben a regionális struktúrákban ismer önmagára, s identitására (moldvai, havasalföldi, beszarábiai, erdélyi, dobrudzsai, bánási, máramarosi stb.)

A problémát a kelet-európai elemzők számára azok az elméletek és elképzelések jelentik, amelyek az európai kontinens makro- és mikroregionális tagolódását írják le, s amelyek többé-kevésbé összhangban vannak az EU intézményi, kohéziós-differenciálódási és strukturális koordinációs törekvéseivel is. Mindezek az 1990-es években erőteljesen jelentkeztek az

európai regionális stratégiákban, hatással voltak a nemzetgazdaságok és az interregionális terek átrendeződésében. Háttérükben több, egymással összefüggő globalizációs hatótényező állt:

- 1.) A globalizációs trend a pénzpiacok koncentrációjában nyilvánult meg, ami befolyási körébe vonta a világgazdaságot, az üzleti stratégiák kidolgozását.
- 2.) A tudásigényű rendszerek, a tudás termelése, elosztása, cseréje a gazdaság alapjává vált, ez dönti el a piaci szereplők szelektálását.
- 3.) A tudásfaktor és a technológiák felgyorsuló cserélődése a szabványosítás elterjedését vonta maga után.
- 4.) A globális oligopoliumok térnyerése eredményeképpen a nemzetgazdaságok piacformáló szerepe mérséklődött, ez által a gazdasági hatalom-erővonalai annak minden implikációival egyetemben átrendeződtek.
- 5.) A nemzetek feletti gazdasági diplomácia, a globális intézmények fejlődése, ezzel összefüggésben a vezető gazdasági hatalmak az új intézményi formákat kisajátítják, pozíciójuk erősítésére használják.
- 6.) A globális kommunikáció intenzívvé válása maga után vonta a kulturális csere felgyorsulását, a helyhez, térhez nem kötődő kulturális minták, fogalmak, identitások terjedését, univerzalizálódását. Ennek hátterében az idegenforgalom, a vendégmunkások, menekültek stb. állnak, eredményeképpen egész térségek, új etnikai tájak formálódnak.
- 7.) Mindezen egymásba fonódó erőterek kikezdték a nemzetállami határokat (M. Castells, U. Beck 2005.)

A vázolt globális hatótényezőkre külön-külön és együttesen is az egyes régiók és régióközpontok, a városok reagálása a belső integrációs szinttől is meghatározott. Egészében a perspektíva a nyertesek és vesztesek-skálán írható le. Azonban mindenképpen figyelemre méltó tendencia, hogy a helyi és regionális integrációk nem csupán külső, hagyományos gazdasági ösztönzőkre hagyatkoznak, hanem a lokális erőforrásokat, koalíciókat, intézményes együttműködéseket ösztönzik. S ezzel az önerőre, a belső erőforrásokra építő, perifériákról kiinduló stratégiáknak enged teret, aminek meg kell jelennie az állam regionális politikájában: az alulról építkezés elvének ösztönzésében. Itt lényegében nincs másról szó, mint annak a térformáló politikának a folytatásáról, amely a 20. század utolsó felében vette kezdetét. Ennek a térrpolitikának meghatározó erőterét az európai demográfiai trendek alakulása képezte és képezi. Mindenekelőtt az alacsony népességnövekedés, a népesség életkor szerinti tagozódásának megoszlása, a migráció erősödése.

Az utóbbi évtizedekben megfigyelhető volt, hogy az EU-tagállamokban a népességnövekedés a déli régiókban következett be: Bajorország, Baden-Württemberg Németországban: Murcia, Andalúzia Spanyolországban: Agavre Portugáliában: Mezzogiorno Olaszországban: s Franciaország déli térségiben. Miközben a klasszikus ipari korszak urbanizált terei folyamatos népességfó-

gyással számolnak (az egy Anglia kivételével, ahol a rurális térségek népessége folyamatosan nő), egyre inkább felértékelődnek a tengeremléki régiók.

A Földközi-tenger partvidékének népességnövekedése hosszú távú trend, ezzel szemben a belső területeken fordított folyamatok játszódnak le. Ugyanakkor a régiók perspektíváját meghatározhatja az a népesedési trend, amely az európai nagyvárosokat összekötő logisztikai-kommunikációs folyósok köré koncentrálódott, gondolunk itt a német Rajna, a francia Loire, az olasz Pó folyó völgyére. Másik tendencia a határ menti térségek demográfiai stabilizálódása, vagyis a korábban tapasztalható elvándorlás csökkenése. A régiók integrációját befolyásoló tényező a gazdaság struktúrájának és szervezetének átalakulása, ugyanis az EU-tagállamokban, noha még nagyfokú a koncentráció, de már beindult a gazdaság dekoncentrációs folyamata. Ennek tengelyében a kis- és közepes vállalkozások bátorítása áll, amelyek kis tőkeigénye, a helyi erőforrások értékesítése révén, a fejletlenebb térségek foglalkoztatási gondjain enyhíthet.

A legfontosabb tényezőt, amelynek multidimenzionális implikációit nem akarjuk eltúlozni, de eredményei máris látványosak, a transzeurópai telekommunikációs, közlekedési, energetikai hálózatok képezik, amelyeknek komoly szerepük van a kohézió és a dekoncentráció feltételrendszerének létrehozásában. A kommunikációs hálózat kiépítése összefügg a tranzakciós költségek csökkentésével, amivel a regionális szociális problémák mérsékelhetők: az elszigetelt, elmaradott térségek megközelíthetősége, az alacsony munkabérből adódó előnyök stb. jöhetnek itt számba. Az európai tér átrendeződése, s annak jövőbeni alakulása tekintetében, mint a fentebbiekből is kiderül, erős nyomás nehezedik. Ilyen körülmények között az EU új térpolitikájának a kidolgozása sürgető feladat.

A globális rendszer új gazdasági, demográfiai erőterei – miközben transzparensse igyeksenek tenni a nemzetállami határokat –, átalakítják a korábbi városhierarchiák rendszerét is. Már ma nyilvánvaló, hogy a nemzetállam nem ura a területén lévő gazdaságoknak, sőt már a logisztikai bázisok nemzetállam területén belüli kijelölésének sem, aminek következményei a nemzetállami téren belül a kistérségi egyenlőtlenségek felszámolásában mutatkozó nehézségek.

Az entitások geopolitikai paradoxona – a nagy-tér és kis-tér párhuzamos rekonstrukciója az EU-on belül – a balkáni elemzők számára azért elenszenves, mert országuk továbbra sem képesek integrálódni mint „nemzetállam” a globalizáció rendszerébe, s az EU számára is problémát jelent hosszú távon is ezen perifériális heterogén „nemzetállami” struktúrák integrálása az euroatlanti térbe.

A régiók Európájának balkáni elemzői újabban Immanuel Wallerstein centrum-periféria elméletében látnak érveket arra, hogy Európa föderalizálása és a régiók szubszidiaritása nem megvalósítható, csakis a kettős

tagolású nagy-régiók Európája, amelyben a centrum és periféria között egy fél-periféria régió van (G. Iulian 1997). Wallerstein elmélete a modern világgazdasági rendszer kialakulását írta le, Európa tekintetében a centrum-periféria, az ipari országok és mezőgazdasági országok csoportjának egymásra utaltsága a 19. és 20. századi nemzetközi kapcsolatrendszerek integrációs folyamatainak sémáját vázolta fel, amelyet sokan megkérdőjeleztek, és láthatóan ma már tetszetős sémánál nem több.

Viszont arra jó, hogy a globalizáció rendszerét ebben a sémában értelmezzék, s a dél-amerikai felszabadítás teológiájához hasonlóan benne a legázás, a kizsákmányolás, Észak-Dél konfliktus új formáját lássák.

A globalizáció mint a centrum-periféria viszonyrendszer új megjelenési formája, számukra kultúrantropológiai evidenciával bír, amit leginkább az iskolai programok európai megoszlása bizonyít. Eszerint, amikor egy nemzetállam azonosítja magát a metropolissal (centrummal), akkor a nemzetállam iskolai programjai a metropolisz iskolai programját, annak akaratát követik. Ami nem más, mint a tökéletes utánzás (imitáció) kultúrája. Amikor azonban a nemzetállam saját útján halad, hogy megoldja rendkívül összetett kulturális problémáit, szemben találja magát a metropolisz túlsúlyával, ami mindig ideológiai háborúhoz vezet, ugyanis a tét a periférikus nép mentális terének meghódítása.

Történelmi perspektívában ez azt jelenti, hogy vannak utánzó korok, komplexált elitek, agnosztikus filozófiák, a periféria ünnepeit elkozzák, a nemzeti kultúra személyiségeit kicsúfolják. Vagyis a kultúra szakrális helyeinek ellenőrzése, a gazdaság és a politika uniformizálása, ami napjaink jellemzője, lényegében birodalmi geopolitikai stratégia, ezért, minden nemzetek feletti és alatti integrációs (szubszidiáris) struktúráit el kell vetni, hiszen az az alávéttség új formája (G. Iulian 1997).

A félelem oka: a nemzetállami tér megkérdőjelezése, amely nemcsak a wilsoni elveket veti el, hanem De Gaulle „nemzetek Európáját” és M. Thatcher „korlátozott kooperáció” elképzeléseit is, a „régiók Európája” nevében.

A régiók Európája – amely implikálja a föderatív európai struktúrák kialakítását –, a globális-tér integráció elveit, illetve a liberális geopolitikai paradigmát részesíti előnyben. Ennek a paradigmának a teoretikusai a wallersteini elméletet mellőzve, a nyugat-európai történelemből egy hármas kontinuumot emelnek ki: a középkor és a reneszánsz Európáját, a modern nemzetállam Európáját, amelyet követ napjaink régiók Európája. Ez utóbbit például J. Fouéré 6-2 milliós népességű egységekben gondolja el, amelyekben a lojális attitűdök formálása a biztosabb és közvetlenebb gazdasági régiókban jobban megvalósítható, mint a nemzetállami keretekben. Ugyanis a lokális patriotizmus (gazdaság–ökológia–kultúra) mint régióképző és integráló erő, nem csupán a kistérséget, hanem a határokon átnyúló régiókat multifunkcionális hálózattal kapcsolja hozzá a szuprana-

cionális régióhoz, amely ez által képes integrálni a mikrorégiókat a globalizáció rendszerébe.

Kölcsönös, egymást kiegészítő folyamatról van szó, egyfelől a régiók különböző szintű integrációjáról, másfelől pedig ezeknek az EU szupranacionális régiójának közvetítésével való integrálódás a globalizáció rendszerébe. A lokalitás és globalitás között a transzmissziós áttételt az EU biztosítja, s ez által nem csupán közvetít, hanem lokális mintázatú, multikulturális struktúrák védelmét is ellátja. Miközben újra egyesíti az organikus történeti mikrotereket, amelyek kulturálisan-földrajzilag is viszonylagos homogenitást mutatnak. Az új téridentitások sajátos entitásidentitásokat jelentenek, melyeket multifunkcionális kapcsolatok tartanak össze, és mint ilyenek határokon is átnyúlnak.

Ami leginkább ellenszenves a balkáni nemzeti geopolitikák számára, hogy a formálódó új, regionális tér, sajátos entitásidentitás, szoros kooperációs és logisztikai tér, amely a nemzetállami teret felaprózza, s ezzel egy másik „ravasz”, „erősebb” állam térnyerését, dominanciáját készíti elő.

EGY KÍSÉRLETI PARCELLA A KELETI LIMBESEKEN

Az eddigi tapasztalatok mintha rációfolnának ezekre az aggodalmakra: ott van például Nyugat-Európában, a 1970-es évek elején (1973) létrehozott határokon átnyúló régió, a Rotterdam – Bale fejlődési tengely, vagy pedig a svájci kantonok (Généve – Bale) és a francia megyékből (Aine-Haute-Savoie) alakult együttműködési régió. Ezek a régiók a területrendezésben, a környezetvédelemben a szállítást, az energia- és a határforgalmat tekintették kezdetben közös ügynek.

A francia-svájci régió (vegyes) bizottság feladata a kölcsönös tájékoztatás, s ajánlások megfogalmazása a két kormányzat számára, amelyek ennek figyelembevételével készítik elő a határon átnyúló régiós együttműködést érintő stratégiákat.

A Nyugat-Európában létrejött régiók, amelyek 1974-től pénzügyi alappal is rendelkeztek az European Regional Development Fund létrehozásával, még nem jelentették azt, hogy az akkori Európai Közösségben, az eurorégió milyenségéről határozott elképzelés lett volna. Mint ahogy még ma sincs. Ennek ellenére, a Vasfüggöny leomlását követően, főleg a magát Visegrádi csoportként meghatározó országokban az 1990-es évek elejétől egyre nagyobb volt a lelkesedés minden olyan kohéziós és integrációs elképzelés és intézményi-területi struktúra iránt, amely előmozdíhatta ezen országok EU-csatlakozásának folyamatát. Ez motiválta, valamint a bátorítás is, hogy brüsszeli magyar kezdeményezésre hozzák létre a Dél-Magyarország és szomszédos román és jugoszláv megyék, tartományok, a Duna-Maros-Tisza (DMT) határ menti eurorégiót.

Ezek a határ menti megyék egy évezreden át egységes tájat képeztek,

s ennek nyomai az első világháború utáni időkben sem tűntek el. Noha ekkor felszabdalták ezt az egységes tájat. A térség modernizációjának csúcsidezőszaka – s itt egy multidimenzionális és funkcionális modernizációról van szó – az osztrák-magyar kiegyezést (1867) követő időszakban kezdődött és az első világháború kitöréséig tartott.

A dinamikus modernizáció fél évszázadában épültek fel a térség nagy városai, teljesedett ki az infrastruktúra, arculata mind a mai napig olyan karakteres architektúrával rendelkezik, amely az e térségben élő emberekben az otthonosság érzetét kelti, a határ bármelyik oldalán is jár. Az egymás mellett élő nemzetiségek között állandó volt a személyes kapcsolat, így elhalványultak az etnikumok közti konfliktusok.

A trianoni békeszerződés három részre szabdalta ezt az egységes területet. A határok elvágták a szállítási útvonalakat, a transzverzális vasútvonalak többé nem tudták betölteni integráló szerepüket, megszűnt a kapcsolat az ipari üzemek és a nyersanyagtermő területek között.

A Duna-Körös-Maros-Tisza-, s az e folyókhoz kapcsolódó sűrű csatornahálózat, amelyet a 18. századtól folyamatosan építettek és bővítettek, és amelyről az eurorégió nevét is kapta, nemcsak szimbolikus jelentéssel bír, hanem egy szerves kapcsolat újjáélesztését is jelenhette volna.

INTERREGIONÁLIS EGYÜTTMŰKÖDÉS: DKMT

RÉGIÓ (megyék)	TERÜLET (km ²)	NÉPESSÉG	KÖZPONT
Arad	7652	507,000	Arad
Bács-Kiskun	8362	542,000	Kecskemét
Békés	5631	407,000	Békéscsaba
Csongrád	4263	438,000	Szeged
Hunyad	7016	547,000	Déva
Jász-Nagykun-Szolnok	5607	423,000	Szolnok
Krassó-Szörény	8514	376,000	Resita
Temes	8692	715,000	Timisoara
Vajdaság AT	21,506	2,013,000	Novi Sad
DKMT EURORÉGIÓ	77, 243	5,968,000	

Forrás: Euro-Trio-Eurorégió. 1998–2001.

A DKMT eurorégióban négy magyar megye (Békés, Bács-Kiskun, Csongrád, Jász-Nagykun-Szolnok), négy román megye (Arad, Krassó-Szörény, Hunyad, Temes) és a szerbiai Vajdaság tartomány tartozik. Ezek a megyék saját országukban a legfejlettebb vagy közepesen fejlett megyéknek számítanak, ugyanakkor soknemzetiségű (magyar, román, szerb, horvát, német, zsidó, szlovák, roma, albán) lakosságú megyék, ahol a lakosság

különböző vallási (katolikus, görög-katolikus, protestáns, ortodox, izraelita) felekezethez tartozik. A DKMT eurorégió jellegzetessége, hogy nem határos más, nála fejlettebb eurorégióval, sűrű városhálózattal rendelkezik, rendszerint mindegyik megyében egy kisebb város 10-12 falu központja. A három nagy egyetemi központ (Szeged, Temesvár, Újvidék) egyben régióközpont is a saját országában, a távolság köztük száz kilométer. A négy magyarországi megye alkotja az ún. Dél-Alföld régiót, a négy romániai megye az ún. Nyugati régiót, a román régiótörvény értelmében. A DKMT eurorégió gondolata 1992-ben fogalmazódott meg, a kezdeményező a Csongrád Megyei Önkormányzat volt. Hosszú előkészítő tárgyalásokat követően csak 1997-ben írták alá a megyék képviselői az interregionális együttműködési jegyzőkönyvet. Szintén 1997-ben, a temesvári tanácskozáson az eurorégió nevébe bekerült a Körös folyó neve is, ettől kezdve Duna-Körös-Maros-Tisza eurorégió a hivatalos megnevezése a határokon átnyúló térségi együttműködésnek.

A DKMT eurorégió szakbizottságokat hozott létre: 1.) gazdaság, infrastruktúra, turizmus: 2.) területfejlesztés és környezetvédelem: 3.) humán, civil és sportszféra: 4.) európai integráció, külkapcsolatok, informatika, tömegtájékoztatás.

Feladatai között jelölték meg: a korszerű közlekedési, távközlési, szolgáltatási infrastruktúra kiépítését. Különös tekintettel az Európát átszelő ún. krétai folyosó, az autópályához csatlakozó úthálózat kiépítését, újabb határátkelők nyitását, a környezetvédelem összehangolását (árvízvédelem), Szegeden és Temesváron uniós segítséggel földrajzi, gazdasági, természetvédelmi adatgyűjtő és feldolgozó központ létesítését, együttműködést a közbiztonság területén, a drogfogyasztás megelőzésében, közös gazdasági, kulturális kiállítások rendezését, egyetemek diákjainak és oktatóinak csereprogramját stb.

A DKMT ugyanakkor megjelentetett egy három plusz egy (magyar, román, szerb, angol) nyelvű folyóiratot, Eurorégió címmel, amely tematikus számaiban a három ország szomszédos megyéinek hétköznapijait tárja az olvasók elé. Az eurorégió létrehozása is mintaparcellának számított. Az DKMT elnöke, s fővárosa rotációs alapon változik, munkáját az Elnökök Tanácsa segíti, ez a testület az érintett megyék önkormányzati képviselő-testületeinek elnökeiből áll. Konszenzusos alapon határoz, tehát a kisebbségnek nem kell alávetnie magát a többség döntésének. Az adott lehetőségekhez mérten számos gazdasági, tudományos, kulturális kezdeményezést konkretizáltak.

Azonban ennek az eurorégióknak a folyamatos működését külső tényezők is akadályozták: például a volt jugoszláviai politikai helyzet, a NATO-bombázás, valamint az embargó életbeléptetése, a Vajdaságot szinte teljesen kikapcsolta az együttműködésből. Igaz, ekkor Szeged közvetítő szerepe nőtt meg az ún. szegedi folyamat elindításával, amely a jugoszláviai de-

mokratikus erőkkal való szolidaritás jegyében történt.

Az kétségtelen, hogy itt, az EU jövőbeni keleti határain, bátor és úttörő kezdeményezés konkretizálódott, erős is az elkötelezettség mellette. A DKMT eurorégió megalkotói számára a regionalizmus jelenti a 21. századot, hitvallásuk: „Európa számunkra nem lehet másutt, csakis itt, a Duna, a Tisza, a Körösök, a Maros, a Bega partján. Merthogy európainak lenni belső tartás, szellemi gazdagság, magatartásforma, az egymás iránti kapcsolatok igényessége, az élet minőségének vállalása”. Nyilvánvaló, hogy ez a fajta lelkesedés a jövő lehetőségeiről szól, ugyanis pillanatnyilag a DKMT eurorégió területi egységeit és népeit egymástól a határok, sörmpök, a vámok, a nem egyeztetett nemzeti jogrendszerek, a bürokraták stb. választják el, s teszik nap mint nap kínossá az emberek közlekedését és kommunikációját.

Az tény, hogy a régió, a regionalizmus irányában kifejtett elméleti munka és azok ilyen-olyan formában való konkretizációi az EU-n belül mind a mai napig nem kidolgozottak. Nincs ugyanis gyakorlat, tapasztalat még Nyugat-Európában sem, hogy miként is néz ki egy régió, különösen a határokon átnyúló eurorégió, hogyan kell, illetve kellene működnie. Egyelőre a hangzatos szlogenek inflációja tapasztalható, s ez nem is lesz eldönthető mindaddig, amíg nem dolgozzák ki a nemzetállam alatti és fölötti szintek, vagyis a mikro- és makrorégiók és az EU csúcsszervezetei közötti hatáskörök megoszlását, márpedig az EU keleti bővítése éppen erről szól. Tény, hogy az Európa-építés alulról kezdődik, helyi és regionális szinteken, ami egyben nemcsak szimbolikusán, hanem jelentést, tartalmat kölcsönözne a „polgárok Európája” gondolatnak.

Ezért is tarjuk a kísérleti parcellának a DKMT eurorégiót, megszilárdulása mintaadó lehetett volna az EU számára, igaz csak az EU-n belül, mert ha kívül marad, jövője a féltékeny, belsőleg sem integrált balkáni „nemzetállamoknak” esik áldozatul.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Huber Peter, Stefan-Pernthaler: *Föderalismus und Regionalismus in europäischer Perspektive*. In: *Schriftenreihe des Instituts für Föderalismusforschung*. 1988. Band 44. Wien. p. 25-31
- Hummer Sebastian, Waldemar-Bohr: *A régiók szerepe a jövő Európájában*. 1994 Pécs. p.14, p. 19-34.
- Sipos Katalin: *A regionalizmus története és jogi aspektusai*. MTA Állam- és Jogtudományi Intézet. 1993. Budapest. p. 62-70.
- Szilágyi István: *Európa és a hispán világ*. Veszprémi Egyetemi Kiadó. 1998. Veszprém. p. 77-83.
- Informe Económico 1992. BBV. Bilbao. p. 8-10.
- Orova Márta: *Felkészülés az Európai Unióhoz való csatlakozásra önkormányzati szemszögből*. In: *Magyar Közigazgatás*. 1-2/1999. XLIX. Évf.
- Balme, Richard: *The French region as a space for public policy*. In: *Regions in Europe*. Szerk: Patrick Le Gales and Christian Lequesne. 1998. London-New York. p. 181-196.
- Benz, Arthur: *German regions in the European Union*. In: *Regions in Europe*. 1998. pp.111-119.
- Arnoldo, Bagnasco-Marco, Oberdi: *Italy Le trompe-l'oeil of regions*. In: *Regions in Europe*. 1998. p. 150-165.
- De Rynck, Stephan: *Civic culture and institutional performance of the Belgian regions*. In: *Regions in Europe*. 1998. p. 201-215.
- Kaeting, Michael: *Is there a regional level of government in Europe?* In: *Regions in Europe*. 1998. pp.25-28. Marie-Claude, Smouts: *The region as the new imagined community?* In: *Regions in Europe*. 1998. p. 35-37.
- Theo A.J. Toonen: *Provinces versus urban centres*. In: *Regions in Europe*. 1998. p 148-189.
- Balázs István: *Gondolatok a regionalizációról*. In: *Közgazdasági Füzetek*.10/1993.
- Hajdú Zoltán: *Határok mentén*. In: *Educatio*. 1996/4. p. 650-656.
- Euro-Trio-Eurorégió: *A Duna-Körös-Maros-Tisza eurorégió magazinjának számai 1998-2001*.
- Európa kislexikon*. 1999. Budapest. Aula Kiadó.
- <http://www.cor.eu.int/> – a EU Régiók Bizottságának hivatalos honlapja.
- <http://www.cor.eu.int/overview/quickreEnhtml>
- <http://www.cor.eu.int/PoliticalPriorities/html>.
- Horváth Gyula: *Az európai regionális fejlődés és politika távlatai*. In: *Tér és Társadalom*. 3/1998. p. 10-23.
- www.europa.eu.int. – az Európai Unió hivatalos honlapja.
- Kengyel Ákos: *Az Európai Unió regionális politikája*. Budapest. 1999.
- Mackinger, Harfold: *The Nations of the Modern World. I-II*. 1904. Oxford.
- Cohen, Saul: *Geography and Politics in a World Divided*.1973. Oxford.

- Iulian, Grigorie: *Geopolitică și sociologia integrării: teorii și doctrine*. In: *Euxin. Revista de Sociologie, Geopolitică și Istorie*. 1-2/1997. București. pp. 133-144.
- Vlădescu T, Răzvan: *Geopolitica entităților*. In: *Euxin*. 1-2/1997. p. 96-98.
- Niculescu, Ion: *Geopolitica – un nouă început?* In: *Euxin*. 1-2/1997. p. 89-94.
- Pászka Imre: *Közép-Európa morfológiája*. In: *Társadalomkutatás*. 1-4/1995. MTA. Budapest. p. 149-178.
- Imre Pászka: *L'Europe Centrale: ses dimensions sémantique*. In: *Régions – Nations – Europe. Université De Szeged. Centre d'Études Européennes*. JATEPRESS. 2000. Szeged. p. 15-35.
- Imre Pászka: *Stredná Európa: Dimenzie významu*. In: *Habitus*. 2/2000. Univ. Novi Sad. p. 59-83.
- Dickey, Christopher: *Junk Nations*. In: *Newsweek*, 27. nov. 1995. p. 22-25.
- Bell, Daniel: *The World and the United States in 2013*. In: *Daedalus*. 116. n. r.3. 1987. p. 1-3
- Castells, Manuel: *A hálózati társadalom kialakulása. Az információ kora. Gazdaság, társadalom és kultúra. I. kötet*. 2005. Budapest. Gondolat-Infonia Kiadó.
- Beck, Ulrich: *Mi a globalizáció? A globalizmus tévedései – válaszok a globalizációra*. 2005. Szeged. Belvedere Meridionale.

ETNIKAI VISZONYOK AZ EURÓPAI UNIÓBAN

BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Az előadás a témában olvasott szakirodalom alapján állt össze, tehát nem tekinthető önálló vállalkozásnak, ami önállóan tekinthető, az a téma felépítése és bizonyos szempontok bevezetése és kiemelése.

A téma terjedelmére és bonyolultságára való tekintettel az előadás nem foglalkozik az új emigráns és menekültcsoportokkal, sem azokkal, amelyek, legalább két generáció (40-45 év) óta kisebbségnek tekintenek, sem a nők, a gyermekek, a homoszexuálisok, a mentális betegségben szenvedők csoportjaival; vagyis azzal a tágabb-kisebbség, másság-jelentésadásal, amely a multikulturalizmus fogalomkörébe tartozik.

Tovább szűkítve a témát, az előadás az EU régi tagországainak történelmileg kialakult etnikai/nemzetiségi viszonyait mutatja be vázlatosan, tehát nem szól az újonnan csatlakozott országok etnikai és nemzetiségi viszonyairól. Egészen pontosan azoknak a népcsoportoknak a mai helyzetének, statusának ismertetésére vállalkozunk, amelyek a Lajtától nyugatra eső térségben a nemzetállam kiépítésének során kisebbségbe szorultak, miközben megőrizték és identitásukba beépítették azt a regionális teret, amely a Római Birodalom bukását követően Európa egyik fő jellegzetessége volt, s amelynek újraélesztése a múlt század '60-as, '70-es és '80-as éveitől a szubnacionális szint (régiónok Európája) terminus alatt vált ismertté. S a sokféle törekvés, amelyek a második világháború után az etnikai-kulturális regionális autonómiák létrejöttét kísérte, ma már rögzített ténynek tekinthető az EU régi tagországainak többségében. Az ezredfordulóra mintha megtorpant volna a régiónok Európája iránti lelkesedés, amely a múlt század '90-es éveiben napirenden volt. Kétségtelen, az etnikai-kulturális mintázatú régiónok Európai Unió új politikai, kulturális, gazdasági térszerkezetének átférfalását jelentenek. Azonban tény, hogy a Lajtától nyugatra léteznek és működnek etnikai-kulturális alapon szervezett autonóm régiónok, amelyek mintadók lehetnek az újonnan csatlakozó soknemzetiségi országok számára is. Megjegyzendő azonban, hogy etnikai-kulturális autonómiatörekvések mindenütt, ahol megvalósult, hosszú távú erőfeszítések eredménye volt.

A továbbiakban, a fogalmi és elméleti kérdés érintését követően országokként a nemzetiségi kisebbségek konkrét helyzetét vázolom, majd a záró részben megpróbálkozom az európai identitás kérdésének körvonalazásával.

FOGALMI, ELMÉLETI HÁLÓ

Az Európai Unió régi tagállamaiban a kisebbségek térbeli és demográfiai jellemzők alapján csoportosíthatók. Beszélhetünk: a) tömb-kisebbségről (itt a területi, a táji jelleg, a régiónok a meghatározó, ahol egészében érvénye-

síthető a szubszidiaritás elve); b) szórvány, vagyis területileg szétszórt kisebb közösségekről, csoportokról (mely esetben a közösségi perszonalizmus elve alkalmazható); c) a tömb és szórvány egyidejűségéről (ahol a szubszidiaritás és perszonalizmus elvét egyaránt lehet érvényesíteni).

Tekintettel, hogy minket elsősorban a régiókban élő kisebbségek és szerveződések érdekelnek, a régió meghatározásában fogadjuk el azt a definíciót, ahogy azt az érintettek megfogalmazták. Vagyis a kisebbségek tapasztalata szerint a régió történelmi, politikai és kulturális egységet alkot, ahol kimutatható: a táji jellegzetesség, időben és térben a folytonosság, sorsközösség, a tér berendezésének viszonylagos sajátzerűsége, a szokások, a készségek, a mentalitások hasonlósága, az egyéni és közösségi ügyek rendezésének lokális módozatai, a szimbólumok és azok jelentésének ismertsége, a tapasztalatok intimitása, áthagyományozása, szorosabb kapcsolathálók történelmileg örökölt mintáinak átörökítése, a dolgok közelsége, az ismertség, otthonosság tapasztalása, a bennük való eligazodás tudása, a kommunikáció rejtett és nyilvános kódjai, a nyelv lokális jellege. Ha a történelmi és szociológiai irodalmat nézzük, azt látjuk, hogy különbséget tesznek a nemzeti kisebbség és az etnikai csoport között a különbségtétel tengelyében az identitás, az önazonosság áll. Elsőként nézzük, hogy miként értelmezik a kisebbség fogalmát általában. A kisebbség olyan csoport, amely az állam népességének nagy részével szemben, számszerűleg kisebbségben, tehát nem uralkodó helyzetben van, s amelynek tagjai – az adott állam polgárai – etnikai, vallási vagy nyelvi jellegzetességei folytán különböznek a lakosság többségétől, illetve – legalább hallgatólagosan – olyan szolidaritásérzés jellemzi őket, amely kaputörjük, hagyományaik, vallásuk vagy nyelvük megőrzésére irányul. (Capotorti: MRG – Minority Rights Group) Ebből a meghatározásból következik, hogy a nemzeti kisebbség egy adott társadalom tagjainak azon csoportját jelöli, amely nem a többségi nemzettel azonosul, hanem egy olyan másik nemzettel, melynek van állama, és amellyel hosszú évszázadokon át egy politikai közösségben élt, amit a regionális, kontinentális, illetve világtörténelmi konfliktusok miatt veszített el; vagy nincs állama, de annak létrehozására törekszik. Ezzel szemben az etnikai csoport egy adott társadalmon belül azok csoportját jelöli, amely közös kulturális identitás- (önazonosság) tudattal rendelkezik, ami megkülönbözteti a többségtől vagy az adott társadalom más etnikai csoportjaitól.

Az etnikai csoportok további típusokba sorolhatók aszerint, hogy milyen központi érdek és érték mentén határozzák meg önmagukat. Ilyen értelemben beszélhetünk: kulturális etnikai csoportról, amely közös érték-készlettel, élményekkel, viselkedési jellemzőkkel, nyelvi sajátosságokkal rendelkezik, tagjai közösen, szervezeten cselekszenek célkitűzéseik (kulturális, etnikai intézményrendszerük fenntartása) érdekében, továbbadják szimbólumaikat, nyelvüket, hagyományaikat a következő nemzedéknek,

a sajátos kulturális örökség az önérzet, mely a csoportidentifikáció forrása. Beszélhetünk gazdasági etnikai csoportról is, melynek tagjai osztoznak a csoportazonosságban, sorsa a csoport gazdasági jövőjéhez kötött, tagjai együttesen reagálnak mindarra, amiről úgy vélik, hogy befolyásolhatja gazdasági helyzetüket (ezért irányelveket, programokat dolgoznak ki), a csoporttag úgy érzi, hogy nem egyéni erőfeszítése, hanem a csoport gazdasági helyzete szilárdítja meg saját pozícióit. Létezik politikai etnikai csoport is, mikor a közös politikai érdeklődést kölcsönös politikai függés érzete irányít, a csoport tagjai politikai kérdésekben kollektívan reagálnak (irányelvek, programok), fontos a csoport jelentőségnek kiemelése, a politikai etnikai csoportok általában gazdaságiak is, mivel a politika és a gazdaság szorosan összefonódott a társadalmakban. Európában kevésbé ismert, de az antropológiai irodalomban számon tartják a főleg a nagy ázsiai, amerikai metropolisokban jelen lévő csoportokat, a holisztikus etnikai csoportokat, melyek a különféle etnikai csoportok minden jellegzetességével rendelkeznek, melyek az egyének nem szándékolt csoportosulásai, tagjai sorsukban kölcsönösen egymásra utaltak, közös identitásérzésük, viselkedési jellemzőik vannak, közösen reagálnak gazdasági és politikai kérdésekre, olyan programokat, irányelveket támogatnak, melyek kiemelik a csoport jelentőségét (Hamilton 1995. 21.) Elterjedt forma, amikor a vallás és az etnium egymást fedi, a csoport számára nem annyira a nyelv, inkább a vallás az identitás középpontja.

Az etnikai csoportok tipológiája lényegében az identitásról szólt, arról a középértékről, amellyel a különböző csoportok valamilyen érték-érdek mentén önmagukat meghatározzák, együvé tartozásukat számon tartják.

Az etnikai identitás (önazonosság) tudat esetében olyan csoporttal való azonosulásról van szó, amelyhez az egyén genealógiailag kötődik. Azonban látni kell azt is, hogy több generációs folytatólagosság az identitás megerősödéséhez nem feltétlenül szükséges. Itt a csoport mérete és az, hogy a társadalomban domináns vagy kisebbségi csoportként funkcionál-e, nem lényeges, az etnikai identitás megőrzésének egyedüli feltétele, hogy a csoportidentitás határai valamilyen formában fennmaradjanak (Fr. Barth 1969. 72.). Az etnikailag heterogén társadalmakban az etnikai identitás határaitra helyezett túlzott mértékű nyomtaték erősíti az egyes közösségek belső egységét, és hangsúlyozza a különböző etnikai csoportokhoz tartozó állampolgárok közötti különbségeket, megerősíti az etnikai határokat. Ez lehet az egyik oka az interetnikus konfliktusoknak. Ide kapcsolódik az etnicitás fogalma, ami alatt azt értjük, amikor egy nép tagjai a közösnek tartott (nyelv, vallás, szokások, hagyomány, helyhez való kötődés) kulturális vonások mentén azonosítják önmagukat.

Az etnikai identitástudat sajátos konkrét vagy absztrakt jelek (a nyelv, a faj vagy a vallás) köré szerveződik, kialakítja és megőrzi a kötődéseket és a határokat. Ezek a kulturális és fizikai jelek elsődlegesek, a szocializációs folyamat során ezekkel találkozik az egyén legkorábban. Az identitástudat

alapja egyetlen elsődleges elem vagy központi érték, ez a megkülönböztető jegy, erre épül és/vagy e köré épül az etnikai közösség társadalmi érték- és önmeghatározási rendszere. (Fr. Barth 1969. 63.). Ez a központi érték az egyén egy adott közösséghez való tartozását jelöli (azonos központi értékkel rendelkező egyének úgy érzik, hogy sorsuk és céljaik közösek). Minden központi értéknek helyzeti és történelmileg meghatározott szerepe van. Mindig megvan az esély arra, hogy az idők folyamán egy másik elem válik központiá; példaként említhetők a baszkok: esetükben kezdetben a faji jelleg hangsúlyozódott, újabban viszont a baszk nyelven van a hangsúly.

NYELVPOLITIKA

A kisebbség, politikai gyakorlatban megkerülhetetlen a nyelvpolitika problematikája. Egy adott ország nyelvpolitikáját meghatározó tényezők: az adott ország nyelvkultúrája, a kulturális és történelmi hagyomány, az országban élő etnolingvisztikai közösségek egymásról alkotott sztereotípiái, a nyelvről való gondolkodásmód, a nyelv, illetve a vallás történeti kapcsolatának körülményei. (Puskás 2000. 2-12.). Ha a nyelv a központi érték egy adott országban, akkor, a nyelv szociokulturális, politikai kapacitása és a nyelvhasználatról szóló döntések politikai szerepe megnő, az állam megerősíti a domináns nyelvet beszélők társadalmi erejét, kielezi a többség és az etnikai-nemzeti kisebbségek közti különbségeket, a nyelvhasználatról szóló kérdések a politikai hatalom és az állami szféra kérdéseivé válnak, s ezzel a nyelvhasználatot szabályozó törvények hatalmi harcnak az eredményeit tükrözik. Tehát azt mondhatjuk: egy ország nyelvpolitikája azon elvek és szabályok összessége, amelyek az állampolgárok nyelvi repertoárjának használatára vonatkoznak.

A nyelvpolitika különböző típusairól beszélhetünk. Implicit nyelvpolitika esetén a kisebbségek jogai nincsenek konkrét jogi dokumentumokban meghatározva, ezért ezek csak más dokumentumokból, például az alkotmányból vezethetők le. Az explicit nyelvpolitika pontosan meghatározza az adott államban élő etnikai-nemzetiségi csoportok nyelvhasználati kapcsolatos jogait. A támogatást biztosító nyelvpolitika a választott nyelv vagy nyelvek használatát alkotmányos, adminisztratív és jogi eszközökkel biztosítja, meghatározza a nyelvhasználat körét, garantálja hozzá a szükséges anyagi eszközöket. A toleráns nyelvpolitika nem korlátozza a kisebbségi nyelvek használatát, de nem különít el anyagi eszközöket a kisebbségi nyelvek használatának biztosítására, s nem határozza meg a nyelvhasználat spektrumát. A kevert nyelvpolitika elsősorban a többségi nyelv használatát támogatja, de konkrét, törvények által meghatározott jogokat biztosít a kisebbségi nyelv használatára. Az egalitárius nyelvpolitika nem tesz különbséget a többség és a kisebbség által beszélt nyelv között, minden etnolingvisztikai csoport azonos nyelvi jogokkal rendelkezik, valamely beszélt

nyelvet lehet használni a magánéletben és a hivatali ügyintézésben egyaránt. A jogi megszorításos nyelvpolitika esetében a választott nyelv használatát a társadalmi élet bizonyos területén vagy egy meghatározott hatókörben teszik lehetővé (Schiffman 1996. 2-4.). Világosan látni kell, hogy különbség van személyi és területi jogok között. A személyi jogok alapján a nyelvhasználat a személy tartózkodási helyétől független az állami szervekkel való érintkezés esetén. A területi jogok estében a nyelvhasználat joga területi egységhez vagy bizonyos hatókörhöz kötött meghatározott területen belül. Azonban az tapasztalható, hogy a nyelvi kérdéshez való viszony antinómikus: az állam, a domináns etnolingvisztikai közösség és a kisebbségben élő etnolingvisztikai közösségek érdekei eltérőek illetve ellentétesek. Az etnikai-nemzetiségi közösség, amely anyanyelvével azonosítja identitását, arra törekszik, hogy nyelvének használata ne ütközzön akadályokba. Az állam túlértékeli a nyelvi heterogenitást, „mások” nyelvének elsajátítását feleslegesnek tartja, esetenként az aktív felejtést ösztönzi (pl. az észtek). Kétségtelen, a kétnyelvűség társadalmi jelenség, amely több nyelv együttélésének eredménye.

A kétnyelvűség kialakulását több tényező befolyásolja: a csoport migrációja, aminek oka gazdasági, társadalmi, politikai, kulturális, oktatási. Azonban – a közhiedelemtől eltérően – a kétnyelvű egyén megnevezés nem egy olyan személyre utal, aki két nyelven beszél, hanem arra a kisebbségi személyre, aki az államban használt második nyelvet a gyakorlati kommunikáció érdekében sajátítja el. (Loveday 1982:8-12.) Így nyelvválasztása az adott szituációtól függ. Ugyanakkor a nyelvek funkcionális szempontból kiegészítik egymást, Az EU-ban a leginkább népszerűsített nyelvpolitika a kétnyelvűségekre törekvő. Ám ritka, hogy mindkét közösség – többség és a kisebbség – kétnyelvűvé váljon. Általában a kétnyelvűség a kisebbségeknek fenntartott lehetőség, ugyanis a többség nem hajlik a kisebbség nyelvének megtanulására.

A tapasztalat azt mutatja, hogy a kétnyelvűség kialakulását támogató nyelvpolitika hatékonyságát több tényező befolyásolja. Van eset, amikor a többség részéről pozitív a hozzáállás, ez az additív kétnyelvűség, azaz két nyelv egymást kiegészítő oktatása és használata (pl. a finnországi svéd kisebbség). A másik eset a diglosszia, amikor az anyanyelvet kizárólag kisebbségi közösségen belüli kommunikációra használják, míg a hivatalos nyelv a többségi nyelv, amelyet a hivatalokban és a társadalmi életben használnak. Van, ahol a nyelvi hegemonia hivatalosan támogatott, azaz a választott nyelv, vagyis a többségi nyelv tökéletes elsajátítása feltétellé válik; itt nincs toleranciakészség az állam részéről a másik nyelv iránt. A nyelvi preferencia alapján az állam bizonyos egyéneket előtérbe helyez, megerősítve azok társadalmi dominanciáját, akik a hivatalos nyelvet anyanyelvként beszélik: például ellenőrző hatalomban, munkaerőpiacon, presztízs szférákban (Loveday 1982. 9.)

Itt nem hagyható figyelmen kívül, hogy az adott nyelvről és az adott

nyelvet beszélő közösségekről milyen sztereotípiák alakultak ki, és ezek létrejöttét milyen tényezők alakítják. E tényezők közt említik – többek között – az illető nyelv történetét, a kodifikálás mértékét és idejét, a nyelv nemzetközi megítélését az adott időszakban (pl. státusszimbólumot jelent-e használata), az interetnikus kapcsolatok alakulását, a hatalom és presztízs befolyását, az adott nyelvről alkotott elképzeléseket, regionális szolidaritást, tolerancia mértékét (Puskás 2000. 8.).

Az elmondottak alapján az Európai Unió államai a kisebbségi nyelvhasználat alapján egy 1–5 fokozatú skálán helyezhetők el (M. Siguán 1995. 12-14.)

1. Államok, amelyek egyetlen hivatalos nyelvvel rendelkeznek, és más nyelveket nem ismernek el, csupán megtűrnék (Franciaország, Portugália).
2. Államok, amelyek egyetlen hivatalos nyelvvel rendelkeznek, de a kisebbségek nyelvének törvényesen bizonyos jogokat biztosítanak (Olaszország, Ausztria, Németország).
3. Államok, amelyek egyetlen hivatalos nyelvvel rendelkeznek, de egyes autonóm régiókban hivatalos jelleget biztosítanak kisebbségi nyelveknek is (Spanyolország).
4. Föderatív államok, amelyekben minden egyes régiónak más-más nyelve van (Belgium, Nagy-Britannia).
5. Államok, amelyek hivatalosan többnyelvűek a területük egészét illetően (Finnország).

ETNIKAI VISZONYOK AZ EU RÉGI TAGORSZÁGAIBAN

A továbbiakban e skála mentén, ha vázlatosan is, vizsgáljuk meg, az egyes államokban hogyan oldották meg, illetve milyen intézményes keretek között rendezték a nemzeti kisebbségek, illetve az etnikai csoportok helyzetét.

Elsőként nézzük *Franciaországot*. A legfőbb jellemzője, hogy a helyi, regionális nyelveket, identitásokat szisztematikusan lerombolták az elmúlt kétszáz esztendőben. Viták, ugyan voltak a regionális decentralizációról, melynek tárgya az új provinciák létrehozása a megyék helyett. Az elképzelés azonban nem valósult meg. Az 1950-es évektől bizonyos politikai, gazdasági, kulturális decentralizációt hajtottak végre. Továbbra is a hivatalos nyelv: a francia (1958. évi alaptörvény). A kisebbségi nyelveket oktatják, újdonság a kétnyelvű helység- és utcanév, a helyi hírlevelek megjelenése (francia-breton, katalán pl. Perpignan városában). Az országban jelentős népcsoportok élnek: így például az elzásziak, a bretonok, a baszkok, a katalánok, a korzikaiak, az okcitánok (provanszálók). A Kisebbségi vagy Regionális Nyelvek Európai Chartáját Jospin 1999-ben aláírta, de a mai napig nem ratifikálták. Az 1984. évi decentralizáció nem etnikai alapon történt, a kialakított régiókat közvetlenül választott tanácsok irányít-

ják, a prefektus szerepe szűkült, kizárólag törvényességi felügyelet a feladata. A régiók pénzügyileg a központi költségvetéstől függnék.

A breton népesség számát 2,5 millióra becsülik, azonban a breton nyelvet, amely kelta eredetű, ma már mintegy 500 ezren (1886-ban 1,3 millióan, 1974-ben 665 ezren) beszélik. Néhány iskolában tanítják a bretont, rendelkeznek breton nyelvű rádió- és tévéműsorokkal. Ugyanakkor Bretánia nem rendelkezik autonómiával, viszonylag elmaradott régióknak számít.

Elzász-Lotaringia lakossága 1,5 millió, mintegy 300-400 ezren beszélnek az elzászi nyelvet, amely a német-francia dialektus. Főleg népfőiskolákban használják ezt a dialektust, az irodalom- és történelemoktatásban. Elzász-Lotaringia nem rendelkezik autonómiával, viszonylag elmaradott régió. A provanszál nyelvet Dél-Franciaországban beszélik, főleg falusi családok magánérintkezésében. Itt sincs autonómia. A korzikaiak száma 112 ezer: katolikus vallásúak, beszélt nyelvük az olasz nyelv toszkán dialektusa, azonban itt is a francia a hivatalos nyelv. A korzikai nyelvnek 1974 óta regionális nyelvi státusa van, lényegében népnyelv. A sziget 1970-től gazdaságszervezési régió, a harc nem annyira az autonómiáért folyik, hanem a régió státusáért.

A katalánok 4000 négyzetkilométeres területen, főleg Pyrénées – Orientales megyében, 300 ezer főt számlálnak, nyelvüket nem ismerik el hivatalosan, az oktatásban is korlátozottan használják, így ma kb. 200 ezren beszélik a katalán nyelvet. A baszkok főleg Labourd, Soule, Navarra megyében élnek mintegy 100 ezren, nyelvük nem elismert, ugyanakkor vannak helyi újságjaik, nyelvkurzusaik. A burgundiaiak Skandináviából, a Bornholm-szigetről származnak, nyelvük eltűnt, hasonló a helyzet a normandok esetében is, akik szintén Skandináviából származnak.

Spanyolországban az 1978. évi alkotmány háromszintű közigazgatási-hatalmi szerkezetet teremtett: a helyi önkormányzatok, a provinciák, az Autonóm Közösségek (Comunidades Autonomas) együttműködését hozta létre. Főbb jellemzői: a regionalizált állam, ahol a spanyol (a kasztíliai) a hivatalos nyelv, az egyes régiókban hivatalos a katalán, a gallego, az euskara és az aranéz (okcitán változata), noha csak 3500-an beszélik. Etnikai-történeti alapon 17 Autonóm Közösség létezik. Az alkotmány az ország minden népét a spanyol nemzet fogalma alá vonja, felsorolja a nemzetiségképző jegyeket: így például: a sajátos kultúra, a hagyomány, a nyelv, az intézményrendszer, a szerves történelmi közösség (Navarra, Andalúzia, Kanári-szigetek), ugyanakkor adós marad a nemzet és nemzetiség meghatározásával.

A teljes önkormányzatisággal rendelkező közösségek: Katalónia, Baszkföld, Galícia, Andalúzia, Valenciái Közösség, Kanári-szigetek, Navarra. Korlátozott önkormányzatok: Asturias, Aragónia, Cantabria, La Rioja, Baleári-szigetek, Castilla y León, Castilla La Mancha, Murcia, Extramadura, Madrid. Az alapcharta szerint a Comunidades Autonomas hatásköre, illetve funkciói: az önkormányzati intézmények megszervezése,

a helyi szervek felállítása, a területi lakásproblémák, a közmunkák, a vasutak irányítása, a közlekedési rendszer működtetése, a kikötők, a légi és vízi sport célú létesítmények fenntartása, a gazdaság egészével összefüggő mezőgazdaság és állattenyésztés irányítása, a vízügyi öntözési létesítmények, csatornák üzemeltetése, az erdőgazdálkodás, a természetvédelem, a belső vásárok rendezése. A nemzeti gazdaságpolitika keretében a gazdaságfejlesztés. Kulturális téren, az autonóm terület múzeumainak, könyvtárainak, konzervatóriumainak fenntartása. Hatáskörébe tartozik a közösség nyelvének és kultúrájának ápolása, az iskolarendszer, a turizmus a sport, a szociális gondozás, az egészségügy. Ugyanakkor a közösségi parlamentet megilleti az állam által kibocsátott normákkal kapcsolatos alkotmányossági vizsgálat kezdeményezése.

A spanyol, a német-olasz modell sajátos keveréke. A törvényhozási tárgykörökön kívül az állam jogkörei megoszthatók az autonóm közösségekkel. A legtöbb megosztott jogosítvánnyal 5 autonóm közösség – Andaluszia, Baszkföld, Galícia, Katalónia és Valencia – rendelkezik; ezek a régiók az ország legnagyobb gazdasági potenciáljai és a legnagyobb népességűek is. Például: Baszkföldön 13 ezer euró az egy főre jutó GDP, ez a spanyol átlagnál 15%-kal nagyobb.

A baszkok az ún. Baszkföldön – Euskal-Herria élnek, a lakosság 2,2 millió, katolikusok, a beszélt nyelv a baszk, az euskara. Regionális autonómiával, parlamenttel, saját oktatással, rendőrséggel, zászlóval rendelkeznek. A baszk nyelvet a közhivatalokban, az oktatásban használják. A galíciaiak beszélt nyelve a gallego, ami kelta eredetű; a lakosság 3 millió, katolikus vallású, regionális autonómiával rendelkezik. A katalán népesség 5,5 millió, a katalán nyelv a spanyol mellett hivatalos a régióban. A Katalán autonóm régióban a katalán parlament által hozott törvények elsőbbséget élveznek a központtal szemben. Virágzó, homogén közösséget alkotnak. Itt nem mellékes megjegyezni, hogy Dél-Spanyolországban él az EU egyik legnagyobb cigány közössége, számuk 745 ezerre becsült.

Olaszország etnikailag nagyon színes. Az állam főbb jellemzői: a nyelvi, kulturális kisebbségek államilag elismertek, támogatottak (tutela delle minoranze linguistiche). Az olasz állam a Kisebbségek és Régiók Európai Chartáját elfogadta, a cél a régi történelmi-nyelvi közösségek identitásának megőrzése. Hivatalos nyelv az olasz, lokális szinten a kisebbségek nyelve, vagyis kettő, három nyelv használata, főleg magánérintkezésben, esetenként az oktatásban, adminisztrációban. Létezik rádió, tv, sajtó, számos kulturális, hagyományörző egyesület.

A régiók törvényei az állam preventív ellenőrzése alatt állnak, normaalkotási mellékszereplők, emiatt nincs tényleges törvényhozási és közigazgatási autonóm.

A katalánok száma 32 ezer, 18 ezren beszélnek a katalán nyelvet, amely elismert kisebbségi nyelv Szardíniában és Alghero-L'Alguer autonóm ré-

gióban, azonban nem az adminisztráció nyelve. Kétnyelvű helységnévtáblák, helyi rádió, újságok léteznek katalán nyelven.

A szárd lakosság 1,7 millió, közülük 1 millió beszéli a neolatin dialektusú szárd nyelvet, amely elismert kisebbségi nyelv, a helyi adminisztrációban az olasszal együtt használják, valamint a helységnévtáblákon, az iskolákban kísérletileg vezették be; autonóm régió.

A görögök Dél-Itáliában élnek, számuk 40 ezer, latin abc-t használnak, elismert kisebbségi nyelv, amit helységnevek, rádió, és újságok is jeleznek. (Calabriában romaícónak, Pugliában gricónak nevezik őket)

A németek 270 ezren vannak, státuszukat az 1972-ben kötött olasz-osztrák egyezmény szabályozta. Területileg Dél-Tirolban élnek, egy sor regionális normatíva szabályozza autonómiájukat. Dél-Tirolban kötelező a német nyelv használata az oktatás minden szintjén, az írott és audiovizuális médiában, a vallási életben, az intézményekben. Az adó, a külügyek, a honvédelem kivételével szinte minden területen szabad kezet kaptak, a német nyelv egyenrangú az olasszal.

A landinok főleg Bolzano, Trento, Belluno megyében élnek, az olasz belügyi adatok szerint 55 ezer fős e népcsoport. A fandin nyelvet egy 1999-es adat szerint 482 személy beszéli. Ugyanakkor az olasz, német mellett elismert nyelv a közéletben, sőt: tudományos, kulturális intézmények is művelik.

A ligurok az 1976-os adat szerint 1,9 millióan voltak; ókori nép, melynek csoportjai főleg Genova megyében, Szardínia szigetén élnek, az 1970-es évektől tapasztalható szeparatista törekvésük.

A friuliak 1964-től élnek autonóm régióban, amely magába foglalja Friuli-Venteia Giulia, Udine, Gorzia, Pordenone megyéket. A friuliak lélekszáma 715 ezer, ebből 526 ezer beszéli a nyelvet, amely az 1996/15. számú törvény alapján használt nyelv az oktatásban, a regionális törvényhozásban, a közigazgatásban, bilingv formában hivatalos az olasz mellett, egyetlen kisebbségi nyelv, amelyre lefordították a Bibliát. Az Udine-i Egyetem ápolja a nyelvi és kulturális hagyományait.

Olaszország sokszínű etnikai palettáján még számon tartanak 2181 horvátot (Campobaso megye), 52 ezer szlovént (Venezia Giulia, Trieszt, Gorizia, Alto Adige megyében, ahol kulturális gazdasági szervezeteik vannak, illetve szlovén rádió, tévé, sajtó; Triesztben bilingv formában hivatalos az olasz nyelvvel. Továbbá az olasz állam területén él kb. 98 ezer albán (arberesh), nyelvük a ghebo és toscó dialektus keveréke, elismert kisebbségi nyelv Catanzaro, Crotone, Consenza megyében. A provanszál-francia kisebbség száma 70 ezer, s mintegy 20 ezer beszéli a francia okcitan dialektust főleg Valle d'Aosta, Torino, Sangone megyében. Mintegy 178 ezer okcitant tartanak nyilván, közülük a középkori trubadurok nyelvét mintegy 3 ezren beszélik főleg Piemontban. Elismert lokális kisebbségi nyelv.

A szicíliaiak 1948 óta regionális autonómiában élnek, az írott és a beszélt nyelv különbözik, az irodalmi nyelv az olasz. Lélekszámuk 4,6 millió.

Az olaszországi cigányok kb. 130 ezren vannak, a cimberék lélekszáma 2230 (1992), a déli gall-rómaiaké pedig 340.

Belgium legfontosabb jellemzője, hogy maga az állam négy nyelvi területtől áll, amelyből három egynyelvű, egykét nyelvű. A három nyelvi közösség (flamand, vallon, német), a három földrajzi-gazdasági régió (flamand, vallon, brusseli) alapján az ország föderáció, amelyben három régiós megoldást alakítottak ki. Közös a honvédelem, részben a külpolitika, és a pénznem. Az állam hatásköre inkább makrogazdasági (hatóköre kiterjed például az ár-, a verseny-, a jövedelempolitikára, a társadalombiztosításra). Az etnoregiók hatáskörébe utalt a regionális gazdaságfejlesztés és politika, a hitelpolitika, a külkereskedelem, a mezőgazdaság támogatása, a természeti erőforrások hasznosítása, az energiapolitika regionális tényezői, a közmunkák, a szállítás, a regionális foglalkoztatás, a kereskedelempolitika, a tudományos K+F, a lakáspolitikai, a külkapcsolatok szervezése a településfejlesztés, a helyi önkormányzatok (megyék, városok, falvak) felügyelete.

A flamandok lélekszáma 5,5 millió, katolikus vallásúak, holland dialektusban beszélnek, tág értelemben vett autonóm régió.

A vallon népesség száma 4 millió, katolikus, a beszélt nyelv a vallon, vagyis a francia nyelv egy dialektusa, autonóm régió.

A németek száma 100 ezer, nyelvük német dialektus, nyelvi régiót és kulturális közösséget alkotnak.

A Bruxelles-Brussel régió kétnyelvű, flamand-vallon, és területi gazdasági egységet alkot. A flamand, a vallon vagy a brusseli régió teljes jogi, politikai és közigazgatási autonómiával rendelkezik. Rendeletei a központi állam törvényeivel egyenértékűek, normahierarchia nincs. A régiók közötti konfliktusok megoldására hozták létre a konzultatív bizottságot és a döntőbírárságot.

Ha Franciaország a felállított skála egyik szélső, negatív pólusa, akkor *Finnország* pozitív értelemben a másik szélső pólus.

A svéd kisebbség az Aland-szigeteken él, svéd közösséget alkot, számuk 21 700, protestáns vallású. Finnországban a finn nyelv mellett a svéd is hivatalos nyelv – minden szinten. A svéd jelleg megőrzését szolgálja a nyelv, az oktatás, a regionális állampolgárság, a földvásárlás, például amely 5 éves állampolgársághoz kötött. Az Aland-szigetek autonóm tartomány, rendelkezik 27 tagú parlamenttel, kormánnyal (a tartományi végrehajtó tanács 7 tagú). A tartományi parlament dönt az oktatás, a választási szabály, az adózás, a lakásügyek, a mezőgazdaság, a halászat, az egészségügy, a kórházi ellátás kérdéseiben.

Németországi etnikai csoportok között említhetjük meg a vend kisebbséget, számuk 70 ezer, nyelvük a szorb, főleg Brandenburg tartományban és Szászországban élnek. Kulturális egyletüket 1912-ben alapították, az NDK 1948-ban, alkotmányban garantálta a szorb kisebbség jogait, amit

1992-ben, a német egyesülést követően megerősítettek. A németországi dánok száma 60-70 ezer, Schleswig-Holstein tartományban élnek, jogaikat az 1954-es német-dán egyezmény szabályozta, ennek értelmében három hely biztosított számukra a tartományi parlamentben.

Bajorország (1947) és Szászország (1990) úgynevezett Freistadt, azaz Szabad Szövetségi Állam. Bajorországban élnek főleg Nürnberg környékén a frankok, nincsenek kisebbségi jogaik, bizonyos adminisztratív önállóságra való törekvés tapasztalható részükről Münchennel szemben.

Németországban élnek az északi frízek, számuk 60 ezer, a fríz nyelvet kb. 10 ezren beszélik, nem számítanak kisebbségnek. Dániában főleg Saterland tartományban a keleti, frízek élnek, számuk mintegy 11 ezer fő. A frízek többsége, a nyugati frízek Hollandiában él (Friesland, hat sziget), számuk 550 ezer, a fríz nyelvet itt 400 ezren beszélik, Frieslandon kívül pedig még 300 ezret tartanak nyilván. A fríz nyelv az angolhoz hasonlít. Frízföld Hollandia 11. tartománya, ahol fríz nyelv az általános iskolában kötelező, s részben a tartományi tanácsban is. A Dániához tartozó Feröer- (Foroyar) szigetek lakóinak száma 45 750, vallásuk lutheránus, beszélt nyelvük a foroyskt, 1948-tól rendelkeznek önkormányzattal, 1975-től parlamenttel. A nyelvük egyenrangú és hivatalos a dán nyelvvel, amelynek tanulása kötelező. Energikus, öntudatos, erős identitású etnikum.

Ausztriában jelentősebb etnikai csoportot alkotnak a horvátok, számuk 26 ezer, ebből Burgelandban 18 ezer él, beszélt nyelvük horvát dialektus, ez főleg a magánszféra nyelve. A szlovénok (windisch) főleg Karintia tartományban élnek, ahol 1972 óta kétnyelvű helységnevtáblák vannak, a korábbi közös oktatást 1987-ben felváltotta az elkülönült szlovén oktatás. A magyarok főleg Burgelandban élnek, számuk 20 ezer, a nyelv a magánéletben használt, vannak helységnevtáblák, ugyanakkor Bécsben még számon tartanak egy 15 ezer fős magyar közösséget, valamint Alsó-Ausztriában cseheket és szlovákokat.

Észak-Európa őslakos kisebbsége a számik vagy a lappok. (Ez utóbbinak pejoratív kicsengése van, így nem is használják a lapp megnevezést.) Számuk mintegy 60 ezer, négy országban élnek. A legnagyobb számi közösség Norvégiában él, mintegy 40 ezer. Nyelvük finn-ugor, szervezetük – amely gazdasági, társadalmi, kulturális, nevelési és ökológiai teendőket is ellát – a Norvég Rénszarvastenyésztők Konföderációja. A norvégiai számiknak 1987 óta parlamentjük van, 1971-ben alakult meg a Norvég Kulturális Tanács, amelynek feladata a számi irodalom ápolása és publikálása. Svédországban 15 ezer számi él, szervezetük a Svéd Számi Konföderáció. Finnországban a számik száma 4 ezer, 1976 óta 20 tagú parlamenttel rendelkeznek, amelyet négyévenként választanak. (Oroszországban – noha nem tartozik a témánkhoz, mégis meg kell említeni, hogy – itt 1500-2000 számi él, ők tenyésztik a szelíd rénszarvas 77%-át, a csernobili katasztrófa az állományt nagyon megviselte, pillanatnyilag a dekollektivizálás van folyamatban és a visszaté-

rés a hagyományos számi életformához.) A számi nép, tehát mind a négy országból, 1975 óta tagja az őslakó Népek Világtanácsának (WCIO).

Nagy-Britanniában a skótok (az alföldi, felföldi és a szigetlakó skótok) egységes nemzetet alkotnak, tehát nem kisebbség. Skóciában van egy 80 ezer lélekszámú kisebbség, amely a gael (kelta) nyelvet beszéli, bázisuk a Szabad Presbiteriánus Egyház. Nagy-Britániában a walesiek (Kymri, cymm) száma 2 645 000, a walesi nyelvet mintegy 503 ezren beszélik, az 1967-es nyelvtörvény értelmében Walesben a walesi nyelv az angol nyelvvel egyenértékű a közigazgatásban, a tartomány nem rendelkezik autonómiával, de nincs is ilyen törekvés. Észak-Írország (6 megye) lakossága nagyobbik része protestáns (1 067 500), a kisebbik része katolikus (414 500), nyelve a gael (kelta), 1956-ban mindössze 12 ezren beszélték ezt az ősi nyelvet. Noha a gael nyelv az angol mellett hivatalos (kötelező tantárgy az iskolákban). Mégis veszélyben van, ugyanis például az autonómiával rendelkező országrész parlamentjében mindennapos jelenség, hogy a felszólaló gael nyelven kezdi beszédét, de nyomban átvált angol nyelvre. Az Egyesült Királyságon belül a Man-szigetek érdekes színfoltot képvisel, lakói skandináv eredetűek, parlamentjüket a Kulcsok Házának nevezik, autonómiával, saját adózási rendszerrel bír. Ami közös a központtal, az a külpolitika és a honvédelem. Érdekességképpen említem meg, hogy a brit-szigeteken még létezett egy kisebbség, amely comwall nyelvet beszélte, igaz, utóljára 1802-ben egy holgy.

Ha számszerűsítjük az Európa Unióban élő ősi kisebbséget, természetesen a teljesség igénye nélkül, akkor úgy nagyjából 46 nemzetiséget számoltunk össze, ezzel szemben az újonnan csatlakozott országokban számuk mindössze 27. S ebben az összehasonlításban úgy tűnik, hogy az EU nyugati felében a nemzetiségi paletta sokkal színesebb, mint a keleti végeken.

AZ EURÓPAI IDENTITÁS

Az identitás kérdését, első lépésben, a globalizáció hatásösszefüggésében próbálom felvázolni.

A globalizáció a mai világban az egyik legfontosabb jelenség és folyamat, amely a nemzetiségi identitások számára kihívást jelent. A globalizáció fogalma alatt az egész világra kiterjedő folyamatok összességét értjük, amelyek áthatolnak a nemzeti határokon, új tér-idő kombinációkba integrálják és kötik össze a közösségeket és az egyéb szerveződéseket, így a világot a valóságban és a tapasztalatban is összefüggővé teszik (U. Beck 1990.). Ez eltávolodást jelent a társadalom klasszikus szociológiai elképzelésétől, vagyis az egyfajta stabil, rögzített rendszertől, ehelyett az időben és térben elrendeződő társadalmi életre utal, amelyben a távolságok és időskálák összesűrűsödnek. Ami a globalizáció identitásra tett hatását illeti, itt többféle folyamattal számolnak (Stuart Hall 1997): a nemzeti identitá-

sok szétmállanak a kulturális homogenizáció és a globális posztmodem következtében; vagy: a nemzeti és más helyi partikuláris identitások megerősödnek a globalizációval való szembenállás hatásaként, vagy pedig nemzeti identitások gyengülnek, de új, hibrid identitások veszik át a helyüket. Ugyanakkor, látni kell, hogy minden identitás szimbolikus térben és időben helyezkedik el, vannak jellemző tájai, helyei, otthonai, van hazája (heimat); ugyanígy időbeli helyei, feltalált hagyományai, melyek összekötik a múltat és jelent; eredetmítoszai, melyek visszavetítik a jelent a múltba; vannak narratívái, melyek az egyént a nagyobb közösség és a nemzet történelmi eseményeihez kapcsolják. A tér rögzített, ott vannak gyökereink, azonban ezt a teret egy pillanat alatt át lehet szelni (repülőgéppel, email-lel, fax-szal, vagy műholddal), így semmisíti meg az idő a teret.

A nemzeti identitásokat életben tartják a törvényes és állampolgári jogok, de a helyi, regionális és közösségi identitások ennél nagyobb jelentőségre tesznek szert. Az etnikai kisebbség-enklávéknak kialakulása az EU nemzetállamain belül a nemzeti kultúrák és a nemzeti identitások pluralizációjához vezetett, ami a helyi identitások megerősödését eredményezte. A folyamat az idő és tér összesűrűsödésének logikáján belül megy végbe.

Am a globalizáció egyenlőtlen folyamat, megvan a maga hatalmi geometriája, így – noha – jövőben is számítani lehet arra, hogy bizonyos oldalait tekintve Európa rányomja mintáját a globalizációra, mégis – a tér-idő további sűrűsödése relativizálni fogja az identitásokat.

Sommásan azt mondhatjuk, hogy egyelőre az EU-t nemigen lehet megérteni történelmi közösségeinek ismerete nélkül, vagyis tudni kell, e közösségek hol élnek, miben különböznek szomszédaiktól, hogyan állapítják meg azonosságukat a közösség tagjai, hogyan illeszkednek be az EU-ba.

A fenti vázlatos ismertetés csupán arra kívánt rámutatni, hogy az EU-t alkotó államokon belül sajátos azonosság tudattal rendelkező etnikai-nemzetiségi csoportok vannak. Tehát az identitás sokrétű: egy és ugyanaz a csoport egyszerre azonosulhat egy szűkebb és egy tágabb közösséggel, például egyszerre vallhatja magát katalánnak és spanyolnak. Az identitás tanulmányozása nem egzakt tudomány, csoportonként változik. Jelenleg spekulatívnek tűnhet, annak a kérdésnek a jelentősége, hogy létezik-e „európai identitás” vagyis ennek olyan vonatkozáskerete, amelybe a fentebb említett csoportok elhelyezkedhetnek.

A Római Birodalom bukása óta Európában még nem történt meg, hogy ennyi, eddig kevésbé ismert nép bukkanjon fel hirtelenjében. Új mintákba való rendeződés tanúi vagyunk, új kifejezések jelentek meg, így például: „népek Európája”, „régiónok Európája”, „történelmi közösségek Európája”. Ezek olyan csoportnevek, amelyeket korábban a néprajztudósok ismertek, mára viszont politikai viták kulcsszavaivá váltak.

A történelmi azonosság tudat újjáéledése, úgy tűnik, megfordítja a korábbi beolvasztási törekvéseket. Ugyanis minél több történelmi identitást

fenyeget az elhasználódás, az asszimiláció kísértete, a homogenizáció, a konvergencia annál jobban virágzik. A spanyol Felipe Fernández-Armesto szerint: „Akár összedől, akár felépül Európa – a téglák mindenképpen látszanak. A jövő bármiképpen alakul, akár valamiféle föderatív szuper-Európa jön létre, akár valamiféle bonyolult, kusza Bantuszánvilág, akár a régi államrendnek a válságban újrakovácsolt, módosított formája, a jövő mindenképpen Európa népeiből épül fel.” Tehát a „népek” Európa „építőanyaga”.

Sztrabón úgy látta, hogy „Európát a formák változatossága és a természet adta csodálatos sajátosságai alkalmassá teszik kiváló emberek és kitűnő kormányzatok megszületésére.”

Ma, amikor az európai identitás felépítése még elvégzendő feladat, nehéz megmondani, mit jelent „európainak” lenni, miben is áll az európai identitás, miről lehet felismerni, mi az a középérték, amely axiomatikusan megjeleníti és értelemtelivé teszi az európaiságot. Persze kisajátítások már voltak és vannak: Európa = Nyugat-Európa, majd Európai Közösség, ma Európai Unió. A kérdés tehát itt az, hogy mire lehetne alapozni az európai identitást? A válasz megfogalmazásának kiindulópontjára, összetettségére említsünk meg néhány példát.

a) Európa kontinens: Földrajzi értelemben Ázsia csipkés szélű kiszögellése, nem különálló, mint a többi földrész, Ázsiától semmi sem választja el. Vagyis Európa mint Földrész nem képezheti az európai identitás alapját, csupán a hagyomány okán jöhet számításba.

b) Európai faj: Kijelenthetjük, hogy fajtisztaság nincs. Európa sajátossága az indoeurópai népek túlsúlya, azonban a különböző vércsoportkutatók, s ezek eredményeinek egyenetlen megoszlása értéktelenné teszi az effajta osztályozásokat. Tehát a fajra mint biológiai tényezőre nem alapozható az európai identitás.

c) Európai örökség: Európa országait régen meggyökerezett népek lakják, a mikrokultúrák rendkívül sokszínűsége jellemzi. Ugyanakkor Európát mély kulturális választóvonalak metszik át: latin, germán, szláv, finnugor nyelvű népek lakják, amelyek katolikus, görögkeleti és protestáns felekezetekhez tartoznak. A történelmi események és élmények határokat vontak a különben szomszédos, azonos kultúrájú népek között is. A kulturális egységnek, amely a különbségeket is áthidalja, két központi értéke lehet. Az egyik a klasszikus ókor görög-római öröksége, a másik a kereszténység.

d) Európai gazdaság. Félézer éven át alakult ki az egységes gazdaság, amely két egymást átfedő szakaszban kovácsolódott ki. A Földközi-tenger és az Atlanti-óceán gazdaságaihoz kapcsolódó nyugat-európai gazdaság megteremtése, ezt követően Kelet-Európának a nyugati gazdasági rendszerbe való integrálása, amely a Balti- és a Fekete-tengert átszelő árucserére alapozódott. Ezt a 17. és 18. századtól a nemzetállami bázisú gazdaságokkal felszabdalták, protekcionista védővámrendszereket állítottak fel,

amely aztán az európai háborúk sorába torkollott. Ma újra az egységes európai gazdaság megteremtése a cél, amelynek kiváltó oka egyrészt a globalizáció, másrészt a belső nyomás.

f) Európai felsőbbrendűség: Az európai középkori gondolkodás Jeruzsálemet helyezte a világ centrumába, ez gátolta az eurocentrikus kép kialakulását. A földrajzi felfedezésekkel kettős kihívás támadt. Az egyik a bizonytalanság, ugyanis csak lassan fogták fel, hogy mekkora a glóbusz; a másik az európai imperializmus, amely megjelent a világ szinte minden szögletében. Amikor 1610-ben a jezsuita Matteo Ricci a „Tízezer ország nagy térképét” kínai vendéglátója elé helyezte, az megbotránkozott, mivel a térképen Európát a világ központjába helyezte, holott a kínai úgy tudta, hogy országa Kína, az Ég alatt a közép-ország. Ekkor kapott Európa földrajzi fogalma új jelentést: különálló, de mégis összefüggő kultúrát értenek rajta. A közös európai kultúrába vetett hit elválaszthatatlan volt a felsőbbrendűség meggyőződésével. Azonban a világméretűvé nőtt belháborúk (sőt: egyesek szerint „polgárháborúk”) meggyengítették Európát, ezt fokozta a globális versengés, amely összezsugorította Európát nemcsak a térképen hanem a valóságban is. Népeit arra kényszerítette, hogy számoljanak kölcsönös függőségükkel, sőt: ennek nyomán létrejött valamiféle európai szolidaritás, mert ma már nem lehetségesek olyan belviszályok, mint az európai világalalom idején.

g) EU-integráció: azt is jelenti, hogy az egységes identitást egységes intézmények révén valósítsák meg. A folyamat még tart, de már most látható, hogy minden lassúsága ellenére Európa nagymértékben homogenizálódott, az intézmények pedig a politikai és gazdasági átállás következtében konvergáltak.

j) EU-múlt és -jövő: Ha mellőzük a tartalmi elemeket, vagyis a földrajzot, a fajt, a nyelvet, a vallási értékrendet, megmarad központi értékként a közös történelmi tapasztalat mint az európai egység magva, ami az európai identitás központi értéke is lehet. Ez a közös múlt tette Európát azzá, ami, ez különbözteti meg Európa népeit más népektől. Ez a közös múlt: gazdasági, kulturális, társadalmi, politikai jelentések hordozója. E közös múlt erőtartalékai hatalmasak. S ezeknek az erőtartalékoknak a hasznosítását valószínű, a jövőben az alábbi két forma egyikében kell kiteljesíteni. Vagy fennmarad az európai államok mai rendszere némi föderációs színnel, azaz maradnak a régi nemzetállamok, jelentőségük ugyan csökken, de nem tűnik el; vagy létrejön a föderatív Európa erős központi főhatósággal és versengő régiókkal.

Miközben az európai identitás felépítése továbbra is az Európa-építés egyik legsürgetőbb teendője marad.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- de Varennes, Ferdinand: *Kisebbségi jogok*. In: *Fundamentum*. 1-2/1998.
- Siguán, Muguel: *La Europa de las lengua*. Barcelona. 1995.
- Puskás Tünde: *Nyelv, identitás és nyelvpolitika Európában*. In: *Fórum. Társadalomtudományi Szemle*. II. évf. 2000/1. Pozsony. pp.1-12.
- Barth, Fridrik: *Ethnic Groups and Boundaries*. London. Allen and Unwin. 1969.
- Giles, Howard (edit): *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*. London. Academic Press. 1977.
- Loveday, Leo: *The Sociolinguistics of Learning and Using a Non-native Language*. Oxford. Pergamon Press. 1982.
- Schede sulle minoranze tutelate dalla Legge 482/1999*. (in collaborazione con Fiorenzo Toso). Elektronikus változat: piccamiglio@tiscalinet.it
- Le minoranze etniche e linguistiche di Padania, Appenninia, Sardegna e Sicilia*. Bolzano. 1/3/2000. Elektronikus változat: piccamiglio@tiscalinet.it
- Lingue parlate in Italia*. Elektronikus változat: piccamiglio@tiscalinet.it
- Communautés nationales*. Réseau Civique du Tyrol du Sud.é.n.
- Owen, D. (1992-1995): *1991 Census Statistical Papers 1-9*. Centre for Research in Ethnic (CRE). University of Warwick.
- L'État fédéral et régional dans la perspective de l'intégration européenne*. Strasbourg. 1999.
- Vocabular pentru societăți plurale – A plurális társadalmak szótára*. (Coord: Gabriela Coșescu – Imre Pászka – Draguljub Popvic). Editura Polirom. Iași. 2005. Ediție bilingvă.
- Hall, Stuart: *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*. *Sages/The Open University*. London. 1997.
- Hamilton, Malcom: *The Sociology of religion. Theoretical and Comparative Perspectives*. Routledge. London. 1995.
- La conciencia nacional y regional en la Espana de las autonomías* (CIS). Madrid. 1994.
- Schiffman, Harold: *Linguistic Culture and Language Policy*. New York. Routledge. 1996.
- World Directory of Minorities Ed. by Minority rights group International. (Ed: Patrick Litvinoff, Alan Phillips). London. 1997.

A KÖTET ÍRÁSAINAK EREDETI ÉS ÁTVETT MEGJELENÉSI HELYEI

1. *Az eszmetörténet helye a tudásszociológiában – életvilág, habitus, habitualizáció.* Kézirat. Jóval rövidebb formában a habilitációs előadás tárgya volt (2001. Pécs). Szerkezete és felépítése nem változott, csupán a jegyzetanyagát bővítettem ki, illetve aktualizáltam.
2. *Ázsiaiság, félázsiaiság.* In: *Struktúrák és közösségek.* Bukarest, Kriterion, 1984, 54-99. jegyzetek 96-104.
3. *Sociologia cogitans-tól a sociologia militans-ig.* Eredetileg: *Sociologia militans* címen jelent meg. In: Szociológiai Szemle 1998/4. 69-99. Változást a címben eszközöltem, valamint kibővítettem a jegyzetanyagát, s a főszöveg néhány részét.
4. *Modellkövetéstől a modellalkotásig. A közép-európai haramadikutasság történeti áttekintése.* Eredetileg. *De l'imitation d'un modèle à la création d'un modèle: problème de la „voie troisième” dans l'Europe central.* In: Études sur la Région Méditerranéenne. Université Attila József, Szeged, 1993, 59-83. Átvette: Létünk, Újvidék, 2-3/1993, 167-190.
5. *A fordított folyamatok alternatívái.* In: Társadalomkutatás. AK., Bp., 1993/1-2. 93-117. Bővített formában. In: *Román eszmetörténet. 1866-1945. Századvég-* Aetas, Bp., 1994, 323-370.
6. *Élmények, érzelmek és egzisztenciák struktúrái.* In: *Mihály napi köszöntő. Írások Ilia Mihály születésnapjára.* Szegedi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar – Osiris, Szeged–Budapest, 2000, 219-236.
7. *Az „abszolútum” hétköznapjai. Román értelmiségi útkeresés a két világháború között.* In: Világosság 1992/5. 352-375.
8. *Az emberi kaland.* In: Valóság 2000/2. 109-115.
9. *Közép-Európa: a jelentés dimenziói.* Eredetileg: *L'Europe-Centrale: ses dimensions sématique.* In: *Région – Nations – Europe.* Université de Szeged, Jatepress, Szeged, 2000, 15-35. Átvette: *Habitus.* Univ. Novi Sad, 2/2000, 59-82. (Stredná Európa: Dimenzie vyznamu). Valamint a Symposium. Újvidék (Novi Sad), 2001/3 32. szám, 50-81.
10. *Közép-Európa morfológiája.* In: Társadalomkutatás. AK., Bp., 1995/1-4. 149-178. Átvette: *Habitus.* Univ. Novi Sad, 3/1999, 155-195. (Morfologije Srednje Evrope).
11. *A „tér politikája” Európában.* Eredetileg: *The politics of space in Europa.* In: *European Papers of Szeged.* II. University of Szeged, 2001, 7-21. (EU Socrates/Erasmus program).
12. *Etnikai viszonyok az Európai unióban.* Eredetileg: Előadás. Közvetítette: Regionális Tv Szeged, 2004. április, Publikált formában. In: Szeged. 5/2004, 31-42.

X
360

16851



A tudástörténet az emberi megismerési folyamatban felhasznált elméleteket, módszereket genetikus megközelítésben vizsgálja, tárgya minden magunkról és másokról elbeszél tudás, amellyel az ember a történelemben a természeti környezete és saját életvilága támasztotta kérdés-kötegek megoldására kereste, illetve keresi a válaszokat. A tudástörténetet megértő, értelmező, összehasonlító és holisztikus belátás vezérli a hosszú gondolati és objektivációs folyamatok leírásában. A tudástörténet az egyéni/kollektív nézőpontok, szemléletmódok története, az, ahogyan az adott időben és helyen látjuk önmagunkat és másokat, a különböző társadalomszervezési megoldásokat, s a mögöttük rejlő eszméket, gondolatokat, intézményeket, szándékokat. Ilyen értelemben a gondolkodás és a tapasztalat tudásának a története. Vagyis az emberi megismerés folyamatait leíró történeti tudás. Nem egyszerűen a tudás társadalomtörténete, vagyis nem a tudásszociológia riválisa. Nemcsak az eszmékkel és gondolatokkal foglalkozik, hanem a tudásnak az emberi történelemben megvalósult tárgyiasult alakzatait is vizsgálja. Ezek lehetnek szokások, intézmények, társadalomszervezési formák, műalkotások, eszmék, gondolatok, módszerek, elméletek, politikák, geopolitikák, gazdálkodási formák, alkalmazási módok stb. Mindaz, amely valamilyen gondolati és tárgyiasult produktumként már a múlté, de jelen van és tanulságos napjainkban, segíthet a dolgok megértésében, a tévedések elkerülésében, a jövő alternatív lehetőségeinek kidolgozásában. Az elmondottak csupán a tudástörténet-terminus lehetséges megközelítési módozatai. A kötet írásai azonban a különböző dolgokról tapasztalt és lehetséges tudásokat beszélnek el, amelyeket az adott kor lehetőségei, körülményei, a szubjektív szándékok és látásmódok határolnak be, illetve sematizálnak.