

Neohorthyzmus és a kapitalizmus „második kiadása”. Szarka Klára beszélgetése Krausz Tamás és Mitrovits Miklós Kelet-Európa-történészekkel 5

Analízis

Mészáros István: **A „szabad szellemi termelés” történelmi föltételei és korlátai**
 „[...] a »szabad szellemi termelés« jelentését semmiképp sem vehetjük idealisztikusan abszolutizált értelemben, bármekkora is a kísértés, hogy így tegyünk. Hiszen a szellemi termelés még a »szellemóriások«, az alkotóművészek és az elméletalkotók munkáiban [...] is [...] mindig csak *válaszol* [...] a valóságosan adott föltételekre azáltal, hogy *jelentős hatással* van a létező föltételek napirenden levő átalakítására. [...] Ettől még a »szabad szellemi termelés« a szó igazi értelmében *szabad*, s ez okból mint intellektuális *vállalásra* nagy *felelősség* is hárul rá; épp azért, mert *tevékeny – jó vagy rossz – szerepet* vállal a kibontakozó történelmi folyamatban, amelynek *elválaszthatatlan része*.” 17

Alexander Taraszov: **1968 – tapasztalataink fényében**

1968 jelkép, erőforrás – baloldaliként sokat merítünk belőle –, vannak máig élő eszmei, életmódbeli, művészi és személyes legendái... De milyen is volt valójában, s legfőképpen mi maradt meg belőle? '68-at is elérte a nagy idők végzete, részben emlékké szelídült, a nosztalgia tárgya, s emiatt nehéz észrevenni, hogy a várt – és az illúziókban ma is élő – baloldali áttörés helyett bizonyos értelemben a kapitalizmus restaurációja követte 39

Dokumentum

Gabriel García Márquez: **Miért kellett Allendének meghalnia?** *A santiago-i lázadás*

Szeptember 11. nagy, s mára kitűnt: világtörténelmi léptékű tragédiája volt 1973-ban a chilei katonai puccs, a szocialista kísérlet brutális felszámolása és Salvador Allende elnök halála. A tanulmányban felvetett kérdések máig aktuálisak: lehetséges-e a polgári intézmények és alkotmányosság fenntartásával átalakítani a társadalmat, érdemes-e az osztályviszonyokról megfelelő elemzéseket tanulmányozni – és így tovább. Már csak azért is fel kell eleveníteni a chilei történetet, hogy – József Attilával szólva –: „hadd tudjuk meg újra és újra, hogy véletlenül, tusa nélkül/ csatát nem nyerünk.” 51

Bimbó Mihály: **A „népi írók” mozgalmáról**

A népi írók mozgalma a harmincas évek második felének meghatározó eszmei-politika mozgalma volt. A tanulmány e mozgalom keletkezéstörténetét és periodizációját vizsgálja. Bár a mozgalom a rendszertől eltávolodott és részben

azzal szemben álló középrétegek elégedetlenségét fejezte ki, ugyanakkor a hatalom nagyobb veszélynek tekintette a kommunista mozgalom és a parasztság egymásra találását, ezért eltűrte, sőt segítette a „népiek” szervezkedését. Az írás kitér arra is, hogy miért nem lehet szocialistának tartani a „harmadik út” programját 61

Olvasójel

Barta Tamás: **Széttartó középutak. A népi mozgalom eszmetörténeti kategorizációja.** Papp István: *A magyar népi mozgalom története 1920–1990.* Budapest, Jaffa Kiadó, 2012; Bognár Bulcsu: *A népies irányzat a két világháború között. Erdei Ferenc és a harmadikút képviselői.* Budapest, Loisir Kiadó, 2012 79

Történelem

Florian Musil: **Franco-ellenes társadalmi mozgalmak Barcelonában. Hogyan váltak a rezsím szociális és politikai áldozatai az új demokratikus civil társadalom megalapítóivá a diktatórikus rendszer uralma idején**

Történetírói körökben szokás a spanyolországi demokratikus átalakulást a későfrancóista elit érdeként beállítani. Valójában azonban a voltaképpeni politikai átmenetet közel két évtizedes alulról szerveződő mozgalom előzte meg, és a társadalom mélyrétegeiben végbement radikális demokratizálódás, az autoriter rezsimmel szembeni egyre hangosabb és szervezettebb tiltakozás kényszerítette ki. A létrejövő mozgalmak fontos kötéanyaga volt a Franco-rezsím áldozataként való önazonosítás – ez teremtette meg a szükséges erkölcsi fölényt és szolidaritást a rezsimmel szembeni harc során 86

Jakab Attila: **Fények és árnyak. Katolikus egyházi vezetők, antiszemitizmus és holokauszt a Horthy-korszakban (1920–1944)**

Intézményes alap kutatás hiányában e téma jórészt feldolgozatlan, és ideológiai okok miatt részben tabusított – állítja a szerző. Forrásokon keresztül mutatja meg, hogy a korszakban a kereszténységet vezetői faji fogalomként tették, amelybe még az áttért zsidók sem férhettek bele, megtagadva asszimilációjukat. Konkrét védelem helyett erkölcsi vigaszt ajánlottak 101

Változatok egy témára

François Houtart: **A Vatikán hadjárata a felszabadítási teológia ellen. Félelem a marxista fertőzéstől** (1984)

Az írás azt mutatja be, hogy a katolikus egyházi hierarchia legfelsőbb szintjeiről milyen módszerekkel lehetetlenítették el a felszabadítási teológiát. Egy kontinensen átívelő koncepció per állomásait követhetjük nyomon azzal az eszme- és teológiai rendszerrel szemben, amely időben egybeesik a Latin-Amerikában akkor még fellelhető jobboldali diktatúrák s így az általános elnyomás korával. Vajon mi indokolta az egyház ilyen szigorú elutasítását egy olyan teológiával kapcsolatban, amely nyíltan kiállt az elnyomottak oldalán? Miért kellett minden eszközzel delegitimálni a felszabadítási teológia aktív képviselőit? Mit kellett megvédenie az egyháznak foggal-körömmel, s végtére is kikkel került szembe emiatt?..... 113

Jesús García-Ruiz és Patrick Michel: **Újpünkösdzizmus Latin-Amerikában. Néhány szempont a globalizáció politikai antropológiájához**

A tanulmány az új vallási mozgalmak – jelesen a neoprotestáns evangéliumi irányzatok – elemzésével arra keres választ, hogyan próbál az elszigetelt egyén kompatibilis lenni a globalizációval, illetve mit jelentenek az új vallási közösségek a nemzetre és a politikumra nézve. A szerzők bemutatják, hogyan lesz a vallás is áru, pontosabban hogyan marketizálják a vallást és a közösségi életet ezek a globalizációval szépen összhangban lévő vallási mozgalmak, illetve hogyan válik a vallási fundamentalizmus a politikai fundamentalizmus gerjesztőjévé 126

Arcok

Jakab Attila: **Ferenc pápa: változások a Vatikánban?!**

A szerző a katolikus egyház vezetésében sokak számára meglepetésszerű változásokat egy fejlődési folyamat eredményeként látta. Bemutatja az új pápa személyiségéből fakadó fő irányokat a várható kibontakozásról, és az egyház körvonalazódó új stratégiáját, amely magában hordozza a nem doktriner módon antiklerikális baloldallal való együttműködés lehetőségét is..... 148

Kultúra

Jim McGuigan: **A kapitalizmus vezérlő elvei**

A szerző Marx-tól és Webertől kezdve napjainkig áttekinti a kapitalizmus eredetét és uralkodó „szellemét” vonatkozó jelentős elméleteket. Webertől kezdődően Schumpeternél, Daniel Bellnél, a „menedzseriális forradalom” elméletének képviselőinél, vagy ma Boltanski és Jeremy Rifkin divatos könyveiben egyaránt megfigyelhető az állandó szociológiai és kulturális változások egyfajta túldimenzionálása, annak állítása, hogy a kapitalizmus alaptermészete megváltozott. Végtelgtekintve az utóbbi évszázad ilyen jellegű divatos elméleteit és azok eltűnését, McGuigan óvatosságra inti az olvasót..... 158

Bózsó Péter: **NEM egyszerű. No.** Amerikai–chilei–francia filmdráma; rendező: Pablo Larraín. (Fabula – Participant Media – Canana, 2012) 187

Tütő László: **Fehérek Afrikában. Enjoy Poverty** (Élvezd a szegénységet) Holland dokumentumfilm; rendezte: Renzo Martens. (Inti Films, Renzo Martens Menselijke Activiteiten, 2009)..... 195

Szarka Klára: **Fotós az utcán. Skuta Vilmos képei ürügyén** 203

Címlapkép: Skuta Vilmos: Roma madonna I (2008)

Képek: Skuta Vilmos fotói

Következő számunk tartalmából:

- Eszmélet 100 – ahogyan „törzsolvasóink” látják a lapot
- Szigeti Péter: A politikum konstrukciója
- Az Átmenet Mozgalom narratívája
- Barter-hálózatok Argentínában
- A „feltörekvő” Egyiptom, Törökország és Irán
- Kína és az államközi rendszer

Az Eszmélet folyóirat támogatói 2013-ban



Nemzeti Kulturális Alap



EMBERI ERŐFORRÁSOK
MINISZTERIUMA

a Szabad Sajtó Alapítvány és
a Lukács György Alapítvány.
Segítségüket köszönjük.

Az Eszmélet szerzői és tanácsadói tiszteletpéldányukat folyóiratunk rendezvényein, illetve Nagy Évától, lapunk terjesztési és előfizetési ügyekkel megbízott szerkesztőségi tagjától (tel.: +36 30 567-6815) vehetik át.

Neohorthyizmus és a kapitalizmus „második kiadása”

Szarka Klára beszélgetése
Krausz Tamás és Mitrovits Miklós történészekkel

Szarka Klára: Sorsszerű a mostani magyar helyzet kialakulása, vagy elkerülhettük volna?

Krausz Tamás: A rendszerváltás óta meggyőződésem, hogy Magyarországon és a kelet-közép-európai régióban elkerülhetetlen az új tekintélyuralmi rendszer kialakulása. Ugyanis ez az újkapitalizmus itt, a világrendszer félperifériáján a Nyugaton megismert polgári demokratikus intézmény- és eszközrendszerrel nem stabilizálható. Miért? Csak a legfontosabb okokat említem: a tömeges elszegényedés, a munkabérek tartós leszorítása, a munkanélküliség magas szintű fenntartása, emberek millióinak feláldozása az új uralkodó osztályok felülről való létrehozásának... mindez nacionalista tekintélyuralmat követel meg, mert más eszközrendszerrel a munkavállalók és munkanélküliek milliói nem tarthatók féken.

Szarka Klára: Újkapitalizmusról beszélünk, de a kulisszák, amelyeket a ma kormányzó politikai erő maga köré húz, egyre avítasabbak.

Krausz Tamás: A kapitalizmus magyarországi „második kiadásának” történelmi gyökerei elválaszthatatlanok a Horthy-rendszer „hagyományaitól”. Az új uralkodó osztály részben még eredetében is visszamegy a dzsentrí „családfájához”, ezáltal is demonstrálva – mutatis mutandis – a Horthy-rendszer „régí-új kiadását”. Ezért is állt könnyen vissza az urambátyámos osztogatás, a *Rokonok* világa. A mai Magyarország társadalmi szerkezete hasonlóan „kasztos”, mint amilyen a Horthy-rendszeré volt. De ezek a folyamatok nemcsak nálunk jellemzők, hanem szinte az egész régióban. A balti országok, Lengyelország, Csehország, Szlovákia és Horvátország értendő ide. Ezt lehet Kelet-Közép-Európának tekinteni. Nyugaton gyakran azt hiszik, hogy az „orbánizmus” magyar jelenség. Nos, nem így van; igaz, nálunk a legerőteljesebb az antidemokratikus folyamat.

Szarka Klára: Kertész Imrénél olvastam nemrégén – ezredfordulós naplófeljegyzéseinek részleteit a HVG-ben publikálta augusztus végén –, hogy Magyarországon „a demokrácia gondolata még csak meg sem érinti a lelkeket; mindenki csakis a maga kizárólagos igazságát akarja, lehetőleg terrorisztikus, de legalábbis abszolutisztikus úton-módon. A személyi jogok, a mások igazsága itt sohasem számított. A demokrácia sem más itt, mint »úri huncutság« – olyan hazudozás, aminek egyszerűen ki kell ismerni a játékszabályait, hogy aztán vissza lehessen állítani az általános jogfosztottságot, a kiszolgáltatottságot, a hazug világrendet.” Tényleg ez a tendencia ebben az egész régióban?

Krausz Tamás: Az emberek magukban hordozzák a hagyományokat itt is, ott is. Az új uralkodó csoportok érzékenyen detektálják a múltat. Keresik azokat a mintákat, amelyekkel legitimálhatják hatalmukat. Az eszközök világosak. A hatalomtól függő újburzsoázia, felső középrétegek, egyfajta új, személyileg is hatalomfüggő klientúra létrehozása folyik. A hatalmat kiszolgáló, politikailag gyenge, rokon szálakkal összevarrt, „leváltható” nemzeti burzsoázia és nagybirtokos réteg gazdasági feltámasztása zajlik. Ennek érdekében áruk és vagyonok, gazdasági és politikai struktúrák pártalapú monopolizálása történik politikailag kijelölt egyének és csoportok javára. Ez lesz a relatíve szilárd társadalmi háttére az új tekintélyuralmi rendszernek. Másutt mások a hagyományok, de hasonlóak a tendenciák.

Mitrovićs Miklós: A rendszerváltás előtt az egész régióban, de különösen Csehszlovákiában, Lengyelországban és Magyarországon a pártállam ellenzéke egyesítette erőit. Érdemes megjegyezni, hogy akkor szinte mindenütt a „demokráciát” állították szembe a „diktatúrával”, s nem a kapitalizmust a szocializmussal. A közös cél tehát a rendszer politikai demokratizálása volt. Amikor azonban felbomlott a rendszer, a polgári demokráciával együtt a kapitalizmus is visszatért. Nem mintha ezt nem tudták volna... Az egykori ellenzéken belüli törésvonalak mentén megkezdődött a pártosodás. A probléma eredete mindenütt abban ragadható meg, hogy létrejöttek ugyan új pártok, valamint számos ún. „történelmi párt” is reinkarnálódott, de a társadalomban nem léteztek azok a nyugat-európai demokráciákhoz hasonló struktúrák, amelyek egy-egy párt szavazóbázisát biztosíthatták volna. Megkezdődött hát a társadalom „strukturálása”, az újraelosztás, a szavazóbázis megteremtése. Jelenleg leglátványosabban ezt kétségtelenül a Fidesz csinálja, de a kilencvenes években nyíltan ezt tette pl. Vladimír Mečiar Szlovákiában, és ennek a koncepciónak most is vannak mindenhol szimpatizánsai, különösen Lengyelországban. Ebben a harcban pedig szinte minden eszköz megengedhető az ellenfelekkel szemben.

Szarka Klára: Miért pont ott?

Mitrovičs Miklós: Lengyelország társadalmi struktúrája hasonló volt a feudalizmusban és nagyon hasonlít ma is Magyarországhoz. Jelenleg abban is hasonló a helyzet, hogy sem ott, sem itt nincs komoly támogatást maga mögött tudó baloldal, sőt, egyáltalán nincs komolyan vehető párt-politikai baloldal. Varsóban is a jobboldali pártok uralják a parlamentet, nagyjából hasonló arányban, mint Budapesten. Az a különbség, hogy ott a jobboldal is megosztott a jobbközép kormány és nemzeti-konzervatív ellenzéke között. Utóbbiak egyre erősebbek és nyíltan szimpatizálnak Orbán Viktor politikájával. A cél ott is ugyanaz, mint itt: létrehozni a nemzeti burzsoáziát. Közben a parlamenten kívül – a Jobbik mintájára – szerveződik a szélsőjobboldal is. Úgy néz ki, csak idő kérdése, hogy a most kormányzó jobbközép erők kisebbségbe szoruljanak. Ez a képlet azért rejti magában nálunk és a lengyeleknél is a tekintélyuralmi rendszer kialakulásának lehetőségét, mert egyrészt vannak hagyományai, másrészt jelenleg nincsenek valódi fékek, nincs baloldal. A jobboldal ellenzéke is jobboldali.

Krausz Tamás: Ugyanez a helyzet a balti országokban is. Vagyis a rendszer balra le van zárva mindenütt. Ebben a régióban minden ellenzékiesség jobbra tart.

Mitrovičs Miklós: Kivétel e tekintetben talán Csehország, ahol még mindig erős a kommunista párt... A lengyelekre visszatérve azonban megjegyezném, hogy vannak a magyartól eltérő vonások is. A két világháború közötti rezsimek, illetve a háború alatt történetekre gondolok. József Piłsudski Horthyhoz hasonlóan antibolsevista volt, de egyben szocialista is. A Horthy-rendszer önmagát teljes egészében a baloldallal szemben határozta meg, Piłsudski nem. A II. világháborúból pedig Lengyelország a győztesek oldalán jött ki, még ha ezt a szövetségesek nem is nagyon akarták elismerni. Ezzel együtt a politikai hagyományban, az emberek tudatában ennek akkor is óriási jelentősége van. Fontos, hogy Lengyelországban a fő ellenség mindig is a németek és az oroszok/szovjetek voltak, ha ezt a harmincas évekre vetítem, akkor a nácik és a kommunisták. A két háború között az antiszemitizmus ugyan erősen jelen volt, de a legfőbb ellenség nem a zsidóság volt. A háború alatt pedig a lengyelek és a zsidók hasonlóan szörnyű sorsban osztoztak. Lengyelországban a „nyilasok” soha nem kerültek hatalomra, Lengyelország semmilyen módon nem vett, nem vehetett részt a holokausztban. Az antiszemitizmus ott történelmi okokból nehezebben vállalható, mint nálunk, vagyis élesebb a határ a jobboldal és szélsőjobboldal között.

Szarka Klára: Nálunk a szélsőjobb a parlamentben van, de nem kormányoz. A Fidesz és a Jobbik két önálló párt, ám évek óta szoros szövetségben működnek számos önkormányzatban. Vona Gábor mint politikus Orbán Viktor oldalán tűnt föl.

Krausz Tamás: Ez magyar sajátosság. Itt a jobboldal a szélsőjobb felé mindig nyitva áll. Egyébként így volt ez a harmincas években is. A Fidesz előbb magába építette, „felnevelte” a szélsőjobbot, az új fasizmust – a szocialista-liberális koalíció korábbi türelmes asszisztálásával –, majd az európai szalonképesség érdekében részben kitolta magából ezt a rémséget. De a Fidesz által vezényelt fékevesztett antikommunista kampány révén – végül is ellenséggképre szükség van – az „újfasiszta” szavazók egy részét visszaedesgeti a saját soraiba.

Szarka Klára: Az is érdekes jelenség, hogy a magyar új kapitalizmusnak egyre fontosabb ideológiai eleme a vallás, a kereszténység. Persze, ennek is megvannak a hagyományai.

Krausz Tamás: Mint Jakab Attila történész-teológus találóan írja, Orbán és rendszere a maga szolgálatába állítja, közpénzek ajándékozásával, támogatásokkal, a nagyobb egyházakat és a maga értelmezte kereszténységet, hogy a tekintélytisztelést kikényszerítse. A hit- és erkölcstan kötelezővé tételével kívánnák ezt elérni, akárcsak a Horthy-korszakban, még ha nem is azt másolják mechanikusan. A vagyonos egyházakat szembeállítják a kis egyházakkal, elérik, hogy a katolikusok és a reformátusok versengjenek a hatalom kegyeiért. „Minderre azért még Horthy kormányzó sem tartott igényt, azt meghagyta egyházi hatáskörben. Ma Magyarországon a kereszténységről semmiféle valós tárgyi tudással nem rendelkező Orbán Viktor gyűjtja a »fényt«, hordozza a világosságot, minősíti az európai kereszténységet, kioktat keresztény hagyományból, megújulást hirdet, meghatározza a bűnt és a hitet” – írja a kolléga.

Mitrovits Miklós: Történelmi okokból Lengyelországban hagyományosan erős a katolikus egyház, amelynek kétségtelenül elvülhetetlen érdemei vannak a lengyelség fennmaradásában is. Az egyház az államszocializmusban kiemelkedő szerepet vitt az ellenzéki mozgalomban. Az államszocialista rendszer legnagyobb ellenzéki mozgalmának, a *Szolidaritás*nak a létrejöttében óriási jelentősége volt Karol Wojtyła pápává választásának és 1979-es lengyelországi látogatásának. Magyarország több szempontból is eltér Lengyelországtól. Egyfelől a lakosság felekezetiileg megosztott, másfelől egyik itthoni egyháznak sem volt és nincs is hasonló ereje, mint a lengyel katolikusoknak. Csehország pedig egyenesen ateista országgként van számon tartva, aminek szintén történelmi okai vannak. Ahol erős még az egyház, és a politika is időről időre fel is használja, az Horvátország, Szlovákia és Románia. Ebben a kérdésben egyébként fordított szimpátia van: Orbán Viktor és a Fidesz tekint követendő példaként Lengyelországra. Jellemző, hogy az egyház mindig akkor kerül a „képbe”, amikor a cél a nemzeti burzsoázia hatalmának ideológiai megalapozása.

Szarka Klára: Azt hiszem, külsőségekre és szimbólumokra nagy szükség van ebben az eszmeileg kiüresedett korban. Részben erre kellenek a hatalomnak az egyházak. Nálunk elég markáns szimbólum az is, hogy átépítik a parlament előtti teret 1944 szellemében.

Mitrovits Miklós: Magyarország a legszükségesebb példája a modellnek, mert egyedül a mi országunk harcolt a háborúban a náci oldalán. Csak Romániáról mondható el ugyanez, de Romániát más okok miatt nem soroltuk a régióhoz. Mégis a mostani kilátástalan félperifériás rendszerben nálunk ennek nemcsak múltja van, amit elő lehet venni, hanem van is rá társadalmi igény.

Krausz Tamás: Horthy, Teleki Pál, Klebelsberg, Prohászka, Tormay Cecil, Nyíró, Wass stb. kirajzolja ennek a rezsimnek a szellemi auráját. Ebben a szimbolikában már egyáltalán nem különül el a jobb és szélsőjobb.

Mitrovits Miklós: Ami teljesen hasonló mindenütt a régióban, a balti államokban, a lengyeleknél, még Csehországban is, az az elmúlt rendszer, a létező szocializmus teljes befekettítése. Miután a mostani kilátástalan helyzetben a rezsim perspektívát nem képesek nyújtani, ellenséget gyártanak. A „kommunistákat” vádolják, s ehhez minden eszköz megengedett, a nyílt történelemhamisítás is. Ez folyik mindenütt. Az azonban jelenleg elképzelhetetlen lenne Varsóban vagy Prágában, hogy a helyi Wass Alberteket vagy Tormaykat beemeljék a nemzeti kánonba. Ahogy az is elképzelhetetlen, hogy ezekre a magyar szerzőkre igény formálódna bármelyik más országban. Ez a teljes nemzeti bezárkózás útja.

Szarka Klára: Nálunk ezt a balliberális értelmiség készítette elő.

Mitrovits Miklós: Nemcsak előkészítette, hanem a mai napig táplálja is. A mai egyetemista elit is ezt szajkózza. Minden mai rosszat a Kádár-rendszerből vezetnek le, ami pedig esetleg jó volt, arról megpróbálják bebizonyítani, hogy nem volt az. Könyvek tucatjait publikálják, kiállításokat szerveznek, emléknapokat tartanak – teszem hozzá óriási állami pénzekből – azért, hogy befekettítsék a múltat, hogy ellehetetlenítsék a kapitalizmus bármilyen baloldali alternatívájának feléledését. Nem attól félnek, hogy visszajön Kádár vagy Husák, hanem attól, hogy alternatíva születik.

Krausz Tamás: Kik ma az ellenségek? A kommunizmus, a zsidók meg a cigányok. A liberálisok ebből a háromból csak a kommunizmust üldözik.

Mitrovits Miklós: Persze azt el tudom fogadni, ha egy lengyel történész sötétebben látja a lengyel államszocialista múltat, mint egy magyar történész a magyart. Én is hasonlóan vagyok ezzel.

Szarka Klára: Sötétebb is volt.

Krausz Tamás: De hát, ez mégiscsak örület valahol. Számoljunk! Majd' negyed század telt el 1989 óta. Ha valaki huszonvalahány évvel 1948 után, tehát a hetvenes években folyton azzal jött volna elő, hogy azért vannak problémák, mert előtte Horthy-rendszer volt, úgy néztek volna rá, mint egy pszichopátára. Manapság, 24 évvel 1989 után ez a mindennapi gyakorlat.

Mitrovičs Miklós: Az új rendszer szinte semmilyen mutatóban nem hozza az előző rendszer nivóját, mégis mindenben rosszabbnak állítják be. „Kiderült”, hogy még a foci is rosszabb volt akkor, mint most. A hetvenes évek magyar mezőgazdasága abszolút felívelő pályára állt. A szövetkezeti mozgalom számos területen elérte vagy megközelítette a világszínvonalat. Most ott tartunk, hogy húsz év vergődés után nagyjából húsz család kezébe kerül a magyar agrárium.

Krausz Tamás: Nyugaton még a baloldalon is megtéveszt néhány embert a multinacionális tőke, az EU és egyebek elleni orbáni „harc”. Szocdemséget, kádári örökséget keresnek benne...

Szarka Klára: Amit a magyar liberális sajtó is unásig fölhánytorgat Orbánéknak. Hogy „visszahozzák a szocializmust”.

Krausz Tamás: Azt kell látni, hogy Kádárék fő törekvése a társadalom alsóbb osztályainak segítése volt. Most az összes döntés a felső egyharmadot építi, segíti. De hát ezt a tényt Orbán ideológusai, pl. Bogár László is kikutogták.

Mitrovičs Miklós: Ennek semmi köze a szocializmushoz. Ózdon a szaharai kánikulában elzárják a vizet, hogy a cigányok, úgymond, ne pazaroljanak. Egy olyan országban, ahol szerencsére annyi a víz, hogy szinte bárhol fúrnak egy kutat, vizet találunk! Ez mindent elmond a mai rezsim és az elesettek viszonyáról. Abban is a korábbi jobboldali tekintélyuralmi rezsimekhez hasonlít a mostani, hogy nem akarja a szegénység és a társadalmi feszültségek okait megszüntetni, hanem azokat kizárólag rendvédelmi és adminisztratív kérdésként „kezelet”. Nincs a rendszernek olyan társadalmi koncepciója, amelybe mindenki beletartozik, sőt egyre inkább felfedezhető a nemesi világ kirekesztő nemzetfelfogása: aki nem tartozik középosztályhoz, az nem a nemzet része.

Szarka Klára: Társadalomlélektanilag érdekes jelenség ez. A Horthy-rendszerrel már nincsenek közvetlen tapasztalatok, arról már tanulni kellene. De a Kádár-rendszert sokan megéltük, pontosan tudjuk, hogy a családunknak milyen életfeltételei voltak akkoriban.

Krausz Tamás: Igen ám, de az emberek rettegnek. Nagyon érdekes, hogyan jön létre az új félelem. Ez tartja össze a rendszert. Egzisztenciális függés, félelem a kirekesztéstől, a lejáratástól.

Mitrovits Miklós: Érdekes volt látni, mennyire nem értik az egyetemisták, hogy a téli tüntetések idején miért nem állt melléjük a társadalom. A diákok egy része nem érti, hogy mekkora a rettegés. Mondok egy példát: egy fiatal történész kérte (Krausz) Tamást, hagyja ki a nevét a publikációiból, mert emiatt elbocsáthatják az állásából. Ez már az öncenzúra olyan kifejelett változata, amilyen az ötvenes években létezett.

Szarka Klára: A félelem érthető, de az is igaz, hogy nálunk az emberek rendre elébe mennek a tilalmaknak, túlteljesítenek. S ezzel azt üzenik a hatalomnak, hogy még többet várhat el tőlük.

Mitrovits Miklós: A Kádár-rendszer utolsó szakaszában éppen ellentétes tendenciákat lehetett megfigyelni: az emberek feszegették a politikai határokat, elmentek, ameddig csak lehetett. Ha elérték a határokat – amelyek egyébként meglehetősen változékonyak voltak – tudatták velük, hogy eddig és ne tovább. De csinálták, és ez a „húzd meg ereszd meg” játék hozzájárult a rendszer lazulásához. Manapság éppen ellenkezőleg: inkább meg sem próbálják, meddig mehetnek el – félnek. Félelemre pedig csak egy egzisztenciálisan a hatalomnak kiszolgáltatott társadalomban lehet építeni.

Krausz Tamás: Egy egyszerű példa. A feleségem tanár volt. A nyolcvanas években az iskolákban az igazgatót a tantestület választotta. Hol vagyunk ma ettől? Mindenütt a Horthy-rendszer korporációs technikáit alkalmazzák.

Szarka Klára: A Kádár-rendszerben a konszolidáció után a privát szférának volt bizonyos autonómiája. Manapság mindenki magában retteg, be sem vallják ezt egymásnak az emberek. Úgy érzik, senkire nem számíthatnak.

Mitrovits Miklós: Ennyiben Orbán mentségére legyen mondvá: ahhoz nyúlt, ami volt. Ha lettek volna polgári hagyományok, akkor nem lehetne ennyire a félelemre alapozni a mostani szisztémát. Egyszerűen szólva: polgárság nélkül nem lehet polgári demokráciát csinálni. És ez szintén igaz az egész régióra, talán Csehország kivételével.

Szarka Klára: Talán mondhatjuk, hogy polgárság és kritikus értelmiség nélkül. Nálunk a kisebb-nagyobb alkukat mindig megkötik a szellem emberei. Vajon azt remélik, hogy – legalább személy szerint számukra – kedvező lehet a végkifejlet?

Krausz Tamás: De nem lehet. Egyetlen dologgal mentegethetők a magyarok, a kis országok. Ma már nincsenek nemzeti pályák, amelyeket be lehetne futni. Ezért olyan meghunyászkodó az átlagember ezen a mi vidékünkön. Nem azért, mert amúgy rosszabb volna, mint a német, a francia vagy mások. Hanem azért, mert ebből a helyzetből nem lehet nemzeti alapokon kitörni. Az értelmiség jelentős részét a hatalom már szőröstül-bőröstül beszippantotta – pénzzel, pozíciókkal. Az ideológiai köztényar a nacionalizmus és az államilag definiált kereszténység, amely a neohorthysta szellemi restauráció keretében áthatja a mindennapi életet, az utcanevektől kezdve az iskolai oktatásig. A nacionalista populizmus odáig elmegy, hogy heroizálja a népiertásban vétkes magyar honvédség hároméves megszálló „tevékenységét” a Szovjetunió elfoglalt területein. A fasizmust, a náciizmust hivatalosan is azonossá teszik a „kommunizmus-sal”, és ezáltal a szocializmus egész történetét kriminalizálja kizárólagos ideológiai uralmuk érdekében. A saját képmásukra formálja a szellemi életet, a kultúra egészét. Ez a teljes ideológiai katyvasz elmerül egy nyugatellenes, nemzeti szabadságharcos retorikában, amely jól megfér a nyugati pénzügyi követelések pontos teljesítésével és kiszolgálásával. A rendszer képmutató és manipulatív jellege csak keveseknek tűnik fel, mert sokan éppen azt hallják, amit szeretnének hallani a „magyar nemzet kizsákmányolásáról”. Értelmiségi? Ez a szó az oroszban, például, eredetileg a rendszerrel szembeni ellenzékiiséget jelentette. Ebben az értelemben mára megszűnt az értelmiség. Gyakorlatilag mindenki beállt a rendszer szolgálatába. Nem véletlenül éljük az intellektuális szédelgők korszakát.

Szarka Klára: A szabadságharcos retorikát nagyban táplálja az EU-hoz való csatlakozás utáni mély kiábrándulás. Akinek még voltak illúziói, mára biztosan elveszítette.

Krausz Tamás: Voltak illúziók a „jó” kapitalizmusról. Ezt táplálta a liberális-szocialista koalíció. Ám a félperifériás kapitalizmus számára lehetetlenség az utolérés. Mi itt az *Eszméletben* elég sokat írtunk erről 1989 óta.

Mitrovits Miklós: Na, de akkora a tudatlanság, hogy még azt is vitatják, ami tény. Azokat a nagy infrastrukturális beruházásokat, amelyeket mindenütt jórészen az EU finanszírozott, ezek a félperifériás kapitalista államok sohasem lettek volna képesek önerőből véghezvinni.

Krausz Tamás: Ez teljes mértékben igaz. Valószínűleg, ha nem lépünk be, akkor még rosszabb lenne a helyzet. Igaz, a belépés sem vezetett semmilyen utoléréshez. Több lett a szegény, és nincsenek olyan demokratikus garanciák, amelyeket némelyek várhattak. Mi az, ami az EU számára fontos, ami érdekli őket? Működjön a termelés, legyen profit, legyen viszonylagos biztonság az üzlet és a turisták számára.

Szarka Klára: Pedig éppen a baloldali szavazók hitték azt, hogy az EU legalább megakadályozza majd, hogy egy olyan antidemokratikus rezsim kiépüljön, mint Orbáné.

Krausz Tamás: Ez is olyan naiv meggyőződés volt, mint a jó kapitalizmus illúziója.

Mitrovits Miklós: A rendszer működik. Stabilitás van. Egyik kormány sem veszélyezteti az EU kialakított rendszerét. A mostani sem. Amúgy a politikusok elmehetnek a végsőkéig. Akkor lenne valamilyen reakció, ha tényleg komolyan tennének valamit az EU ellen. Ez a lényege a kapitalizmusnak. Bármilyen ellen lehet tiltakozni addig, amíg az egész rendszer ellen nincs fellépés. Lehet bármilyen kormány, akárhány tüntetés, bármi.

Krausz Tamás: Minden befér a nyugati demokráciafelfogásba. Állíthatnak emléktáblákat a balti országokban az SS-nek. Mindent lehet. A lényeg, hogy a rendszer balra le legyen zárva.

Mitrovits Miklós: Járok fiatal egyetemisták, doktoranduszok, gondolkodó emberek között, és látom, mennyire nem értik a kapitalizmus működését. Még mindig a liberális demokrácia alapelveihez ragaszkodnak, 1989-hez akarnak visszakanyarodni. Azt kell hogy mondjam, ezen a téren nagyon nagy az elmaradásunk. Lengyelországban vagy Csehországban egy-egy rendszerkritikus eszmecserére tömegével mennek az egyetemisták. Slavoj Žižek, a jelenlegi marxista gondolkodás európai „celebje” Varsóba szinte hazajár, annyi előadása volt az elmúlt években. Lengyelül olyan rendszerkritikus, marxista vagy más baloldali elemzéseket olvashatok, amilyeneket Magyarországon elképzelhetetlen lenne kiadni. Itt nincs rá nyitottság. Ez nagyon nagy baj!

Krausz Tamás: A fiatalok egész egyszerűen nem érzik, hogy a gazdasági rendszer, a kapitalizmus és a politika között kapcsolat van. Nem látják, hogy a kapitalizmus „második kiadása”, vagyis a félperiféria gazdasága és a tekintélyuralmi rendszer szorosan összefügg. Hogy feltételezik egymást. Nem látják: nyugati típusú demokráciával nem lehet a szegényeket féken tartani.

Szarka Klára: Ha az ember előveszi a néhány még megmaradt balliberális orgánusot, ott is azt tapasztalja, mintha megállt volna az idő. Mintha nem látnák, hogy a világ, az ország, minden gyökeresen megváltozott.

Krausz Tamás: Mert még mindig azzal hitegetik magukat, hogy 1989-ben minden rendben volt. Nem látják be, hogy ami most van, az éppen 1989-ből fejlődött idáig. Nem akarják észrevenni, mert akkor a saját működésüket kellene kritikailag újraértelmezni. Be kellene vallaniuk,

hogy a szocialista-liberális koalíció készítette elő a talajt a mostani rezsimhez.

Mitrovits Miklós: A magyar politikai baloldal saját maga ellen harcol 1989 óta. Ahogy mondtuk előbb is: balra tökéletesen zárt. Az MSZP még azt a kádári hagyományt sem volt képes vállalni, amit a saját szavazóbázisa akart. Semmit sem voltak képesek megvédeni belőle: József Attila halott, Wass Albert él.

Szarka Klára: Politikailag meg is fizették az árát. Elképzelhető valamelyik oldalon olyan pártszerveződés, amelyik alternatívát kínálhatna?

Krausz Tamás: A pártok sorsa is meghatározott: egyetlen nagy párt, a hatalmi elit egyik szegmensének pártja, amely gyakorlatilag korlátlanul uralja az országot, a többi pártot mint jelentéktelen kis szerveződések rendszeresen felmorzsolja anyagi és erkölcsi értelemben a legválogottabb hatalmi trükkökkel – egészen a nyílt hazudozásig, a korrupció szinte nyílt vállalásáig. A többi (polgári) pártocska egyetlen lehetősége, hogy keringjenek a hegemon párt körül minden lényeges befolyás nélkül. Mindebben a Kádár-rendszernek is megvolt az a kétségtelenül rendkívül negatív szerepe, hogy – a „jóléti állam”, a „gondoskodó állam” szociális teljesítménye mellett – meggátolta a lakosság döntő többségének kiemelkedését a paternalista viszonyokból. Az autonóm egyének tömeges hiánya kedvező „emberanyag” a tekintélyuralmi rendszer újabb kiadása számára.

Mitrovits Miklós: Az az érdekes ebben a régióban, hogy az itteni népek az idegen elnyomók ellen mindig föllázadnak, de a saját uraik ellen szinte soha. Ezt Kádár is jól értette, éppen ezért megpróbált kiegyezni a nemzetével. Mindez sikeres is volt addig, ameddig az életszínvonal folyamatosan növekedett. Amikor ez a legitimitáció 1979 után megingott, képletesen szólva, előkerült a nemzeti lobogó. A rendszer egyre inkább nyitott a nemzeti, nacionalista diskurzus irányába. Orbán ezt az egyet folytatja a kádári taktikából: nemzeti mázzal keni el a társadalmi, gazdasági problémákat. Erre itt mindig van vevő.

Szarka Klára: Én úgy látom, a többséget mélységesen hidegen hagyta a magyarkodás a múltban, és manapság sem nagyon érdekli. Rájuk mivel hatnak?

Mitrovits Miklós: Mára az ország nagy részét felvásárolta az új elit. Közvetve vagy közvetlenül tömegek sorsa, egzisztenciája függ az új uraktól. A legszegényebb réteget valóban nem érdeklik a lózungok, sokkal inkább az, ha azt mondja az elit helyi képviselője: ha nem nyer a Fidesz, akkor még közmunka sem lesz és elveszíted a negyvenhét-

ezer forintodat is, vagy nem fog a busz kimenni a lakótelepig, ha nem választják újra a fideszes polgármestert. Az utolsó napszámos is arra gondol, hogy most még kapja a napi ötszáz forintot az új földesúrtól, de mi lesz, ha változik a hatalom? Ő mit tehet azzal, hogy néhány oligarcha kezében van a birtok? Ilyen „egyszerű” ügyekben gondolkodik a többség. De ettől még fontosak a nacionalista szólamok, mert valahogy el kell adni ezt az egészet.

Szarka Klára: És a „demokratikus deficit” okoz számukra álmatlan éjszakákat?

Krausz Tamás: A demokráciáról pufogatott lózungokkal nem lehet nyerni Orbán Viktor ellen. Annak idején Kádár ellen sem lehetett volna. Meg lehet nézni a levéltárakban, igazából hány nyilvántartott szervezett ellenzéki volt 1989 előtt. Nem volt több háromszáz embernél. És nem ők döntötték meg a rendszert.

Szarka Klára: Ebben is egyetérthetünk Kertész Imrével. A korábban már hivatkozott írásában olvasható: „Micsoda tragikomédia az úgynevezett »demokratikus ellenzék«, a régi szamizdatosok és más »ellenálló« sorsa, illetve sorstalansága. Az »ellenállás« és a szovjet birodalom összeomlása ugyanis két, egymással párhuzamos, de teljesen különálló történet. A »demokratikus ellenzék« tevékenysége nyomán nem történt semmi. ... Miközben a »demokratikus ellenzék« a győzelmét ünnepelte, zavartalanul folytak az orosz csapatok kivonásáról, az általános politikai átrendeződésről szóló tárgyalások, azon a szinten, ahová a kisebb országok számára egyáltalán nem adtak ki belépőjegyet. Aki elég cinikus volt ahhoz, hogy mindezt átlássa, elfoglalhatta a politikai és gazdasági kulcspozíciókat. Sok kéz fogta a szőnyeget, amelyet egyszerre rántottak ki a »hősök« talpa alól, olyan gyorsan, hogy némelyik »forradalmár« és »szabadságharcos« még mindig ott áll a szőnyeg hült helyén, a szája tátva a csodálkozástól, és egyáltalán nem érti, hogy mi történt.”

Krausz Tamás: Már az első választásokat sem az egykori demokratikus ellenzék jelszavaival nyerték meg. A vad kommunisztázást sem azok kezdték, akik nyertek. Vagyis nem az MDF, hanem az SZDSZ. Igaz, az MDF-ben már akkor Horthyra kacsingattak. Ez a rendszer két arca nálunk. Itt válik el a magyar társadalom. S látszólag ugyanolyan társadalmi helyzetű emberek lehetnek az egyik vagy másik oldalon.

Szarka Klára: Baloldal meg nincsen. Sem nálunk, sem a nagyvilágban, pedig a feszültség növekszik. Miért nincs mégsem?

Krausz Tamás: Ha nincs munkás tömegmozgalom, a bérből-fizetésből élők, munkanélküliek tömegmozgalma, akkor nincs baloldal.

Szarka Klára: Ha kitekintünk a határokon túlra, láthatunk nagy tüntéseket: Occupy, „arab tavasz”. Hatással lehet ez a magyar baloldalra?

Krausz Tamás: Szerintem azok a tömegmozgalmak, amelyeket az utóbbi években láthattunk, nem igazán baloldaliak. Nem rendszerkritikusok, nem a kapitalizmus megszüntetésében látják a megoldást. Zavarosak és szervezetlenek. Nagyon divatos manapság, nálunk is terjed a fiatal értelmes emberek között az a nézet, hogy már idejétmúlt a baloldali–jobboldali dichotómia. Vannak az, úgymond, globális humanisták és a nemzeti-vallási fundamentalisták. Ebből a gondolkodásból nem jön ki semmi. Semmi komoly nem történhet a közösségi termelés, a közös munka, a közös tevékenység, a szövetkezés megindulása nélkül. Ez lenne a forradalom alapja Európában és a világban.

Szarka Klára: Az látható, hogy a tömegek kitódulnak az utcára, mert nem hisznek a hivatalos politikai erőknél. Nálunk sem hisznek.

Krausz Tamás: Nem csoda. Orbánék sem válthatók le normális választási úton. Ugyanis minden a kezükben van már. Csak népfelkelés, alkotmányozó nemzetgyűlés vagy külső nyomás buktathatja meg őket. Erről is volt már szó korábban az *Eszméletben*, és most sem mondhatunk mást.



Az idő soha, soha (2008)

A „szabad szellemi termelés” történelmi föltételei és korlátai

Meglepetésként érheti Marx ócsárlóit, hogy akár csak egy pillanatig is foglalkoztathatta őt a „szabad szellemi termelés” fogalma. Holott nagy nyomatókkal taglalja az *Értéktöbblet-elméletekben*:

A „termelő munkáknak” a „nem-termelő munkáktól” való megkülönböztetése döntő fontosságú annak szempontjából, amit Smith vizsgál; az *anyagi* gazdagság termelése, éspedig a termelés egy meghatározott formája, a tőkés termelési mód szempontjából. A *szellemi* termelésben másfajta munka jelenik meg termelőként. Ezt azonban Smith nem vizsgálja. Éppoly kevésbé tartozik végül vizsgálódási körébe a kétféle termelés *kölcsönhatása és belső összefüggése*; ezek vizsgálata egyébként csak akkor eredményezhet szílamoknál többet, ha az anyagi termelést *sub sua propria specie* vizsgálják. Smith csak annyiban beszél nem közvetlen „termelő munkásokról”, amennyiben azok *közvetlenül* részt vesznek az anyagi gazdagság fogyasztásában, de nem termelésében.

Magánál Storchnál a „*civilizáció elmélete*”, ha akadnak is szellemes észrevételei – például, hogy a munka anyagi megosztása az előfeltétele a szellemi munka megosztásának –, elcsévelt szílamokra szorítkozik. Hogy ennek mennyire *így kellett lennie*, hogy mily kevésbé jutott el akár csak addig is, hogy *megfogalmazza* a feladatot, megoldásáról nem is beszélve, az egyetlen körülményből kitűnik. A szellemi és az anyagi termelés közötti összefüggés megvizsgálásához mindenekelőtt az szükséges, hogy magát az anyagi termelést ne általános kategóriaként, hanem *meghatározott történelmi formában* fogjuk meg. Így például a tőkés termelési módnak a szellemi termelés más fajtája felel meg, mint a középkori termelési módnak. Ha magát az anyagi termelést nem *sajátos történelmi* formájában fogjuk meg, lehetetlen megértenünk azt, ami a neki megfelelő *szellemi termelésben* meghatározott, és a kettő egymásra gyakorolt *kölcsönös befolyását*. Akkor nem jutunk többre ízetlenségeknél. Ennyit a „civilizáció” frázisát illetően.

Továbbá: Az anyagi termelés meghatározott formájából adódik először is a társadalomnak egy meghatározott *tagozódása*, másod-

szor az embereknek egy meghatározott viszonya a *természethez*. *Államiságukat és szellemi felfogásukat e kettő* határozza meg. Tehát *szellemi termelésük* jellegét is.

Végül Storch szellemi termelésen egyúttal az *uralkodó osztály* mindazon fajtáinak *hivatásos tevékenységeit* érti, amelyek foglalkozásszerűen látnak el társadalmi funkciókat. E rendek létezése, valamint funkciójuk csak termelési viszonyaik *meghatározott történelmi tagozódásából* érthető meg.

Azáltal, hogy Storch magát az anyagi termelést nem történelmileg fogja meg – egyáltalában anyagi javak termelésének, nem pedig e termelés egy meghatározott, *történelmileg kialakult és sajátos formájának* –, maga húzza ki lába alól azt a talajt, amelyen állva ragadhatók csakis meg részint az *uralkodó osztály ideológiai alkotórészei*, részint ennek az adott *társadalomalakulatnak szabad szellemi termelése*. Nem tud túljutni általános rossz szólamokon. A viszony ezért nem is olyan egyszerű, mint ahogy ő eleve gondolja. Például, a tőkés termelés *ellenségesen* áll szemben bizonyos *szellemi termelési* ágakkal, például a *művészettel és a költészettel*. Máskülönb a XVIII. századi franciák képzelgésébe esünk, amelyet Lessing oly szépen kigúnyolt. Mivelhogy a mechanikában stb. előbbre vagyunk a régieknél, miért ne tudnánk eposzt is írni? S íme az *Henriade* az *Ilias* helyett! (Marx 1958, 248–250)¹

Akad néhány fontos elgondolkodnivaló e szövegrész kapcsán.

I. Az „anyagi termelés” és a „szellemi termelés”, e két alapvető termelési fajta „belső összefüggése” és „kölcsonhatása” (avagy „egymásra gyakorolt kölcsönös befolyása”).

II. A különböző *termelési módok* (pl. a tőkés, szemben a középkorival) meghatározott *történelmi* jellegének (avagy „sajátos történelmi formájának”) megragadása alapvető föltétel ahhoz, hogy megértsük az anyagi termelés bármely adott módjának *megfelelő* szellemi termelés különféle fajtáinak természetét. (Az ilyen „megfelelést”, persze, egyfajta aktív *kölcsönösség* értelmében kell vennünk – amiként az I. pontban hangsúlyozzuk –, ennek referenciatartománya pedig további meghatározást igényel, az összes szükséges dialektikus megszorítással.)

III. Az anyagi termelés minden formája akként tagolódik, mint:

1. sajátos *társadalmi szerkezet* (vagy „a társadalom tagozódása”, vagyis az *embereknek más emberekkel* való, történelmileg meghatározott kapcsolata; és

2. az *emberek* meghatározott viszonya a *természethez* (amely megfelel termelőerők kényszerű korlátainak és a társadalmi szerkezet biztosította egymás közti kapcsolataiknak).

E kettő *együtt* határozza meg:

a) *államukat* mint *Staatwesent* (avagy „jogi és politikai fölépítményt”, ahogy az 1859-es „Előszó” fogalmaz);

b) „szellemi fölfogásukat” (avagy eszméiket); és

c) „szellemi termelésüket” (amelyben ezek az eszmék konkrétan megfogalmazódnak és megtestesülnek, a történetileg meghatározott „diskurzusokat”, az erkölcsi és politikai értekezésektől a művészetig és irodalomig, összhangban e „szellemi termelés” folyamatában alkalmazott eszközök és intézményi formák sajátosságai jellemzőivel).

A nagyobb pontosság kedvéért hangsúlyoznunk kell itt – mielőtt még rátérünk a megfontolandók IV. kérdéscsoportjának tárgyalására –, hogy az 1859-es „Előszó” meghatározott „gazdasági szerkezetet” említ, amelyet „a termelési viszonyok összessége” alkot. A „gazdasági szerkezet”/„termelési viszonyok összessége” a maga részéről „megfelel” az „anyagi termelőerők” adott fejlődési fokának, amelyen a „jogi és politikai fölépítmény” emelkedik, a „meghatározott társadalmi tudatformákkal” egyetemben, ismét csak egy bizonyos *dialektikus* megfelelési és kölcsönösségi viszonylatban. Az 1859-es „Előszó” tehát a rövidség és egyszerűség kedvéért egy összetett viszonyrendszert jelöl a „gazdasági szerkezet” kifejezéssel. Ezt szüntelenül emlékeztünkben kell tartani, ha meg akarjuk tudni, mi az igazság az „anyagi alap” s a „fölépítmény” viszonyának marxi dialektikus fölfogása körül, amely sokoldalú és aktív „kölcsönviszonyokat” takar, olyan meglehetősen bonyolult „megfelelésekkel”, amelyeket gyakran még a rokonszenvező „marxológiában” is olyképpen egyszerűsítenek le – nem is szólva a tág körben terjesztett ellenséges változatokról –, hogy valamiféle gépies „egy-az-egyben való megfelelés” áll fenn a gazdaság és a nyers/mechanikus módon determinált eszmék között.

Ezzel szemben, az idevágó lényeges vonatkozásokat a következő kifejezések tartalmazzák:

1. a történelmileg meghatározott anyagi termelőerők;
 2. az ugyanígy meghatározott „társadalmi tagozódás”, más szóval „társadalmi szerkezet”;
 3. az emberi lényeknek történelmileg érvényesülő (azaz meghatározott, „történetileg kialakult és sajátos”) viszonya a természethez;
 4. „a termelési viszonyok meghatározott történelmi tagozódása”;
 5. a társadalom „gazdasági szerkezete” (avagy a „reális bázis”): amely kifejezés voltaképpen az *előző négy komplexum összefoglalása*;
 6. a jogi és politikai *fölépítmények* (olykor összefoglalóan: az állam, vagy *Staatswesen*);
 7. az emberek történelmileg meghatározott és változó „szellemi fölfogása” (*geistige Anschauung*), amely magában foglalja a természethez való viszonyukról alkotott fölfogásukat;
 8. a „szellemi termelés” (*geistige Produktion*) különféle fajtái és módjai;
 9. a „társadalmi tudat meghatározott formái” a maguk történelmi sajátosságaikban, valamint meghatározott történelmi föltételek mellett való részletes tagolódásukban mint egymással ellenkező ideológiai formák.
- A 9. pont ismét csak *summázása* a 7. és 8. pontnak, amennyiben a meghatározott „társadalmi tudatformák” magukban foglalják a „szellemi

fölfogás” (avagy „világnézet”) történetileg megvalósulható változatait, amelyek jegyében az emberek szemben álló osztályai kiküzdik konfliktusaikat, a „szellemi termelés” elérhető eszközeivel és intézményeivel összhangban s ezek segédletével.

IV. Határozott megkülönböztetést kell tenni az „uralkodó osztály ideológiai alkotórészei” és az „adott társadalomalakulat szabad szellemi termelése” között. Az utóbbi mutatja a lényeges korlátokat mind pozitív, mind negatív értelemben:

a) *Pozitíven* a kérdéses társadalomalakulat objektív teljesítőképességét és lehetőségeit jelöli – a szellemi termelés terén a megelőző társadalomalakulathoz képest az új alakulatnak az anyagi termelés és a gyakorlati természetismeret terén tett tudományos előrehaladása alapján elért nagyobb fokú szabadság, s ennek megfelelő intellektuális belátás igazi vívmányait –, amelyekkel (az érvényesülő anyagi érdekekre való tekintet nélkül) az uralkodó osztály értelmiségi képviselői („fejtegetői”) is élhetnek.

b) *Negatívan* a társadalomalakulat mint egész bizonyos jellegzetes korlátoltságát jelzi, tekintet nélkül az érintett értelmiség osztályhelyzetére és ideológiai hovatartozására. Innen az utalás arra, hogy a kapitalizmus mint olyan „ellenségesen áll szemben a művészettel és a költészettel”, nemhogy az anyagi alap termelési teljesítményeivel összhangban emelné mind magasabb fejlődési fokra; így aztán megghiúsítja Voltaire és mások arra irányuló kísérleteit, hogy nagy epikus költészetet hozzanak létre egy olyan társadalomalakulat talaján, amelyik *objektíven* ellene szegül az efféle próbálkozásoknak, bárki legyen is a szóban forgó művész.

V. Az „uralkodó osztály ideológiai alkotórészei” kifejezés további pontosítást igényel. Nem lehet ugyanis egyszerűen azt föltenni, hogy történjék bármi, az osztálymeghatározottságokból eredő korlátok, mindvégig megmaradnak ugyanolyannak a történelem során. De még csak arról sem beszélhetünk, hogy az „uralkodó osztály tudatának” teljesítőképessége és szükségszerű korlátozásai gépies párhuzamban, „*egyenesevonalúan*” bontakoznának ki, ugyanolyan pályát futnának be, mint amelyet fejlődése során befut az osztály, amelyik a termelés szerkezetében egyre inkább parazita pozíciót tölt be.

Ezek okán, legelőbb is fontos, hogy különbséget tegyünk egyazon társadalomalakulat különböző *fejlődési szakaszai* között. Ennek megfelelően Marx is az *Értéktöbblet-elméletekben*, a fönt idézettek után néhány oldallal, szembeállítja az uralkodó osztály ő korabeli „szószólóit” a korábbi fejlődési szakaszban működő „fejtegetőivel”. Azt írja, Nassau Seniorról és másokról szólva:

A fickóknak ez az ízetlen szépirodalmárkodása, melybe beleesnek, mihelyt Smith ellen polemizálnak, csak azt mutatja, hogy ők a „művelt tőkést” képviselik, míg Smith a kertelés nélkül brutális „felkapaszkodott burzsoát” *fejtegette*. A művelt burzsoa és szószólója – mindket-

ten elég ostobák ahhoz, hogy minden tevékenység hatását a pénzes zacskóra tett hatásán mérjék le. Másrészt elég műveltek ahhoz, hogy *elismerjék* azokat a funkciókat és tevékenységeket is, amelyeknek semmi közük sincs a gazdagság termeléséhez, mégpedig annyiban ismerik el, amennyiben „közvetve” ezek is gyarapítják gazdagságukat stb., egyszerűen a gazdagságra „hasznos” funkciót végeznek. (Marx 1958, 252–253)

Az efféle apologetikus és gyakran tautologikus „elméleteket”, amelyek önkényes föltevésekre épülnek, aligha vehetjük másnak, mint a dolgok adott állapota önkiszolgáló *megokolásának* és szemet szűrő ideológiai igazolásának. Az itt hivatkozott nemzetgazdászok megkérdőjelezhetetlenként igazolják a társadalmi-gazdasági és kulturális viszonyok uralkodó módját úgy, mint amelyek olyan „ideológiai rendekből álló felépítményt tesznek szükségessé, melynek működése – *akár jó ez, akár rossz* – jó, mert szükséges” (Marx 1958, 251).

Ugyanakkor ezeknek a kölcsönös viszonyoknak a bonyolultsága nyilvánvaló figyelmeztetés számunkra, hogy ne próbáljuk leegyszerűsítő formában magyarázni a dolgot. A bonyolultság, amelyet mindenképp tudomásul kell venni, abban is megmutatkozik, hogy egy történelmileg haladóbb és kevésbé válságérzékeny társadalmi szakaszban korántsem *ipso facto* magasabb az uralkodó osztály tudatosság szintje. Valójában épp az ellenkezője lehetséges bizonyos történelmi körülmények között. Így például a francia forradalom nagy fölfordulásának közepette a polgárságnak erős indítéka s viszonylagos jogosultsága volt arra, hogy saját érdekeit a társadalom „általános érdekének” tüntesse föl. A dolgok valódi állásának effajta téves színben való föltüntetése – paradox módon nem a nyilvánvaló „hamis tudat” *dacára*, hanem pontosan annak *köszönhetően* – az egyik legfontosabb tényező volt a burzsoázia sikerében az akkori, meghatározó történelmi körülmények között.

Általánosabb értelemben véve, a *válsághelyzet* nem okvetlenül jár együtt az uralkodó *osztálytudat* csökkenésével. Hiszen ami például a burzsoáziát illeti, normális körülmények között „a tőke [...] semmiképpen nincs tudatában értékesítési folyamata természetének, és *csak válságok idején* érdeke, hogy tudatában legyen ennek” (Marx 1972a, 263). Tehát a válság hatására – de nyilvánvaló: attól függően, hogy pontosan milyen természetű a kérdéses válság (amit mindig konkrétan, ennek társadalmi-történelmi sajátosságait szem előtt tartva kell vizsgálni) – az uralkodó osztály magáról alkotott tudata csakugyan *magasabb*, nem pedig alacsonyabb fokú lehet, ezáltal megerősödhet uralmának hatékonysága ahelyett, hogy hirtelen lecsökkenne.

Ugyanígy alapon, ami a társadalmi vízvázlasztó kibékíthetetlen ellenkező oldalát, a munkát illeti, végtelen naivitásra vallana, hogy más ne mondjunk, azt várni, hogy a harcra kész munkásság osztálytudata majd drámai erővel magasra csap a válság közvetlen hatására. Hiszen

ilyen körülmények között azt láthatjuk, hogy nagy a hajlandóság a munkásságban „a legkisebb ellenállás irányvonalának” követésére, ahelyett hogy nekivágna a veszélyekkel terhes útnak azon a föltérképezetlen területen, amelyen a tőke hegemonikus ellenfelének – egy gyökeresen más, alternatív rend felé haladtában – elkerülhetetlenül át kell vágnia. A valóságos helyzet intézményi/szervezeti föltételei és kényszerei által kijelölt politikai irányok, mivel a történelmileg még uralkodó erőviszonyok jócskán a tőke javára billentik a mérleg nyelvét, a kíváncsisággal szemben csakugyan épp az ellenkező irányba téríthetik a munkásság képviselőit, akik ezáltal a kellő harci álláspontból való *haszontalan visszavonulás* felelősségét veszik magukra, ahogy a közelmúltban láttuk.

Nyilvánvalónak kell lennie, hogy mindezek, kivált ha együtt mérlegeljük őket, mivel egybekapcsolódnak – hiszen az uralkodó osztály javuló hatékonysággal gyakorol ellenőrzést a társadalom fölött, miután magasabb fokú, tudatos önismerettel és valóságérzéssel végzi ezt, s a tetejébe a tőke történelmi ellenfele, a munka a kibontakozó válság nyomására a negatív következményekkel járó „legkisebb ellenállás irányvonalát” követi –, óhatatlanul súlyos kihatással vannak a forradalmi stratégiák kidolgozására.

Természetes, hogy a szabad szellemi termelés objektív történelmi föltételeit nem hagyhatja szó nélkül, vagy nem becsülheti le egyetlen gondolkodó vagy alkotóművész sem. Így van ez mindenkor a történelmi fejlődés általános menetében, a társadalmi fejlődés akármilyen előrehaladott szakaszában tűnnek is föl az illetők, és persze tekintet nélkül arra is, hogy mint felelős egyének mennyire haladó álláspontot képviselnek annak a sajátos társadalomalakulatnak, amelyikhez tartoznak, az alapvető társadalmi antagonizmusaival szemben, akár csak azok, akik a fönnálló rend egymással konfliktusban álló értékmeghatározottságainak skáláján a legkonzervatívabb szélső értékeket védelmézik.

Ebben az értelemben az, hogy egy gondolkodó vagy alkotóművész fejlettebb történelmi szakaszban tevékenykedik, magában véve semmilyen garanciát nem jelent arra, hogy szellemi teljesítménye életképebb és tartósabb lesz. Még ha eltekintünk is a Marx említette negatív tartalmú megfontolandótól, hogy tudniillik „a tőkés termelés *ellenségesen* áll szemben bizonyos *szellemi termelési* ágakkal, például a *művészet*tel és a *költészet*tel”, akkor is fönnmarad a kérdés: mire képes a *tevékeny* ember a szabad szellemi termelés adott föltételei közepette, akár jobbak, akár rosszabbak ezek? Lukács nevezetes kérdése, hogy melyik a nagyobb: az „elefánt az alföldön” (mondjuk, a tőkés társadalomalakulat Goethéje vagy Balzacja) vagy a „nyúl a hegytetőn” a szocialista társadalomban – ezt a hasonlítást nagyon zokon vették tőle sztálinista kritikusi –, egyetlen képbe igyekezett befoglalni e viszonylat általános-társadalmi és személyes-alkotói vetületét.

Az a korreláció fontos itt, hogy a valóságosan létező világban senki sem kerülheti el ténylegesen a határozott állásfoglalást az uralkodó tár-

sadalmi érdekekkel szemben – amelyek minden osztálytársadalomban óhatatlanul értékhardozó osztályérdekek és ezeknek megfelelő konfliktusok –, akármilyen untig ismert „értéksemlegesség” illúziókat táplál is az állásponttal kapcsolatban, amelyet ténylegesen képvisel. Ugyanakkor pedig senki sem gondolhatja, hogy nem tartoznak rá azok a következmények, amelyek objektív módon vele járnak az állásfoglalásával – akár tudatában van ennek, akár nincs – az elkövetkező társadalmi és történelmi fejleményekre nézve.

Érthető, hogy jókora különbség van e tekintetben a nagy skót fölvilágosodás hagyományát képviselő közgazdászok (amilyen Adam Smith) és a tőkerendszer hanyatló történelmi fejlődési szakaszának Marx által szarkasztikus gúnnyal bírált vulgáris közgazdászai között. Az utóbbiak mint gondolkodók alapföltételként veszik mind a maguk, mind pedig társadalmuk kizsákmányoló gazdasági rendje számára – amelyet egy pillanatig sem haboznak eszményíteni –, hogy határtalan csodálatuk tárgya semmiképp sem kérdőjelezhető meg, mert „*akár jó ez, akár rossz*”, nem lehet más, csakis „*jó*, mert *szükséges*”. A gondolkodóknak az effajta önkéntes azonosulása a fönnálló rend szerkezeti meghatározottságainak vakon elfogadott „szükségszerűségével” mint nyilvánvaló „*jó*”-val a társadalomapologetika legnyersebb formáját képviselte. Elméleti alakjában reménytelenül hibás volt ez nemcsak az okból, hogy pozitív értéket tulajdonított a társadalmi újratermelés leginkább problematikus, sőt kifejezetten pusztító oldalainak és ellentmondásainak is, hanem a „szükségszerűség” fölöttébb sekélyes fölfogása okán is.

Mindamellett nem csupán a vulgáris közgazdászok, de még a polgárság olyan kimagasló értelmiségi alakjai is, akik a világról a tőke nézőpontjából alkottak fogalmat rendszerük emelkedő fejlődési szakaszában, mint Kant, Adam Smith és Hegel, hajlamosak voltak azt, amit ajánlatosnak tartottak, ennek minden problematikussága, sőt igazságtalansága ellenére, egyenlőnek venni valamifajta szükségszerűséggel. S ennek az általuk föltételezett szükségszerűnek a sora a természeti szükségszerűvel kezdődött, és folytatódott a vélelmezett isteni gondviseléssel, de még a hegeli világszellem mint abszolút ész diktálta szükségszerűség is idetartozott. Kant így képes volt leplezetlenül igazolni a leggyalázatosabb társadalmi viszonyokat is azon a föltételezett alapon, hogy „görcsös fából” faragták az embereket a Természet Törvényadójának rendelkezése szerint,² Adam Smith pedig minden további nélkül nem átalotta kijelenteni, hogy a tőke társadalmi rendje, mivel a társadalom minden egyes egyedének javát szolgáló, titokzatosan működő „láthatatlan kéz” munkálkodása alatt alakul, nem más, mint „a *tökéletes szabadság és igazság természetes rendje*” (Smith 2011, 227).

Ugyanez a probléma jelentkezett a hegeli filozófiában, még ha bonyolultabb formában is a francia forradalom és a napóleoni háborúk okozta jóval nagyobb társadalmi és politikai fölfordulás következtében, hiszen ilyen körülmények között fogant ez a filozófia. Hegel ugyanis egyfőlé

fönntartás nélkül hajlandó volt hangsúlyozni: az, „hogyan valamilyen filozófia túlmege a maga jelen világán, éppolyan balgaság, mint az, hogy egy egyén átugorja a maga korát, átugorja Rhodust” (Hegel 1981, 21–22). Másfelől viszont könnyűszerrel össze tudta egyeztetni hitelesen történeti látásmódját az általa abszolút jelleggel fölruházott kibékítés filozófiai posztulátumával, amely szerint „*ami ésszerű, az valóságos; s ami valóságos, az ésszerű*” (Hegel 1981, 20). Tehát legvégül az összebékülés érdekének kellett fölülkerekednie. Ennek eredményképpen a hegei spekulatív filozófiai világmindenségben az ügyes-bajos emberi dolgok történeti dimenzióját, benne a szabad szellemi termelés valóságos föltételeit is, óhatatlanul eltörölték a világszellem „örök jelen” idejének önmagába záruló meghatározottságai, ahogy ez a töké javíthatatlanul örökkévalóságot sugalló nézőpontjából látszott, amiben Hegel is osztozott a klasszikus politikai gazdaságtannak még a legnagyobb alakjaival is. Így aztán képes volt azt a kijelentést tenni a történelmi folyamatról, hogy ez „igazi teodicea, isten igazolása a történelemben” (Hegel 1979, 746), s ez szorosan kapcsolódik a politikai tér éppennyire abszolutizált és időtlen jellemzéséhez: „objektívvá lett az *igazi kibékítés*, amely az *államot* bontakoztatja ki az ész képévé és valóságává” (Hegel 1981, 363).

Az alapvető különbség a burzsoázia kimagasló értelmiségi alakjai és a töké hanyatló fejlődési szakaszának vulgáris közgazdászai között az, hogy az utóbbiak elég ostobák ahhoz, hogy „minden tevékenység hatását a *pénzes zacskóra tett hatásán* mérjék le” (Marx 1958, 253). Szemükben mindent ez dönt el, ahogy a faragatlan társadalomapologetika önmagára szabott előírásai megkívánják.

Hegel világfölfogásába a vallási képzet mint *teodicea*, a Világszellem és az Abszolút Értelem monumentális látomásának való megfelelésében, tökéletesen beleillett. Szerves része volt a keleti világtól a germán jelenkor (benne a sikeresen gyarmatosító Anglia) jövőbe kivetített marandandóságáig tartó dialektikus előrehaladás bemutatásának, amelynek a csúcát a „protestáns elv” és ennek „ésszerű állama” jelentette. De mire elértünk korunk történelmi körülményei közé, Hayek (madarat tolláról: Margaret Thatcher guruja és „Companion of Honour”-ja), a fönnálló rend egyik groteszk módon eszményivé fölmagasztalt szócsöve már a vallás hatékonyságát is kénytelen volt „a tökéés pénzes zacskójára tett hatásán” mérni, jóllehet szemforgató módon a nép javáért érzett állítólagos „gond” göngyölegébe csomagoltan, ami persze közvetlenül ellentmond Hayek fő közgazdasági tanításának, hisz ennek veleje az aljas nemtörődömség az ínséges néptömegek állapotával. Tehát elítélte a fölszabadítás teológiáját – ahogy II. János Pál pápa is tette, a Hittani Kongregáció³ vezetőjével, Ratzinger bíborossal egyetemben (aki nem véletlenül lett az utóda XVI. Benedek pápa néven) – mégpedig a következőképpen: „a »*fölszabadítás teológiája*« egybekapcsolódhat a nacionalizmussal, és egy erős új vallást hozhat létre, melynek katasztrofális következményei lennének a már most is nyomorúságos gazdasági körülmények között

élő emberek számára” (Hayek 1992, 148), Ám korántsem meglepő, hogy Hayek megtartotta a titkot magának: miként tarthatja védhetőnek azt, hogy mint az elképzelhető legjobb „bővített gazdasági rendet” dicsőíti a tőkerendszer, amelyben pedig nézete szerint a nép túlnyomó többsége „nyomorúságos gazdasági körülmények között” él. Akkor sem képes visszafogni magát Hayek az uralkodó rend ismét csak határtalan dicsőítésétől, amikor az igazán „nyomorúságos gazdasági körülmények között” élő dolgozó néphez intézett saját szónoki kérdésére azt az elképesztő tőkeapologetikus választ adja: „Ha megkérdeznénk, hogy mi az, amit az emberek leginkább köszönhetnek az úgynevezett *tőkések* erkölcsi gyakorlatának, akkor a válasz az, hogy *magát* az életüket. [...] Bár ezek az emberek lehet, hogy kizsákmányolva *érik* magukat,⁴ és a politikusok fel is kelthetik és manipulálhatják ezeket az érzéseket, hogy hatalomra jussanak, a *nyugati proletariátus* nagy része és a *fejlődő világ* milliói nagy részben a fejlett országok által létrehozott lehetőségeknek köszönhetik létüket” (Hayek 1992, 139–140). Nem csoda, hogy magas rangú politikus tanítványa, a brit miniszterelnök Margaret Thatcher válasza a brit tőkerendszer elsúlyosult válságára így hangzott Hayek szellemében: „Meg kellett küzdenünk a *külső ellenséggel* a Falkland-szigeteken. Mindig rajta kell tartanunk a szemünket a *belső ellenségen*, amelyik még nagyobb veszélyt jelent a *szabadságra*.”⁵

Persze, az ideológiai formák korszerűsítésének az a durván apologetikus módja, amelyik a társadalom fölötti folyamatos tőkeuralom érdekében az agresszíven reakciós „neoliberalizmus” szellemében folyik korunkban, megfelel azoknak az anyagi átalakulásoknak, amelyek az utóbbi néhány évtizedben a fönnulló társadalmi anyagcsererend mélyülő szerkezeti válságához kapcsolódnak. De ha nemcsak ezt nézzük, hanem egészében a tőkerendszer, akkor is azt látjuk: olyan problémával állunk szemben, amelyet még a távolabbi múlt legnagyobb polgári gondolkodói sem voltak képesek kielégítő módon megoldani. Arról van szó ugyanis, hogy még a rendszer fejlődésének leghaladóbb szakaszában is, mi módon vetik föl – *kell* fölvetniük – egyáltalában a *szükségyszerűség* kérdését mindazok, akik a tőke szemszögéből vizsgálódnak.

A marxi fölfogás gyökeres újdonsága és fölszabadító jellege szembeeszkő e tekintetben. Az ellentét, amely Marxnak a történelmi folyamatba való emberi beavatkozás megvalósíthatóságáról vallott nézetei s az olyan álláspont között feszül, amelyre még a fölvilágosodás kimagasló gondolkodói is helyezkednek abban a döntő kérdésben, hogy miben is áll a *szükségyszerűség* és miképpen mutatkozik meg a valóságos társadalmi fejlődésben, abszolúte alapvető. Korszakos kérdés ez, mert oly sok minden fordul meg rajta, akár a tőke álláspontjáról megfogalmazott összes elméletet nézzük, akár a tőke hegemonikus alternatívájának távlatából vizsgálódunk. Annál is fontosabb ez, mivelhogyan kibékítő álláspontokra helyezkedni valamiféle (gyakran kétértelmű) abszolutizált

szükségszerűségfölfogás jegyében – akár „természeti szükségszerűségként” posztulálódik (mint például Adam Smith politikai gazdaságtanában), akár a spekulatív-filozófiai fajtájáról van szó (mint Kantnál és Hegelnél) –, ez könnyen társítható szabadságigényekkel és -ígérettel. Ennek velejárója pedig az, hogy a gyanútlan olvasó hajlamos a fogalmi útvesztő csapdájába tévedni, hiszen az uralkodó ideológiák arra szoktatták, hogy a „szabadság” és „függetlenség” szavak pusztá említésére automatikus egyetértéssel reagáljon, bármilyen ingatag talajra épülnek is ezek. Ugyanakkor a marxi fölfogást, amelyik teljes mértékben az emancipáció szemszögéből, ennek gyakorlatilag létfontosságú és történetileg változó összefüggéseiben értékeli a szükségszerűség fogaskérdését, a ráragasztott címke miatt eleve elutasítja – olykor csupán elméleti irányvesztés és tudatlanság, gyakrabban viszont ellenséges ideológiai hamisítás eredményeként – mint „mechanikus determinizmust” és „gazdasági determinizmust”. Ennél sutább módon már nem is lehetne, amint mondani szokták, a szarva közt a tőgyét eltalálni. Hiszen nincs a történelemben még egy gondolkodó, aki nála inkább fölszabadító nézeteket fogalmazott volna meg a szükségszerűség bonyolult megítélésével kapcsolatosan, mint Marx. Tette ezt a maga tárgyához való mélységesen dialektikus közelítési módján, nem csupán megfelelő súlyt helyezve a természeti s a történelmi szükségszerűségben egyaránt megnyilvánuló *objektív meghatározottságokra*, hanem azáltal is, hogy *történelmi távlatba* helyezte a meghatározottságokat, aminek híján ezek csupán alaposan eltorzult jelentéssel bírhatnának. Ekként volt képes Marx megvetni az elméleti alapzatát annak, amit szenvedélyesen szorgalmazott és úgy nevezett: „*a szabadság birodalma*”.

A szükségszerűség problematikus fölfogásait, amelyekkel a polgári politikai gazdaságtan és filozófia nagy alakjainak írsaiban találkozunk, annak nyomatókosításával foglalhatjuk össze, hogy ezek egyfelől hajlamosak *összemosni* a természeti és a történelmi szükségszerűséget, másfelől pedig e fogalmak érvényét messze kiterjesztik azokon a korlátokon túlra, amelyekben belül legitim módon alkalmazhatók. S ezeket az elméleteket azokhoz a *tisztára individualisztikus* fejtegetésekhez kapcsolódva fogalmazták meg, amelyek az általuk „polgári társadalomnak” nevezett körben észlelt konfliktusokra vonatkoznak. Kijelentik, hogy ezek a konfliktusok egyenest az „*emberi természet*” vagy valami másfajta állítólágos szükségszerűség számlájára írhatók. Ekképpen az emberi viselkedés *történelmileg meghatározott* módja (az egyének „egotizmusa” a „polgári társadalomban”) és az önkényesen és tévesen változatlanul vett „*emberi természet*” állítólágos „*természeti szükségszerűségének*” egybeolvasztását örök érvényűként tüntetik föl, s így ez az egybeolvasztás árulkodón ideológiai funkciót tölt be az efféle koncepciókban.

Ily módon néhány itt említett gondolkodó szinte teljesen *kizárja* szemhatárából – mások pedig mindenestül *kitörlik* – annak a társadalmi anyagcsere-rendnek a kibékíthetetlen *szerkezeti antagonizmusait*,

amelyet ők a tőke nézőpontjából képviselnek. Azonfölül a teóriáikban található tendenciózus elméleti összemosás korántsem szorítkozik a természeti és a történelmi szükségszerűségekre. Szorosan kapcsolódik némely világosan megkülönböztethető fogalom – nevezetesen a társadalmi újratermelés főnnálló módjának működésében kulcsfontosságú viszonyok fogalmai – megengedhetetlen egybemosásának egyéb példáihoz.⁶ Történik ez a tőkerendszer szerkezeti antagonizmusainak konfliktuselsimítása és átlényegítése érdekében, ami persze ideológiaiag érthető (bár korántsem igazolható) a tőke álláspontjáról megfogalmazott elméletekben. Ekképpen a *stabilitás* szilárd benyomása teremődik meg minden efféle elméletben, hiszen a „civil társadalom” tagjainak tisztára egyéni s következőképp elvben viszonylag könnyűszerrel békéltethető konfliktusairól van szó, ilyenekkel találkozhatunk a tőke álláspontjáról megfogalmazott fölfogásokban, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a „természetes rendszerhez”, és teljes mértékben szentesítést is nyernek általa – vagy lehet ez más néven „Isteni Gondviselés”, a „Természet Törvényadója” vagy „Világszellem” is, a fő az, hogy „racionálisan megkérdőjelezhetetlen” alapon időtlen érvényességet és maradandóságot kölcsönözzön a tőke társadalmi anyagcsere-újratermelési rendjének.

Természetes, hogy ugyanezeknek a problémáknak a marxi fölfogása a kezdet kezdetétől fogva nem is lehetne ennél inkább eltérő. Marx mint a maga korában az Európa-szerte kibontakozó társadalmi és politikai konfliktusok éles szemű megfigyelője és résztvevője, a főnnálló igazságtalan társadalmi rend gyökeres megváltoztatásában volt érdekelt. Tehát mélyreható kritikai vizsgálatnak vetette alá minden egyes elemét azoknak a bonyolult viszonyoknak, amelyek az általa elemzett uralkodó rendet, dacára robbanásra kész szerkezeti antagonizmusainak, fönntartani rendeltettek. Tette ezt azért, hogy azonosítható legyen az a bizonyos emelő, amelynek megragadásával végre lehet majd hajtani a kívánatos változtatást.

Így nézve érthető, hogy figyelmének előterébe a *történeti genezis* kérdésének kellett kerülnie, tekintettel ennek nagy elméleti és *gyakorlati* jelentőségére. Teljesen elképzelhetetlen volt ugyanis életszerű megoldást találni a valóságos történelmi folyamatba való beavatkozás sürgető szükségére, ha valaki nem a tényleges súlyukat figyelembe véve számol az egymás ellen feszülő anyagi és szellemi erőkkal – így az akkoriban már kezdeti alakjában jelentkező munkássággal mint a tőke ígéretes szerkezeti ellenlábásával is – az 1840-es évtized első felének politikai forrongásában, amikor Marx kezdte megfogalmazni új fölfogását.

A természeti szükségszerűség, s az ennek megfelelő változtathatatlan „emberi természet” nézete, amely több fontos múltbeli elmélet számára afféle mankó és öngazoló előítélet volt, csak bénító nyűg lehetett egy forradalmi gondolkodó számára, aki az adott körülmények között fölvetődő kérdésekre megalapozott válaszokat keresett. Ezért a Marx kidolgozta

elméletnek minden ízében történetinek kellett lennie, középpontjában a történelemátalakító cselekvőerő – a szervezett munkásság potenciálisan forradalmi társadalmi alanya – fölneveléséhez szükséges objektív és szubjektív föltételek általa javasolt vizsgálatával. Ez összes korai írásából – *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, *A szent család*, *A német ideológia* és a *Kommunista kiáltvány* – a legvilágosabban kitetszik. Ez volt tehát az oka, amiért a „polgári társadalom” elméleteinek radikális kritikája, benne ezek valóságtól elrugaszkodott elméletfabrikálásai a tisztán individuális konfliktusokról, főleg a politikai gazdaságtanban meg a filozófiában, elkerülhetetlenül szerves részévé lett a marxi emancipációs vállalkozásnak. Tehát a természeti és történelmi szükségszerűség sokoldalú tárgyának a maga helyére kellett kerülnie ebben az új távlatban, amely előrevetítette a tőke fönnálló társadalmi rendjével szemben hegemónikus alternatívaként a munka gyökeresen eltérő ellenőrzési módjának létesítését a társadalmi újratermelés fölött.

A szükségszerűségnek ezt az átértékelését részben azért kellett végrehajtani, hogy adekvát fölfogáshoz jussunk a múltbeli történelmi fejlődésről, ami Marx törekvése szerint világos tagolódásban adott mélyreható, dialektikus magyarázatot a természeti és történelmi meghatározottságokról, mindkét fajta determinációnak a társadalmi fejlődés emberi cselekvőerejével való kapcsolatában, s mindez a fiatal német filozófus kifejtésében éles ellentétben állt mind az akkor divatos spekulatív idealista, mind pedig a mechanikus materialista tanokkal. De az uralkodó elméletek gyökeres bírálatára mindenekelőtt azért kellett sort keríteni, hogy mintegy kézzelfogható módon bizonyuljon be a jelenben és a jövőben megvalósítható lehetősége egy égetően szükséges fölszabadító stratégiának, amelyet bénítólag akadályoztak a *természeti* vagy spekulatív *metafizikai* szükségszerűség önkiszolgáló segédeszközként alkalmazott hamis koncepciói. Marx 1845 tavaszán írott „Feuerbach-téziseinek” zárótétele, minden előtte olvasható állítását összegezve, így szól: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk*” (Marx–Engels 1974, 11).⁷

Marx dialektikus fölfogása szerint a társadalmi élet minden oldalát ennek történelmi genezisére és átalakulásaira való tekintettel kell magyarázni. A magától értetődő kiindulópont csakis az lehet, hogy az ember a természet része, s ezért folyamatosan újra kell termelnie létezésének föltételeit valamely termelékenyen életképes anyagcsere révén a természettel. S hogy ez a szóban forgó anyagcsere egyáltalában megvalósítható legyen, magában kell foglalnia valamely társadalmilag fönnttartható, ámbár hosszú történelmi időn át antagonisztikus, egymás közötti kapcsolatát az emberi egyedeknek, valamint a társadalmi csoportoknak és osztályoknak, amelyekhez az egyének valóságosan tartoznak.

Ezt a nézetet, amely a végbemenő történelmi fejlődésnek nem csupán pozitív kilátásait tartja szem előtt, hanem potenciálisan romboló korlátait is, nem lehet levezetni egy olyan „*természeti szükségszerűség*” és

„*emberi természet*” teljességgel megokolhatatlan világból, amelynek életképessége a titokzatos „láthatatlan kéztől” függ, ahogy a politikai gazdaságtan művelői deklarálták, „sem nem az önmagát tételező eszme öléből” (Marx 1972a, 180) megszületett világból, ahogy a spekulatív filozófia posztulálta. Azonfölül, tekintve a marx-i fölfogás megfogalmazásakor már az emberek rendelkezésére álló mérhetetlenül nagy termelő- és rombolóerőt, amikor már látható volt a tőke ellenállhatatlannak tetsző terjeszkedése a globális integráció irányába – amivel a legkézzelfoghatóbb módon kapott értelmes jelentést a „világtörténelem” kifejezés⁸ – nemcsak jogosultságot, de parancsoló szükségletet nyert a kérdés: vajon meddig lehetséges az emberi lényeknek a társadalmi anyagcsere-ellenőrzés *szervezeti antagonizmusok* jellemezte formájában folytatniuk létezési föltételeik újratermelését anélkül, hogy ily módon véget vessenek saját történelmüknek?⁹

A *természeti szükségszerűség* határtalan dominanciája ebben a koncepcióban csupán az emberi fejlődés *legprimitívebb szakaszára* szorítkozott, amikor őseink a természet erőivel való szerfölött egyenlőtlen mérkőzésük következtében szó szerint „máról holnapra” éltek, mivelhogy legelemibb szükségleteik kíméletlen küzdelemben megteremtett kielégítése alig biztosított számukra többet a pusztta túlélésnél.

A történelmi folyamatban megtett első lépésekről csakis a változó szükségletekkel kapcsolatosan lehetséges beszélni. A szóban forgó efféle változások csupán egy bizonyos fokú elmozdulást eredményeztek – még ha eleinte csakis valamilyen icipici elmozdulást – a szigorúan természetadta determinációkban. De már az akkori időkre és körülményekre visszatekintve is, amikor csupán az életben maradáshoz elengedhetetlen, legelemibb szükségletek kielégítésére adódott lehetőség az ember és a természet kölcsönhatása révén, föl kell figyelnünk a földidézett képben végbement változások dialektikájára, hiszen ezek már olyan változások, amelyek a valódi történelmi fejlődésnek *kezdenek* utat nyitni. Hiszen „maga a kielégített első szükséglet, a kielégítés *cselekvése* és a kielégítésnek már megszerzett *szerszáma* új szükségletekhez vezet – és új szükségleteknek ez a *megteremtése az első történelmi tett*” (Marx–Engels 1974, 37). Ami a „*Miért történelem?*” makacs kérdését illeti, erre az a válasz: „Az embereknek azért van történelmük, mert életüket *termelniük* kell, éspedig *meghatározott módon*” (Marx–Engels 1974, 38).

Az új szükségletek teremtése ily módon kezdi háttérbe szorítani az emberi történelem során azokat a határokat, amelyek eredetileg a *természeti szükségszerűség* abszolút zsarnokságának birodalmát jelölték. Ez az átalakulás olyanképpen ment végbe, hogy a természeti szükségszerűséget fokozatosan minőségileg másféle meghatározottságok szorították ki a helyéből. Az új típusú determinációkban ugyanis az ember mint cselekvőerő – az emberiség a természet *egyedüli* olyan része, amelynek tagjai nem fajukkal közvetlenül egybeolvadó „*nembeli egyedek*”¹⁰ – tev-

kenyen közreműködik mint a történelem *alanya*, a szó igazi értelmében. Ekképpen a történelmi szubjektum *megkezdő* hosszú és ellentmondásos útját a *potenciális önfőlszabadítás* felé a termelőerők előrehaladásának és az „eszközök megszerzésének” köszönhetőn, amelyekre a történetileg termelt új szükségletek kielégítéséhez van szükség.

Tehát egy új formájú *okság* és a neki megfelelő újfajta *szükségyszerűség* – vagyis az emberi lények által teremtett *történelmi szükségyszerűség* – hatol be a természet rendjébe a társadalmi újratermelés területén keresztül. Minőségileg másfajta okság/szükségyszerűség ez, előre – időben messze előre –, a teljes emberi emancipáció lehetősége felé mutat. Paradox módon ugyanez a szükségyszerűség arra is képes, hogy rákényszerítse a társadalmi egyénekre a *maga sajátosfajta zsarnokságát*, sőt még a kollektív önmegsemmisítés fenyegetését is képes meglegebgetni a fejük fölött, amennyiben a történelmi folyamatot, amelyet ellentmondásos – eleinte elkerülhetetlen, ám utóbb, az emberiség termelőerőinek drámai kibontakozásával egyre kevésbé igazolható – *szükségyszerűség igájaként saját maguk vettek a nyakukba*, képtelenek tudatos ellenőrzésük alá vonni.

Az alapvető különbség az eredeti természeti szükségyszerűség és az új típusú okság között abban áll, hogy az előbbi a történelmi kezdetektől fogva közvetlenül uralkodik az egész emberi faj fölött. De csak eleinte, ellentétben az állatok összes többi természetes fajával, amelyeknek nem áll módjukban termeléssel közvetíteni az egyes tagjaik közti viszonyt, sem pedig a természet egészéhez fűződő viszonyukat, ennél fogva mindig is megmaradnak *nembeli egyedeknek*. Ennek megfelelően, jellegüket – amelyet esetünkben közvetlenül a természet adta meg nekik – sosem lehet leírni oly módon, amiképpen Marx meghatározta kora releváns „emberi természetét”: *történetileg változó társadalmi viszonyok együtteseként*.

Hiszen az állatvilágban mindent a folyamatos természeti szükségyszerűségnek kell szabályoznia, még a méhek „tökéletes építőmesterségét” is. Nem így az emberi egyedek esetében. Hiszen az emberek képesek artikulálni, vagyis tagolt módon kialakítani a természethez fűződő kapcsolataik létfontosságú és potenciálisan főlszabadító *ön-közvetítését*, valamint a maguk közti és kifejlődő társadalmi csoportjaik s a társadalmi egyének közti kapcsolatok közvetítéseit is.

Ugyanakkor azonban az emberi lények a felelősek egymás közti újratermelési viszonyaiknak *elidegenítő másodrendű közvetítések* formájában való *ellenséges, diszkrimináló* – és szerkezetileg/hierarchikusan rájuk kényszerített – *antagonisztikus közvetítéséért* is; ilyesmi egyébként minden osztálytársadalomban kialakul és állandósul, korántsem csak a tőkés változatban. Megkülönbözteti a tőkerendszert a korábbi újratermelési alakulatoktól az, hogy maradéktalanul globálissá terjeszthető ki, így mindent átfogó, antagonisztikus másodrendű közvetítések történetileg sajátos formáját vezeti be és viszi fonák tökélyre, ennek minden

korlátlan – és amíg e rendszer uralkodik, igazából korlátozhatatlan – s úgyszintén globálisan pusztító következményével egyetemben. Még hozzá, teljesen érthető módon, e kettős közvetítési viszonyban – egyfelől a természet és általában az emberek között, másfelől pedig az osztályokba sorolt társadalmi egyének között – az utóbbi közvetítési viszonylaté az elsőbbség, s ez korántsem megnyugtató körülmény a történetileg érvényesülő föltételek mellett. Ennek eredményeképpen az újratermelési viszonyoknak az egyének és társadalmi csoportjaik által a tőke uralma alatt megvalósuló, egymás közti *antagonisztikus* közvetítési módja teljes mértékben *főlforgatja* az emberiség létfontosságú kapcsolatát a természettel, olyan mérvű pusztítás rémét idézi föl, amilyen mérvű romboló erők birtokába kerül története során az emberiség, következésképp a természet rombolásával egyben saját magát fenyegeti megsemmisítéssel.

De pontosan azért, mert az ember által problematikus módon magára kényszerített szükségszerűség, ami a tőkerendszer antagonisztikus másodrendű közvetítéseinek velejárója, nem *természeti*, hanem *történelmi* szükségszerűség, szó sincs fatálisan meghaladhatatlan determináltságról, ahogy ezt a szükségszerűséget oly gyakran fölfogják a filozófiában és politikaelméletben. A történelmi viszonyok változásos, dinamikus természete nem fér össze semmilyen rögzített *mozdulatlansággal*, akár olyan *természeti törvények* mintájára képződnek efféle eszmék, amilyen a *nehézkedésé*, akár *metafizikai abszolútum* alakjában kerül elénk, amiként a spekulatív idealista filozófiában.

A marxi fölfogásban a történelmi szükségszerűség egészen másképp értendő, lévén a legbensőbb meghatározottságában *történeti*. Így fölfogva azt jelenti, hogy a történelmi szükségszerűségre akként kell számítani, hogy sajátságos föltételek mellett fog érvényesülni, merthogy ezek nem csupán *meghatározzák* effektív *hatalmát*, hanem ugyanakkor bizonyos történetileg determinált és világosan fölismerhető *határokat* is *szabnak* neki. Következésképp, az efféle szükségszerűségnek óhatatlanul el kell vesztítenie a történelemben egykor betöltött helyét, mihelyt maguk az objektív föltételek – amelyek egy bizonyos pontig mellette szólnak, és természetesen a történelem (mégoly problematikus és az osztálytársadalmak hosszú története során antagonisztikus, ám mindenkor tevékeny) emberi szubjektumától is támogatást nyernek – valóságosan *meghaladtottá* válnak. És persze a szóban forgó meghaladás is elképzelhetetlen a humán történelmi szubjektum tevékeny (nemcsak az anyagi, hanem a „szabad szellemi termelés” részvételével történő) hozzájárulása nélkül.¹¹ Ez az oka, hogy Marx „*merőben* történelmi szükségszerűségnek” nevezi ezt a fajta szükségszerűséget, világossá téve, hogy ennek az inherensen *történeti*, tehát változó természetűnek tekintett szükségszerűségnek, amelyet meghatározott körülmények között hozott létre a történelmi szubjektum, a maga idején majd *óhatatlanul „tovatűnő szükségszerűséggé”* („*eine verschwindende Notwendigkeit*”) kell válnia. E fontos kérdések, a marxi értelmezésükben meghatározva – kiemelve kölcsönös kapcsos-

lataikban a *dialektika* szerepét, szemben a merev „természeti meghatározottságokkal” – mellőzhetetlen részét alkotják Marx emancipációs fölfogásának az emberi fejlődésről (erről majd a következő fejezetben szólunk részletesebben).

Ha mármost az általában vett *munka* fogalmának összemosását nézzük a tőkés *bérmunkával* s a társadalom valamennyi formájában szükséges *használati értékekét* a tőkés módban uralkodó *csereértékekkel*, akkor Adam Smithnél az a helyzet, hogy „egyáltalában a munka az értékek, valamint a gazdagság forrása, de érték többletet tulajdonképpen csak annyiban tételez, amennyiben a munka megosztásában a többlet csakisugyan a társadalom *természeti adományaként*, természeti erejeként jelenik meg, ahogy a fiziokratáknál a földként. Ezért helyez Adam Smith olyan súlyt a *munka megosztására*. Másrészt nála a tőke – mert ő a munkát értékalkotónak fogja ugyan fel, de magát a munkát *használati értéknek*, magáért való termelékenységnek, *emberi természeti erőnek egyáltalában* (ez különbözteti meg a fiziokratáktól), de nem *bérmunkának*, nem a *sajátos* formameghatározásában a *tőkével ellentétben* – *eredetileg* nem úgy jelenik meg, mint ami *ellentétesen magában foglalja* a bérmunka mozzanatát” (Marx 1972a, 223). Ricardo is úgy fogja föl a bérmunka és a tőke kapcsolatát

mint *természetes*, nem *meghatározottan történelmi* társadalmi formát, [...] mint ahogy maga a gazdagság, a maga *csereérték*-formájában, mint *anyagi* fennállásának *pusztán formai közvetítése* jelenik meg nála; ezért a *polgári* gazdagság meghatározott jellegét nem értette meg – éppen mert az mint az *egyáltalában-való gazdagság adekvát* formája jelenik meg. [...] mindig csak a munka és a föld általános termékének a három osztály közötti elosztásáról beszél, mintha a *csereértékre* alapozott gazdagságban csak a *használati értékről* lenne szó és a csereérték csak *szertartásos forma* volna, amely Ricardónál egészen úgy eltűnik, mint a pénz mint forgalmi eszköz a cserében. (Marx 1972a, 224)

Tehát a polgári politikai gazdaságtan mind e két nagy képviselőjénél „természetivé” változik az, ami történelmileg sajátos, így ami valójában *átmeneti*, ami Marx értelmezésében óhatatlanul „tovatúnó szükségszerűség”, mégpedig ugyanazon emberi lények történetileg megvalósuló *meghaladó* tevékenységének köszönhetőn ilyen, akik saját maguk hozták létre ezt a szükségszerűséget, az itt megingathatatlan *természeti szükségszerűség* státusában lép föl. Eszerint, összhangban a társadalmi anyagcsere-ellenőrzés tőkés módjának *örök érvényűként* való föltüntetésével, ahogyan még a politikai gazdaságtan klasszikusainál is láthatjuk, akik úgy tekintenek a maguk termelési rendjére, mint *természetes rendre*, ahol a törvények úgy működnek és éppoly változatlanágban érvényesek,

akár a *gravitáció* törvénye, egy ilyen társadalmi újratermelési rendszerrel szemben csakis egy olyan oktalan – racionálisan igazolhatatlan – tervezet állíthat föl (nyilvánvalón képtelen) alternatívát, amelyik valami egészen másféle természettörvényekre alapozódna.

Ha egyszer egy ilyen fölfogás kerekedik fölül, amelyik a nehézkedés természeti törvényének mintájára tárgyasítja a történelmileg előállt tőkés rendszert, akkor ez könnyen önkényeskedéshez és felelőtlenséghez vezethet a termelési célok követése során. Különösen, ha a fönnálló rendszer szerkezeti antagonizmusai egyre növekvő intenzitással jutnak érvényre a tőkés fejlődés hanyatló szakaszában. Vagyis amikor a gazdasági növekedésről és a tőkefőlhalmozásról, amely előtt eredetileg szinte korlátlan tér nyílt, kiderül, hogy egyre bajosabb következményekkel jár, s idestova tarthatatlan a helyzet, mégpedig a *rendszerből adódó korlátok*, nem pedig holmi többé-kevésbé könnyűszerrel orvosolható *konjunktúrális válság* okán. Nem meglepő ennél fogva, hogy ilyen körülmények között – amikor a profitorientált tőke *minden áron* terjeszkedésre törekvése nincs tekintettel a következményekre – lehetetlen lesz megfelelő *mércét* találni, amivel megítélhető volna, mi az, ami fönn tartható és járható hosszabb távon is, és mi az, ami tékozló és minden ízében destruktív tevékenység. Ennek következtében a tőkerendszer egykor eszményített „*termelő rombolása*” fokozatosan rátelepszik a társadalomra egyfajta történelmileg tarthatatlan s végtére robbanásra kész *romboló termelés* alakjában.

E szemünk láttára szinte tapinthatón kivilágoló távlat kidomborítása semmiképp sem holmi igazolhatatlan „visszafogó” ellenvetés, amellyel körkörös akadályt óhajtanánk emelni az emberiség termelőképessége elé. Korántsem. Hiszen a termelés haladása pozitív értéknek számít a szocialista elméletben, föltéve, ha emberileg értelmes, és ha történelmileg járható alapon megy végbe. Marx nagyon is világossá tette ezt a „luxus” és a „természetileg szükséges” tárgyalása során. Ekképpen fogalmazza meg ezt:

A luxus ellentéte a természetileg szükségesnek. Szükséges szükségletek annak az egyénnek a szükségletei, amely maga is természeti szubjektummá van redukálva. Az ipar fejlődése megszünteti ezt a természeti szükségességet, akárcsak azt a luxust – a polgári társadalomban persze csak ellentétesen. (Marx 1972b, 12)

Tekintettel arra, hogy a társadalmi-gazdasági fejlődés folyamán a termelés valamely elmaradottabb szakaszának a „luxusa” normális, sőt szükséges céltárgyává lett a „termelő fogyasztásnak”, s ezáltal potenciálisan ösztönzőjévé a további fejlődésnek, világos hát, hogy az itt a kor parancsolata: az *ellentétes formát* kell leküzdeni, amelyben a termelői tevékenység a tőke igája alatt bontakozik ki, nem pedig a pozitív, emberileg gazdagító termelőképességet kell visszafogni.

Ám ha nincs meg a helyes mérce a termelőtevékenység járható útjának fölméréséhez, merthogy ilyesmi nem állítható föl a *valódi emberi szükségletekre* alapozott, tudatosan tervezett termelési célok formájában,¹² ez esetben a *tékozlás* nekivadultan elburjánzik, ahogyan ma tapasztaljuk, a legképtelenebb módon *sokszorosára növelve az ínséget* amaz *ördögi kör* révén, amelyet az *ínség* és a *pocsékolás* egybekapcsolása révén alakít ki ahelyett, hogy fokozatosan a múltnak adná át a szűkölködést mint olyat.

Nem szabad elfelejtenünk ugyanis, hogy ennek az ördögi körnek a kényszere a mi fönnálló újratermelési rendünkben nem szorítkozik arra, amit oly rutinosan mellőzni szokás mindahány tőkés módra fejlett ország „használd és dobd el” társadalmának mindennapi életében, az esztelenül profitorientált csökkenő hasznosítási arány mint cél irracionális követésének következtében, a termelésben éppúgy, akár a fogyasztásban. Kiterjed a *közvetlenül romboló célkitűzésekre* is, amelyekhez riasztó nagyságú természeti és társadalmi erőforrásokat rendelnek hozzá, s hatásuk az egész emberiséget érinti, lásd a XX. század két világháborúját és korunk népiroító háborúit, amelyeket nagyon is jól ismerünk friss történelmi tapasztalataink nyomán.

Természetesen, nem nehéz belátni az ilyen pusztító gyakorlat negatív hatását a szellemi és politikai fejleményekre. Ilyen gyakorlat érvényesül a mi kiváltképpen súlyos történelmi körülményeink közepette, amikor szemiatómást sokkal nagyobb szükség van arra, mint bármikor máskor, hogy tudatosan szembeforduljunk ezekkel a veszedelmes változásokkal, s a rendelkezésünkre álló „szabad szellemi termelés” potenciális fölszabadító tartalékait is mozgósítsuk. Ám ez a fajta tudatos beavatkozás a történelem menetébe csak akkor lehetséges, ha a közrejátszó erőket és viszonyokat a helyes távlatba helyezve ragadjuk meg. Ez megkövetelné, hogy a maguk bonyolult, dialektikus, kölcsönös meghatározottságaiban foglalkozzunk a kérdésekkel.

Érthető ilyenformán, hogy a „szabad szellemi termelés” természete egyáltalán csakis a valós történelmi föltételekhez és ezek alapvető anyagi átalakulásaihoz való szoros kapcsolatában tárható föl *bármely* társadalomalakulatban. Hiszen a kérdéses történelmi föltételek úgyszintén sajátos határokat szabnak, s a „szabad szellemi termelés” csak ezeken belül lesz megvalósítható, gyakorolható.

Ha tehát nyomós ideológiai okokból, amelyek a társadalmi antagonizmusok jelenleg uralkodó rendszeréből fakadnak, a tőke nézőpontjából fogant elméletekben mellőzik vagy tendenciózusan eltorzítják a valóságos összefüggéseket s a bonyolult kölcsönös meghatározottságokat, ez esetben óhatatlanul *időtlen abszolúttá* alakul át az, ami történelmileg specifikus. S e tekintetben az égvilágon semmi különbség sincs aközt, hogy a posztulált abszolútumot valamely kinyilatkoztatott „természeti rend” vagy épp spekulatív metafizikai rendszer nevében igazolják, ahogy föntebb alkalmunk volt látni ilyeneket több eltérő változatban is, és bizony a klasszikus politikai gazdaságtan és filozófia némelyik igen nagy alakjá-

nak írásaiban úgyszintén. Ami csakugyan számít, az, hogy a történelmileg sajátágosnak az átlényegítése időtlen abszolúttá úgy, hogy a tőkét örök érvényűnek mutassa, óhatatlanul messzire ható következményekkel jár az elméletre éppúgy, mint a meghatározó társadalmi-gazdasági és politikai gyakorlatra.

Emiatt fontos észben tartanunk Marx szavait arról, hogy „ha abból *indulunk ki*, hogy a munka *bérmunka*” – s persze, hogy a tőke magának megfelelő álláspontja szerint ennek így *kell lennie* –, „úgyhogy az egyáltalában való munkának a bérmunkával való egybeesése *magától értetődőnek* látszik, akkor a tőkének és a monopolizált földnek is úgy kell megjelennie, mint a munkafeltételek *természetes formájának az egyáltalában való munkával szemben*. Tőkének lenni, ez most a *munkaeszközök természetes formájaként* jelenik meg és ezért mint tisztán dologi, a munkaeszközöknek az *egyáltalában való munkafolyamatban betöltött funkciójából eredő jelleg*” (Marx 1974, 777).

Itt sem csupán a történetileg vizsgálható valóságos társadalmi viszonyok eltorzításáról van szó, hanem ideológiailag igen-igen árulkodó, teljes visszájukra fordításáról. Ha azonban a valódi történelmi föltételek s a tőke és a munka között ezeknek megfelelő szerkezeti viszonyok effajta visszájukra fordítása, amiről Marx leírásában olvashattunk az iménti idézetben, kihívás nélkül ennyiben marad – mind elméletileg, mind gyakorlatilag –, akkor minden fölszabadító eszme és erőfeszítés reménytelen: óhatatlanul a legrosszabb fajta ördögi kör záródik körébe, amiből nincs kiút. A teljes visszájára fordítás ugyanis, amelyekkel ebben a tőke és a munka közti, fejtetőre állított viszonylatban találkozunk, nem egyszerűen a tőke látószögéből és érdekében fogant elméletek kódosító trükkje. Bőségesen találhatunk rá példát a mindennapi társadalmi gyakorlatban, a fonák módon „abszolút természetes” eldologiasodás látványaiban, amelyekhez az emberi lények immár az élet minden területén „természetes módon” hozzászoktak.

Az ideológiai/elméleti formák *tevélegesen ható megtestesülését* képviselik azoknak a hatalmas *anyagi és történeti átalakulásoknak*, amelyek *valójában előidézték* – minthogy *elsőbbséget* élveznek, amit azonban nem szabad tendenciózusan összecserélni valamiféle egyoldalú mechanikus *kizárólagossággal* – a szóban forgó eredeti viszonylatok tartós visszájukra fordítását a valóságos történelmi folyamat során, átváltoztatva ezáltal a munkát e *gyakorlati fetisizmusnak* szerkezetileg az egész társadalomra való rákényszerítése révén *„saját termékének tulajdonává”*.

Ez az oka, amiért a „szabad szellemi termelés” jelentését semmiképp sem vehetjük idealisztikusan abszolutizált értelemben, bármekkora is a kísértés, hogy így tegyünk. Hiszen a szellemi termelés még a „szellem-óriások”, az alkotóművészek és az elméletalkotók munkáiban, ideértve a polgári politikai gazdaságtan és filozófia klasszikusait is, mindig csak *válaszol* – a *maga módján, dialektikus kölcsönösség formájában* – a valóságosan adott föltételekre azáltal, hogy *jelentős hatással* van a létező

föltételek napirenden levő átalakítására. Ez vitathatatlanul így van és így is marad, még ha érthető módon a szellemi termelésnek is hozzá kell tennie ehhez a magáét az *általános* történelmi föltételek jól körülhatárolt keretében.

Ettől még a „szabad szellemi termelés” a szó igazi értelmében *szabad*, s ez okból mint intellektuális *vállalásra* nagy *felelősség* is hárul rá; épp azért, mert *tevékeny – jó vagy rossz – szerepet* vállal a kibontakozó történelmi folyamatban, amelynek *elválaszthatatlan* része.

Jegyzetek

- ¹ Marx az idézet utolsó sorában a *Hamburgi dramaturgiára* utal, amelyben Lessing bírálja Voltaire-t.
- ² Amiként Kant írja: „Az olyan görcsös fát, amilyenből az ember van, nem lehet teljesen egyenesre faragni” (Kant 1995–1997, 50).
- ³ A „Hittani Kongregáció” vatikáni hivatala, bár modern intézmény, közvetlen leszármazottja a Szent Inkvizíciónak. Éveken át a legkonzervatívabb német bíboros, Joseph Ratzinger vezette. Nem csoda, sőt éppenséggel szükségszerű, hogy a főlsszabadítás teológiájának latin-amerikai képviselőit, köztük korunk egyik legnagyobb költőjét, Ernesto Cardenalt nem csupán elítélte ez a hivatal, hanem kiközösítéssel is megfenyegette.
- ⁴ Az „*érzik*” Hayek kiemelése.
- ⁵ Margaret Thatcher kirohanása a sztrájkoló brit bányászok ellen 1984-ben.
- ⁶ Hogy csak a két legfontosabbat nevezzük meg ezekből a félrevezető elméleti reprezentációkból, hangsúlyoznunk kell a *munka* korszakos jelentőségű fogalmának (hiszen az emberi lények alkotó képességeinek gyakorlása még az eljövendő szocialista rend legfejlettebb formájában is elengedhetetlenül szükséges lesz) tendenciózus összemosását a tőkés *bérmunkával*, s hasonlóképpen a *használati értékek* életbevágón szükséges termelésének (ami megint csak abszolúte szükséges követelmény a munka által a fönnálló renddel szemben támasztott hegemon alternatív rendben is) összemosását a tőkés módon uralkodó *csereértékekkel*. Egyik is, másik jellemző módon arra szolgál, hogy *örökkévalónak* tüntesse föl a tőke történelmileg meghatározott újratermelési rendjét, önkényesen átlényegítve ezt „a *természetes és pótolhatatlan*” társadalmi-gazdasági renddé. Az ilyen típusú egybemosásnak a polgári politikai gazdaságtan két legkimagaslóbb alakja, Adam Smith és David Ricardo szolgáltatja a leginkább beszédes példáját, amiként már szó esett róla.
Lásd még e könyv első része, *A módszer társadalmi meghatározottsága* 6. fejezetének 8. alfejezetét arról, hogy Hegel – ugyanilyen szellemben – összemossa az osztálykiváltságként birtokolt *termelési* eszközöket az *általános létfönn tartási* eszközökkel, valamint a *munkavégzést* mint olyat a *társadalmilag s hierarchikusan megosztott munkával*, akként igazolva ezt az egybemosást, hogy alapja „az embereknek a természettől – az egyenlőtlenség elemétől – tételezett egyenlőtlensége” (Hegel 1983, 220).
- ⁷ Marx kiemelése.
- ⁸ A *német ideológiában* olvashatjuk: „Minél jobban kiterjednek mármint e fejlődés folyamán az egyes körök, amelyek egymásra hatnak, minél jobban megsemmisül az egyes nemzetiségek eredeti lezárttsága a kifejlett termelési mód [...]”

révén, a történelem annál inkább világtörténelemmé válik, úgyhogy például ha Angliában egy gépet találnak fel, amely Indiában és Kínában számtalan munkást foszt meg kenyérétől, és ezeknek a birodalmaknak egész létezési módját felforgatja, ez a találmány világtörténelmi tényné válik" (Marx–Engels 1974, 47).

⁹ „A termelőerők fejlődésében bekövetkezik egy fok, amelyen olyan termelőerők és érintkezési eszközök jönnek létre, amelyek a fennálló viszonyok között csak bajt okoznak, amelyek *többé nem termelőerők, hanem rombolóerők.*” (Marx–Engels 1974, 49) „Most tehát odáig jutott a dolog, hogy az egyéneknek a termelőerők meglevő totalitását el kell sajátítaniok, nemcsak azért, hogy eljussanak öntevékenységükhöz, hanem egyáltalában azért is, hogy *létezésüket biztosíthassák.*” (Marx–Engels 1974, 91)

¹⁰ „Az állapot közvetlenül egy az élettevékenységével. Nem különbözteti meg magát tőle. Ő maga az. Az ember magát az élettevékenységét akarása és tudata tárgyává teszi. Tudatos élettevékenysége van. Ez nem olyan meghatározottság, amellyel ő közvetlenül egybefolyik.” (Marx 1981, 88)

¹¹ „A történelem nem egyéb, mint az egyes nemzedékek egymásutánja, amelyek mindegyike kiaknázza azokat az anyagokat, tőkéket, termelőerőket, amelyeket valamennyi elődje reá hagyományozott, ilyenképpen tehát egyfelől a ráhagyott tevékenységet folytatja egészen megváltozott körülmények között, másfelől pedig *a régi körülményeket módosítja egészen megváltozott tevékenységgel* [...] Ez a történetfelfogás [ti. a marx] tehát azon nyugszik, hogy a valóságos termelési folyamatot fejti ki [...] nem kell, mint az idealisztikus történelemszemléletnek, minden időszakban valamilyen kategória után kutatnia, hanem állandóan megmarad a reális történelmi talajon [...] Megmutatja [...] hogy tehát *a körülmények éppannyira alkotják az embereket, mint az emberek a körülményeket.*” (Marx–Engels 1974, 46, 50, 51)

¹² Emlékeztetnünk kell ennek kapcsán Marx figyelmeztetésére, aki nyomtatékosan hangsúlyozta, hogy a tőke kibontakozó fejlődésének megfelelően „a termékek és szükségletek kiterjesztése [folytán] embertelen, kifinomodott, természetellenes és képzelt vágyak *leleményes és mindig számító* rabszolgájává lesz” [a pénz korlátlan uralma alá került ember] (Marx 1981, 116).

Irodalom

Hayek, Friedrich August von 1992: *A végzetes önhittség. A szocializmus tévedései.*

Budapest, Tankönyvkiadó

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979: *Előadások a világtörténet filozófiájáról.*

Budapest, Akadémiai Kiadó

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983: *A jogfilozófia alapvonalai.* Budapest, Akadémiai Kiadó

Kant, Immanuel 1995–1997: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. *Történetfilozófiai írások.* Szeged, Ictus

Marx, Karl 1958: *Értéktöbblet-elméletek.* I. rész. Budapest, Kossuth Könyvkiadó

Marx, Karl 1972a: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. *MEM 46/I,* Budapest, Kossuth Könyvkiadó

Marx, Karl 1972b: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. *MEM 46/II,* Budapest, Kossuth Könyvkiadó

Marx, Karl 1974: A tőke. III. *MEM 25,* Budapest, Kossuth Könyvkiadó

- Marx, Karl 1981: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. *MEM* 42, Budapest, Kossuth Könyvkiadó
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1974: *A német ideológia*. Budapest, Magyar Helikon
- Smith, Adam 2011: *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*. II, Budapest, Napvilág

(Fordította: Csala Károly)

(Ez az értekezés a *Social Structure and Forms of Consciousness* című dilógia második könyve – *The Dialectic of Structure and History* [New York, Monthly Review Press, 2011] – „Material Transformations and Ideological Forms” című 4. fejezetének 1. alfejezete.)



Très jolie (2012)

1968 – tapasztalataink fényében

45 éve annak, hogy 1968 májusában a párizsi diákok forradalmi kitörése nyomán egész Európában, majd eltérő okokból szinte az egész világon széles, rendszerellenes tömegtiltakozások, tömegmozgalmak indultak el, amelyek végső soron egy új baloldal megformálódásának történelmi és intellektuális hátterét adták. E számunkban az évfordulóról a témakör kiváló orosz kutatójának, lapunk gyakori szerzőjének 2008-ban készült tanulmányával emlékezünk meg, amely a baloldal apályának korszakában feleleveníti a rendszerellenes baloldal hagyományának egy fontos irányzatát – nem kritikátlanul.

A szerkesztőség

A negyvenedik évforduló, meg kell hagyni, nem olyan jelentős, mint az ötvenedik (az utóbbi csakugyan szimbolikus szám), ezért a „lázadó” 1968-as évhez kapcsolódó felfokozott nyugati propagandakampányt semmiképpen sem tekinthetjük spontán jelenségnek. (A nyugati kampánynak nálunk csak halvány árnyéka tapasztalható, mellesleg, tíz évvel ezelőtt nem volt semmi ehhez hasonló.) S az sem véletlen, hogy hangadói nem mások, mint a baloldali mozgalom renegátjai, azok, akik már régen feladták ideáljaikat a valaha olyannyira gyűlölt burzsoá establishmentben rájuk váró státusz fejében – az olyanok, mint Cohn-Bendit, Glucksman vagy Hitchens.

Azok közül, akik valóban aktív és jelentős szerepet játszottak a '68-as eseményekben, sokan még ma is élnek – több tízezren, talán több száz-ezren is. Sokan közülük mindvégig hűek maradtak ifjúkori nézeteikhez. Ám hangjuk mégsem szüremlik be a *mainstream* tömegmédiába. Mi több, ez a mainstream gondosan munkálkodik azon, hogy elhitesse: nem csupán ezek az emberek nem léteznek, akik a baloldali (az anarchistától a baloldali szocialistáig terjedő) sajtóban publikálnak, hanem még ilyen sajtó sincs. Azt figyelhetjük meg, hogy az „első világ” uralkodó osztályai elemi érdeküknek tekintik, hogy egy új mítoszt *építsenek be a köztudatba*, amely „megmagyarázza” 1968-at. Egy olyan mítoszt, amely '68 baloldali radikális mítosza helyébe léphetne, melynek, mint kiderült, „jótékony” (vagyis szovjetellenes) hatása már okafogyott, s így csak „kártékony” (azaz antikapitalista) hatása érvényesül.

Az új mítosz üzenete világos: '68 *győztes forradalom*, mely megváltoztatta a kapitalizmus arcát, határtalanul szabadabbá, határtalanul

demokratikussá, határtalanul toleránssá tette, nyitottá a teljes lakosság összes problémájára, beleértve a fiatalokat, a nőket, a kisebbségeket. Úgy tűnik, a „vörös május” ötvenedik évfordulójára ennek a mítosznak, mely szerint ’68 után a kapitalizmus „emberarcúvá” és tökéletessé vált, már be kell épülnie a közgondolkodásba. A propagandakampány megrendelői és megrendezői 2018-ra 1968 „győzelmének” méltó megünneplését tervezik.

De hát mi volt valójában 1968?

Kezdjük azzal, hogy a „vörös május” mostani trend szerinti kiemelése az azt megelőző és az utána következő események sorából helytelen, mi több: egyenesen *történelemhamisító* hozzáállás. Még Franciaország esetében is nyilvánvaló, hogy az úgynevezett „májusi események” még az előző, 1967-es évben kezdődtek el, és 1969-ben De Gaulle lemondásával értek véget (Taraszov 2007, 478–480). Az Egyesült Államokban „1968” 1965–1966-ban kezdődött, és a hetvenes évek elejéig tartott (legalább 1973-ig). A legtöbb latin-amerikai országban ’68 hasonlóképpen 1965–1966-ban vette kezdetét, és 1970-ben fejeződött be. Chilében ugyanakkor éppen 1970-ben kezdődött, és Pinochet hatalomátvétele erőszakosan vetett neki véget. Olaszországban 1969-ben történt meg 1968. Belgiumban 1966 végétől 1970-ig vagy 1971-ig tartott¹ (Spietel-Evrard 1970, 1983). A kanadai (megjegyzem, eléggé mérsékelt) ’68 1966-ban kezdődött és 1969-ben végződött. Kelet-Pakisztánban időben, 1968-ban kezdődött, és csak 1971-ben, Banglades megalakulásával ért véget² (Talukder Maniruzzaman 1971). Indiába késve érkezett, és 1969-től 1970-ig tartott (de az is lehet, hogy 1973-ig) (Calman 1985, 1975). Libanonban 1969-ben volt ’68, Jordániában 1969–1971-ben, Srí Lankán meg 1970–1971-ben. Thaiföldön még később, 1972–1976-ban stb. stb. Még a „Prágai tavasz” sem 1968 tavaszán kezdődött, hanem 1966-tól 1970-ig húzódott el, amit mellesleg a kormányzó szovjetbarát rezsim sem tagadott (Uroki... 1971). ’68 kifejezetten kevés országban volt éppen és kizárólag 1968-ban: ilyenek Lengyelország, Jugoszlávia, Spanyolország, Mexikó, Irak és Ausztrália (ahol semmivel sem volt intenzívebb, mint Kanadában).

Tehát összességében helytelen pusztán csak 1968-ról beszélni. Sokkal helyénvalóbb a „sixty rollers”-t vagy a „forrongó hatvanas évek”-et emlegetni, s ezeket is csak az „első világ”-ra vonatkoztatva.

A másik (egyébként logikusnak tűnő) félreértés, hogy ’68 az „új baloldal” eredményeinek és befolyásának csúcspontja volt. Valójában ez éppen a magát új baloldallak álcázó *régi baloldal* befolyásának és eredményességének csúcsa volt. Az új baloldallról egyszerűen kiderült, hogy *nem volt eléggé új*, mi több, *túlságosan is régi volt*.

Ami az új baloldal elméleti bázisát illeti, az alapján véve egyáltalán nem volt *új* – a régi baloldal, az anarchisták, a szocialisták és a kommunisták elméleteiről volt szó, amelyek a XIX. századra nyúlnak vissza. Az új baloldal stratégiája és taktikája, az „első világ” országaiban legalábbis,

hasonlóképpen teljesen hagyományos, a régi baloldaltól átvett mód-szerekből állt: tüntetések, petíciók, (gyárfoglalásokkal is járó) sztrájkok, részvétel a választásokon. Még Franciaországban, a „vörös május” alatt is éppen a régi baloldal játszott kulcsszerepet abban, hogy az események országos krízissé nőttek: a szakszervezetek, a „rég”i kommunista és szocialista párt, de semmiképpen nem az új baloldal szervezeteibe tömörült csoportcsohkák, s még kevésbé a pártönkívküli diákok tömegei.

Ezen a ponton szükséges volna tisztázni, egyáltalán miben különbözött az új baloldal a régítől. Természetesen nem abban, amit a téma szovjet megélhetési „szakértői”, az olyanok, mint Jurij Davidov, szeretnek nekik tulajdonítani; vagyis, hogy az „új balosok” „szélsőségesek” voltak, elutasították a „helyes” szovjet ideológiát, a marxizmus–leninizmust, és ehelyett – magától értetődően a nyugati titkosszolgálatok megbízásából – a „helytelen” anarchista, trockista, illetve maoista elveket hirdették. Az anarchizmusban nincs semmi új, ez egy régi baloldali ideológiai rendszer. A trockizmus irányzata is „rég”i, hiszen már az 1930-as évek óta létezik. A maoizmus mint a kispolgári egyenlőségpárti parasztszocializmus egyik változata, nem más, mint a sztálinizmus helyi kiadása – s az egyenlőségpárti parasztszocializmus is a harmincas évek terméke, és – bár marxista terminológiát használ – nem tekinthető marxizmusnak (így természetesen a maoizmus sem az).

Ha eltekintünk az anarchisták igen harsány, de az elméletet tekintve terméketlen és végeredményben zsákutcában toporgó társaságától, az új baloldaliak először is abban különböztek a régiektől, hogy mondanivalójuk sarokköve nem a *kizsákmányolás*, hanem az *elidegenedés* problémája volt (mellesleg ezzel magyarázható a diákok vezető szerepe az új baloldal köreiben – ök, bármit is állítottak a diákságot *kizsákmányolt osztályként* definiáló teoretikusok, még nem voltak kitéve közvetlen kizsákmányolásnak, ám az *elidegenedést* saját bőrükön tapasztalták). Tehát az új baloldal a nyugati marxizmus néhány irányzatának közvetlen örököse volt – ezek a frankfurti iskola, a francia ateista egzisztencializmus, a freudo-marxisták és Che Guevara³ (Che Guevara 2006, 58–68, 128–132, 266–280, 432–448, 475–492; 1970, 39–48, 81–91, 161–175, 230–250, 308–318, 367–384; Tablada Pérez 1987, 123–127).

Másodsor, megkülönböztette öket az is, hogy megkérdőjelezték a forradalmi szubjektumra, a forradalmi osztályra, a forradalmi szervezet jellegére és formáira, a forradalmi ideológia és elmélet szerepére és a harc formáira és módszerei vonatkozó hagyományos megközelítéseket. A munkásság, a parasztság és a kispolgárság helyett (vagy mellettük) az értelmiséget, a diákságot, a fiatalokat, a társadalom peremén élöket és a harmadik világ elnyomottait tekintették a forradalom alanyának és forradalmi osztálynak. A forradalmi párt (szövetség, egyesület, szakszervezet) helyén náluk az autonóm csoportok, kommunák, tömegmozgalmak álltak, az ellenkultúra mint közösség, a partizánbrigádok. Megkérdőjelezték a kidolgozott forradalmi elmélet és gyakorlat szükségességét. A küzdelem új

formáiként és módszereiként az erőszakmentes tömegmegmozdulásokat preferálták (többek között a rendszerből való teljes kivonulást, amelyet a kommunákban vagy az ellenkultúra szcénájában lehetett megvalósítani, vagy éppen a „párhuzamos” – narkotikumok segítségével létrehozott – valóságban), valamint a szervezett szabotázszt és a partizánharcot (a városi gerillák tevékenységét is idesorolva).

Már ezeknek az elméleti újításoknak az áttekintéséből is látható, hogy az új baloldalnak nem volt sem egységes ideológiája, sem egységes elmélete, sőt, még elméletkezdeményük sem. Mi több, egyáltalán nem volt akár részben kidolgozott forradalmi elméletük (elméleteik) sem, nemhogy egy olyan szisztematizált gondolatrendszer, mint amilyen a régi baloldal rendelkezett – részben azért sem, mert az „újakat” tudatos elmélet- és ideológiaellenesség jellemezte.

Szigorúan véve, az új baloldalra vonatkozóan már az *ideológia* kifejezés használata sem egészen indokolt (csak a tudományos kutató szempontjából helytálló). Én magam annak idején 29 alapvető elvi és fogalmi komplexumot különítettem el az új baloldali gondolkodásban, s ezekhez még nyugodtan hozzátehetnénk tíz-tizenöt kevésbé jelentős, járulékos egységet, amelyek több-kevesebb sikerrel összerendezhetők valamiféle, éles körvonalakkal nem rendelkező egészé (néha pedig még összekapcsolni sem lehetett őket, sőt egymásnak is ellentmondtak) (Taraszov–Cserkaszov–Savsukova 1997, 72–81). Az új baloldal ideológiája (vagy a különböző baloldali csoportok ideológiai rendszerei) egész egyszerűen *nem voltak kidolgozva*. Kidolgozott ideológia híján pedig nevetséges volna egy forradalom győzelméről beszélni – még akkor is, ha ez „az 1968-as forradalom”. Az új baloldal ideológiailag teljes egészében a régitől függött, s ez a „rég” nemsokára megosztotta és bekebelezte az „újat”.

Mindez teljesen törvényszerű volt, hiszen a „sixty rollers” éles politikai küzdelmeinek kezdetéig az új baloldalnak nem volt elég ideje egy elmélet kidolgozására, hiszen az irányzat csak az ötvenes évek végén kezdett el formálódni (a legkorábbi művek, a legfontosabb szövegek, a frankfurtiak legjelentősebb munkái közül több is éppenhogy csak megjelent a hatvanas évek közepére, s a közönség még az olvasásukig sem jutott el, így hatásuk sem volt még – elegendő csak azt említeni, hogy Marcuse *Az egydimenziós ember* című könyvét csak a „vörös május” *után* fordították le franciára. Ezeket a műveket gyakran egyszerűen „útközben” írták, sietve, a küzdelem hevében, mint például a Cohn-Bendit fivérek már-már legendás közös könyvét. Az új baloldal elméleti vívmányainak jelentős része már 1968 második felében és az azt követő években, azaz *post factum* íródott – amikor gyakorlati szükség már nemigen volt rájuk. A forradalmi gyakorlat terén az új baloldal két újítást hozott (ha az olyan öngyilkos eszképpista kísérleteket, mint a kommunák és a „pszichedelikus kultúra”, nem vesszük számításba) – az ellenkultúrát és a gerillaharcot (az utóbbit mint a küzdelem sajátos formáját, s nem csupán taktikai

módszert, amelyet megfelelő körülmények között a hagyományos politikai erők is alkalmaztak). De az ellenkultúráról bebizonyosodott, hogy amennyiben nem tudja magát izolálni a „nagy”, burzsoá kultúrától, életképtelen. A gerillaharc pedig a harmadik világ öröksége lett, a hatvanas években az „első világ” országaiban szinte egyáltalán nem alkalmazták (a régi baloldal klasszikus módszereivel éltek, amilyen a tüntetés, a sztrájk, a propagandakampány, párt- és egyesületszervezés, tömegmozgalmak indítása – ezeket az „régiek” még a Komintern idején sajátították el). Amikor az „első világ” új baloldala elkezdett gerillaharccal próbálkozni, kiderült, hogy a forradalomnak már vége, a mozgalom hanyatlásnak indult, az aktivisták döntő többségét pedig már magába olvasztotta valamelyik régi baloldali szervezet.

Másképpen fogalmazva, '68 a régi baloldal utolsó világméretű diadalmenete volt, az ő apoteózisuk. De akkor ezt még senki sem értette. És még egy jó darabig nem értették. De ugyanakkor, szigorúan dialektikus értelemben véve, ebben a diadalmenetben a régi baloldal *krízise nyilvánvalóvá vált*, ezzel kezdődött hanyatlása és végelgyengülése. A régi baloldal (a marxisták, köztük a trockisták is, az anarchisták, a szocialisták – a szociáldemokratákat is és a sztálinistákat/maoistákat is beleértve) *kimerítette tartalékait*. Egy teljes történelmi korszak ért ekkor véget, amely a XIX. század közepétől tartott.

Az, hogy az új baloldal sem elméleti, sem gyakorlati szempontból nem állt készen a forradalomra, hogy az események (bár ők ezt akkor nem látták be) váratlanul érték őket, végzetesnek bizonyult. A régi baloldal az első győztes forradalmait (vagyis 1917-et) megelőzően már hetven évet tudhatott maga mögött, ennyi ideje volt az elmélet és a gyakorlat fejlődésére, tökéletesedésére, s ez az evolúciós folyamat gondoskodott a legsikeresebbek és legéletképesebbek kiválasztódásáról. Az új baloldalnak még a gyakorlat területén sem volt több mint tíz év tapasztalata, ideje a forradalmi harc új formáinak elsajátításához és begyakorlásához, ahhoz, hogy meggyőződhesenek arról, hogyan működnek ezek az egyes országok sajátos körülményei között, s hogyan lehet őket adaptálni, 1968 előtt (ha a kubai forradalmat tekintjük kezdőpontnak), s akkor még az elméletről nem is beszéltünk (ami pedig a városi gerillaharcot illeti, a tupamarók csoportjának megalakulása óta ekkor még csak 2-3 év telt el). A kapkodás miatt még Latin-Amerikában is az történt, hogy a kubai praxist próbálták egy az egyben a kubaiaktól teljesen eltérő körülmények közé átültetni, az „első világ” próbálkozásain így nincs mit csodálkozni.

Ha a marxistáknak, a XX. század legsikeresebb forradalmárainak, hatvan-hetven évükbe telt a klasszikus marxista művek feldolgozása, tökéletesítése és a gyakorlati alkalmazás kidolgozása a forradalom harcosai számára, naivitás volna azt gondolni, hogy a nem könnyebben, inkább nehezebben értelmezhető szövegeket, Sartre, Horkheimer, Adorno, Marcuse vagy Althusser műveit az új baloldal érthetővé és hozzáférhetővé tudta tenni a tömegek számára néhány év vagy éppen

hónap, vagy hét alatt, ráadásul forradalmi vagy forradalom előtti helyzetben. Ennek az lett az eredménye, hogy a mozgalom egy *kisebbsége* de facto elméleti háttér nélkül, vagyis sötétben tapogatózva volt kénytelen a forradalmi harc új útjait kutatni, s ezzel automatikusan vesztes helyzetbe került a rendszerrel szemben. A városi gerillamozgalom halálra volt ítélve (legalábbis esélye sem volt a győzelemre), mivel *túl korán* és *túl gyengének* született, előzetesen előkészített bázis nélkül (ott, ahol a nemzeti sajátosságok miatt a bázis legalább valamelyest készen állt, a gerillamozgalom kiirthatatlannak bizonyult, így volt ez például Ulsterben vagy Baszkföldön). Az ellenkultúra *túlságosan pacifista* volt, és túl nyitott az ellenséges és különösen agresszív tömegkultúra irányában, túl fogékony a rendszer befogó módszereire (mint az öncélú művészi, a pszichedelikus és a vallásos tendenciák felerősítése) ahhoz, hogy fennmaradhasson, sőt, győzhessen.

1968 mozgalmának éppen a *spontaneitása* mutatta meg, mennyire áthatotta a fiatalságot a *krízishangulat*, és milyen *győtrelemesek* voltak a kiütkeresés kísérletei. A kiutat azonban nem sikerült megtalálni.

Az ipari termelési mód mindkét megnyilvánulási formája: a kapitalista gazdaság (ez volt ez elsődleges célpont) és a – Lengyelországban, Csehszlovákiában és Jugoszláviában jelen lévő – *szuperetatizmus* ellen indított támadás '68-ban *kudarcba fulladt*. Húsz évvel később ez okozta az indusztrializmus gyengébb változatát megjelenítő keleti blokk pusztulását: a felhalmozódott gazdasági és szociális feszültségeket, amelyek társadalmi elégedetlenséget szültek, a neokonzervatív (neoliberális) ellentámadás ebbe a mederbe terelte – a „létező szocializmus” (a szuperetatizmus) elleni harc medrébe. Ez azzal is összefüggött, hogy a Nyugat vezetői körei, (legalábbis az „első világban”, mert a harmadikban represszió is előfordult) '68-ra engedmények és álngedmények bonyolult rendszerével, vagyis változtatásokkal válaszoltak (hiszen az álngedmény is változás). A Keletet irányító nómenklatúra pedig – a szuperetatista országokban – korlátolt és primitív módon csak repressziókkal válaszolt. Mellesleg, az ideológia terén ugyanaz a megközelítés volt megfigyelhető, amely húsz évvel később a Keleti blokkot a pusztulásba vitte: az új baloldalt *tanulmányozták* (különböző célokból: hogy megértsék, hogy megszelídítsék, hogy megváltoztassák, vagy hogy leszámoljanak vele), míg nálunk tanulmányozás helyett a megbélyegzés és a rágalmazás dívott (Davidov 1975, Davidov–Rogyanszkaja 1980, Mjalo 1985).⁴

1968 az alaposan kidolgozott (bár a realitáshoz már kevésbé igazodó) ideológiával, és a gyakorlati szervezőmunkához szükséges módszertannal felszerelkezett régi baloldal megerősödéséhez vezetett. A régi baloldalban részt vevő összes szervezet – az anarchistáktól a szociáldemokratákig – rengeteg, az új baloldalt elhagyó újoncot fogadott soraiba. Az új baloldal nem tudott változtatni ezen a tendencián. A régi társadalom *lerombolásának* és egy új felépítésének stratégiáját – az *egyetlen lehetséges forradalmi stratégiát* – a régi társadalomba való *beágyazódás* stra-

tégiája váltotta fel, egy *reformista* és *opportunist*a stratégia. Ez történelmi léptékkal mérve gyorsan az egész *baloldali* mozgalom katasztrófájához vezetett. (Volt, ahol megsemmisítő erejű katasztrófához, mint Chilében, amelynek esetében ma már biztos elmondhatjuk, hogy nem az erős és tapasztalt régi baloldaliak – szocialisták, kommunisták és keresztényszocialisták – helyzetelemzése és jóslata bizonyult helytállóknak, hanem a gyenge és tapasztalatlan új baloldaliaké. Elegendő csak beleolvasni a negyven éve íródott „balos” *Punto final*ba, hogy világossá váljon: a „balosok” vészharangkongató jóslatai megvalósultak.) Chile nem más, mint az egyik első (már 1973-ban megmutatkozó) s az egyik legtragikusabb és legvéresebb példája annak, hová vezetett a visszatérés a régi baloldali útra, a képviseleti demokrácia, a pártkoalíciók, a burzsoáz jogrenddel és a burzsoáz választási rendszerrel való megbékélés útjára. Chilében ez véres fordulatot eredményezett, hosszú diktatúrát, a neoliberális rendszer bevezetését, mely tizenegy évig tartó súlyos gazdasági krízist hozott, a középosztály felszámolását, tömeges szegénységet, ugyanakkor viszont a korporációk és oligarchák soha nem látott meggazdagodását. A lakosság intellektuálisan legképzettebb része tömegesen hagyta el az országot, a sajátosan fejlett, európai jellegű, öntörvényű chilei kultúra elpusztult, azt az észak-amerikai típusú tömegkultúra váltotta fel.

Ebből a példából a régi baloldal semmit nem tanult. Amikor éppen Franciaországban 1981-ben hatalomra kerültek, még mindig ugyanolyan tompa önelégültséggel járták útjukat, mint korábban. Ezután kiderült, hogy a baloldali koalíciós kormányzat nem képes semmiféle *valódi* szociális reformot bevezetni, mivel a nagyburzsoázia és a korporációk erre gazdasági szabotázzsal reagálnának, tömegesen vonnák ki a tőkét az országból stb. – s ez ellen nem is lehetne semmit tenni, mivel ezek a reakciók mind *legálisak*. Bebizonyosodott, hogy a *kapitalizmus nem olyan rendszer, amely reformokkal szocializmussá alakítható*. E folyamat természetes következményeképpen először szétesett a baloldali koalíció, hatalomra került a jobboldal, később pedig a régi baloldali pártjai szocialista retorikát használó közönséges burzsoáz pártokká konvertálódtak.

Erkölcsei szempontból még lehangolóbban alakult az Olasz Kommunista Párt (PCI) története, amely az „első világ” legnagyobb kommunista pártja volt. Miután a „sixty rollers” végére az új baloldalt elhagyó új tagoknak köszönhetően különösen megerősödött, a hetvenes években egy blokkba került a burzsoáz pártokkal, szemben az autonomizmust, operaizmust és a városi gerillaharcot felvállaló „balosokkal”. A PCI fejlődési útja az eurokommunizmushoz, a Kereszténydemokrata Párttal való „történelmi kompromisszumhoz” vezetett, ily módon tökéletesen beilleszkedett az önmagát addigra már alapjaiban kompromittáló, klientista olasz politikai rendszerbe. Tehát a kommunisták egy olyan struktúra részévé váltak, amely a politikai pártoknak a maffiával és a nagytőkével (s Olaszországban ez lényegében egy és ugyanaz, hiszen a nagytőke nem más, mint

a maffiának az a része, amely feketén szerzett pénzét legális bizniszbe fekteti) kötött szövetségén alapul.

Ezért aztán, amikor a kilencvenes években a kereszténydemokraták által felépített, már velejéig rohadt maffia-pártrendszer összeomlott, a régi baloldal még a hatalmat is megszerezhetette, de ez már a *burzsoá baloldal* volt, amely lojális a NATO-hoz, neoliberális gazdaságpolitikát folytat, és már korrumpálta magát. Nem sokkal később a régi baloldal morális szétesését az is nyilvánvalóvá tette, hogy a pártértelmiség többsége megvesztegethetővé vált, s jó pénzért hajlandó volt Berlusconi szolgálatába állni.

A régi baloldal hosszú haldoklása, amely 1968-ban kezdődött, huszonöt évre húzódott el, s ezalatt a hetvenes évek eurokommunizmusát a nyolcvanas évek hanyatlása váltotta fel, s mindez a kilencvenes évek elejének összeomlásával végződött.

Ezzel egyidejűleg a hetvenes évek elejétől megkezdődött a nyugati kultúra, az „első világ” kultúrájának hanyatlása (értelemszerűen a *magaskultúrára* gondolok), s ez egyre gyorsult. A hetvenes évek végére, a nyolcvanas évekre az a kultúra gyakorlatilag eltűnt, bár egyes képviselői fizikailag még életben voltak, s valamiféle alkotómunkát is végeztek, szálfaként magasodva a tömegkultúra kiégett, sivatagos tája fölé. Az álkultúra és álművészet ideje jött el, a tömegkultúra, a művészi ízlés teljes hiányának uralma, amelyben a művészet, mint a társadalmi megismerés és fejlődés intézménye, megszűnt létezni. A neoliberalizmus hatalomra jutása óta a kultúra és a művészet halott, zombik, élőhalottak foglalták el a helyét, amelyek pusztán abból a célból léteznek, hogy a primitív látványosság és a szórakozás iránti igényeket kielégítsék, s ezzel kitöltsék a lebutított, bár változatos közönség szabadidejét. Így derült ki, hogy az „első világban” a magaskultúra közvetlen kapcsolatban áll a *baloldali projektummal* (annak sokféle formájával, a marxistától a baloldali katolikussig).

Nálunk Oroszországban 1968 mind ez idáig még *nem történt meg*. Ez abból a mulatságos tényből is jól látható, hogy „baloldali öröként” itt nálunk éppen nem a baloldali Oroszországi Kommunista Párt lép fel, amely egyenes és felvállalt örököse a nomenklatura-bürokratikus SzKP-nak, vagyis ama rendszer részének, amely ellen 1968-ban az ifjúság harcba szállt. A „baloldali ifjúság legfontosabb szervezete” szerepére itt az Oroszországi Kommunista Ifjúsági Szövetség jelentkezett – az OKP afféle leányvállalata. S a többi kis baloldali szervezet is a régi baloldalt jelenti: anarchisták, trockisták, sztálinista komszomolisták. Mindannyian a régi baloldal rosszul bemagolt ideológiájához igazodnak, és annak taktikáját követik („proletárpárt”, szakszervezeti harc, gyűlések és tüntetések, választások), arról ábrándoznak, hogy képviselőiket beültethetik a burzsoá törvényhozó hatalom szerveibe (ideális esetben a burzsoá parlamentbe, vagyis az Állami Dumába) és a burzsoá pártokkal és szervezetekkel szövetkeznek. (Az első példa

erre az Anarcho-szindikalista Konföderáció esete, akik a Demokratikus Oroszországgal álltak össze.)

Oroszországban még a néhány új baloldali szervezet megjelenését a kilencvenes években is leginkább afféle félreértésnek és a „késleltetett fejlődés” megjelenésének tudjuk csak tekinteni, annál is inkább, mivel az egyetlen figyelemre méltó szervezet, a *Sztugyencseszkaja zascsa* (Diákvédelem) formálisan szakszervezetként jött létre, és nem elsősorban ideológiája és taktikája okán lehetett az új baloldalhoz sorolni, hanem az új baloldal szervezeteire jellemző, több különböző ideológiai csoportosulást tömörítő tagsága miatt, akik ráadásul merészen eltekintettek bármiféle elmélettől (Taraszov 2005, 66–69, 101–120). Nem túl meglepő, hogy ezek a szervezetek életképtelennek bizonyultak, és hamar megszűntek.

Tehát akkor mit is mutatott meg az 1968-as év?

Elsősorban azt, hogy az efféle forradalmak – „ifjúsági forradalom”, „diákorradalom”, „autoritásellenes forradalom”, „szexuális forradalom”, „pszichedelikus forradalom”, „rockforradalom”, „virágforradalom”, „a képzelet forradalma”, „Jézus forradalma” stb. – *egyáltalán nem jelentenek veszélyt a rendszerre*. A mai kapitalizmus már semmitől sem fél, ami nem akarja megfosztani a *termelőeszközök birtoklásától és a hatalomtól*. Az ilyen álforradalmaktól való félelemnek *prekapitalista* jellege van, és a kormányzó elit kizárólag azért ad neki hangot, hogy a társadalmat manipulálja vele. A kapitalizmus, ha épp arra lesz szüksége, bármikor áldását adja a „szexuális forradalomra” (vagy valamelyik másira), ha pedig azzal jár jól, bármikor elítéli és elátkozza. S annyiszor teszi ezt meg, ahányszor csak így alakul.

1968 azt is láthatóvá tette, mennyire kibővült a rendszer ellenségeivel szemben bevethető módszertani arzenálja. Korábban repressziót, korlátozásokat, megvesztegetést, engedményeket, csalást és rágalmazást használt. A '68-as mozgalommal szemben sikerrel alkalmazott stratégiák – *artizáció*, vagyis a tiltakozás show-biznisz, popkultúra stb. általi befogása (ezt Nagy-Britanniában használták legeredményesebben, ahol gyakorlatilag ezzel le is állították a '68-as folyamatokat), *narkotizáció*, vagyis a tiltakozás átirányítása a virtuális valóságba (ez leginkább az Egyesült Államokra volt jellemző), *religizáció*, vagyis különböző vallásos és misztikus kultuszok elterjesztése a tiltakozók körében, amely azt célozzák, hogy érdeklődésük a társadalmi valóság megváltoztatása helyett a túlvilág kérdéseire irányuljon (ezzel mindenütt éltek az „első világban”), a *karnevalizáció*, vagyis annak az elképzelésnek a terjesztése, hogy a forradalmi gyakorlat nem más, mint játék, szórakozás, ünnep – s ezzel természetesen politikailag ártalmatlanná teszi azt (ez az eljárás Franciaországban, Hollandiában és az Egyesült Államokban volt a legelterjedtebb).

Ugyanakkor az is jellemző, hogy mindezek a módszerek csak azért lehettek eredményesek, mert magának az új baloldalnak a gyengeségei, hibái, tökéletlensége erre lehetőséget adott. A társadalmi forradalom

„durva materialista” megközelítése esetén, ha a forradalmárok célja kimondottan az uralkodó osztályok megfosztása a hatalomtól és a tulajdontól, nem működik sem a karnevalizáció és az artizáció (a fegyveres harcot és a termelőeszközök elkobzását lehetetlen volna karnevállá vagy show-biznisszé változtatni), sem a narkotizáció (a kábítószer-kereskedőket a forradalmárok ilyenkor egyszerűen agyonlövik, ahogyan saját kábítószerfüggő elvtársaikat is, hiszen azok – *óhatatlanul* – romba döntének, a forradalom vívmányait), sem pedig a religizáció (a materialisták elutasítják a vallást, és a különösen tolakodó gurukat és prófétákat a harc hevében – vagy éppen ellenkezőleg, alapos vizsgálat után, hogy kiderítsék, melyik titkosszolgálat megbízottja az illető – szintén kivégezhetik).

1968 nemcsak a rendszer rugalmasságáról és cinizmusáról rántotta le a leplet, de arról is, hogy éberen figyel, és képes következtetések levonására. Éppen 1968 után kezdtek el komolyan foglalkozni az ifjúsági *gettó* kiépítésével, vagyis az *ifjúsági kultúra* kialakításával, reklámozásával és (anyagi értelemben is) kizsákmányolásával, az ifjúsági szubkultúrák kitalálásával és ezek elterjesztésével – az „elvan a gyerek, ha játszik, csak ne döntse meg a kapitalizmust” elve alapján. ’68 után kezdték el propagálni az „első világ” országaiban a toleranciát és a multikulturalizmust – hogy *biztosítsák a belső békét*, elkerüljék a kisebbségek olyan tömeges forradalmi megmozdulásait, mint a felkelések a néger gettókban. Épp ’68 után – és annak köszönhetően – kezdődött el a termelés tömeges és tudatos kivitele az „első világ” országaiból – ha a munkások még tíz év gazdasági növekedése után is képesek voltak kinyilvánítani a lojalitás teljes hiányát a kapitalizmus irányában, akkor számukat ezek szerint minimalizálni kell, a „hálátlan” munkásosztályt el kell távolítani a gazdagok lakóhelyétől, lehetőleg messze a határon túlra. S végül, éppen ’68 miatt és után vette kezdetét az oktatási „reform”, amely a „demokratizálás” égisze alatt az oktatás lebutítását, profanizálását célozta meg. Az elképzelés egyszerű volt: mivel a lázongó diákok *túl okosak* és *túl műveltek* voltak ahhoz, hogy kapitalizmusban éljenek (hiszen csak ezzel magyarázható a sok „megalapozatlan” követelés és „fokozott” igény, amely a részükről felmerült), a következő generációknak primitívebbnek, korlátozottabbnak, műveletlenebbnek kell lennie, s éppen csak annyira iskolázottnak, hogy ki tudják szolgálni gazdáik, a termelőeszközöket birtoklók igényeit. Ha ez így lesz, majd *teljesen ki lesznek szolgáltatva gazdáiknak*, nem lesznek képesek kritikusán gondolkodni, ezért lázadni sem tudnak majd. Nálunk Oroszországban ugyanezzel a védelmi rendszerrel bástyázta körül magát a szovjet nomenklatúra, amely – miután uralkodó osztállyá, bürokrata-burzsoáziává vált, és levonta a peresztrojka tanulságait – hasonló oktatási „reformot” vezetett be, vagyis primitivizálta az oktatási rendszert.

Térjünk vissza a gondolatmenet elejére. Tulajdonképpen akkor ki az, akinek joga van 1968 nevében szót emelni, a ’68-as nemzedék nevében beszélni? Először is természetesen nem csak azoknak, akik 1968-ban

voltak húszévesek. '68 szelleme – a forradalom szelleme, amely nem 1968-ban született, hanem az ötvenes évek végén Kubában, és a hetvenes évek végén Nicaraguában aratott diadalt. Joguk van '68 nevében nyilatkozni azoknak is, akik aktív részesei és teoretikusai voltak, szellemi és politikai vezetői a mozgalomnak, életkoruktól függetlenül. A ma már halott Sartre, Dubček vagy Vonnegut megalapozottabban tekinthető '68 szócsövének, mint azok, akik húszévesek voltak az események idején, és ma is élnek.

Akik a legtöbb joggal beszélhetnének '68 nevében, nem mások, mint azok az emberek, akik életüket adták '68 ideáljaiért. Ezek a fekete párdúcok és a tupamarók, akik az USA-ban és Uruguayban veszítették életüket; Che és Inti, akiket Bolíviában öltek meg; az NSZK-ban meghalt Ulrike Meinhof és Holger Meins; Carlos Lamarca és Marighella Brazíliából; az Olaszországban meggyilkolt Giangiacomo Feltrinelli és Mara Cagol; a Nicaraguában megölt Carlos Fonseca és Rigoberto Cruz; az Ulsterben elpusztított Bobby Sands és Francis Hughe; Lucho de la Puente és Javier Ero Peruban; Txabi Echebarrieta és Argala Spanyolországban; Turcios Lima és Otto René Castillo Guatemalában; a Dél-Afrikában meggyilkolt Steve Biko és Chris Hani; a Kolumbiában megölt Camillo Torres és Jacobo Arenas; az Ománban meghalt Abu Szalah és Abu Hazid; a salvadori Roque Dalton és Cayetano Carpio; Bangladesben Bogru Minpay és Fazlul Hák; Venezuelában Americo Silva és Fabricio Ojeda; Takin Ba Tin és Takin Tan Mjang Burmában; Victor Jara és Miguel Enríquez Chilében; Mazlum Dogan és Haki Karer Törökországban; Cesar Yanez és Jon Sosa Mexikóban stb. stb.

A ma is élők közül Angela Davis, Bernardine Dohrn, Immanuel Wallerstein, Elmar Altvater, Fidel Castro, Gabriel García Márquez, Cesar Montes, Nancy Unger és még sokan, sokan mások is szólhatnak '68 nevében. A politikai prostituált Cohn-Bendit és Glucksman azonban semmiképpen sem.

2008. május 25. – június 9.

Felhasznált irodalom

- Calman, L. J. 1975: *Szrednyije szloi gorodszkogo obscsesztva v sztrana Vosz-toka*. Moszkva, 188–198.
- Calman, L. J. 1985: *Protest in Democratic India. Authority's response to challenge*. Boulder: Westview Press
- Che Guevara, E. 1970: *Obras*. T. II. La Habana, 39–48., 81–91., 161–175., 230–250., 308–318., 367–384.
- Che Guevara, E. 2006: *Statyji, vizstuplenyija, pizma*. Moszkva, 58–68., 128–132., 266–280., 432–448., 475–492.
- Davidov, J. N. 1975: *Esztetyika Nyigilizma*. Moszkva
- Davidov, J. N. – Rogyanszkaka I. B. 1980: *Szociologija kulturi*. Moszkva

- Maniruzzaman, T.: Political activism... *Journal of Commonwealth Political Studies*, (Leicester) 1971, vol. IX, N 3.
- Mjalo, K. G. 1985: *Pod znamenjem bunta*. Moszkva
- Spiatel-Evrard, A. 1983: *Voproszi isztorii mezsduarodnogo mologjoznogo dvizsenyija*. Tomszk, 7., 102–112.
- Spiatel-Evrard, A. 1970: *Les éduitiants on le parole*. Bruxelles
- Tablada Pérez, C. 1987: *El pencamiento económico de Ernesto Che Guevara*. La Habana, 123–127.
- Tarasov, A. N. – Cserkasov, G. J. – Savsukova, T. V. 1997: *Levije v Rosszii: ot umerennih do eksztremisztov*. Moszkva, 72–81.
- Tarasov, A. N. 2005: *Revoljucia nye vszerjoz*. Jekatyerinburg, 66–69, 101–120.
- Uroki krizisznogo razvityija v Kompartyii Csehszlovakii i obszesztve poszle XIII szjezda KPCs*. A Csehszlovák Kommunista Párt plénmán 1970 decemberében elfogadott dokumentum. Moszkva, 1971

Jegyzetek

- ¹ Ez vitatott kérdés, és mindkét álláspont mellett szólnak érvek.
- ² Maniruzzaman kiválóan megvilágítja ezt a kérdést említett művében.
- ³ Úgy látszik, az utóbbi körülmény még a többé-kevésbé felkészült olvasó számára sem magától értetődő, azonban tagadhatatlan tény.
- ⁴ Erről a témáról kimondottan elismert szovjet „társadalomtudósok” (időzőjel nélkül ezt nem írnám le) tollából kimagaslóan kistípusú munkák születtek, ilyenek a hivatkozott művek is.

(Fordította: Iván Ildikó)

(Eredeti megjelenés: Szkepszisz (Moszkva), http://scepsis.ru/library/id_2274.html.)



Rend (2011)

Miért kellett Allendének meghalnia?

A santiagói lázadás

Negyven év telt el azóta, hogy Salvador Allende chilei elnököt megölték a santiagói La Moneda palotában, miközben azzal az AK-47-es géppisztollyal próbálta megvédeni magát, amelyet Fidel Castrótól kapott ajándékba. Ebben a cikkben, amely 1974 márciusában jelent meg a New Statesman hasábjain, a Nobel-díjas író, Gabriel García Márquez veszi górcső alá Allende chilei tevékenységét, a megállapodásokat, amelyeket ellenfelei kötöttek az Egyesült Államokkal, és utódja, Augusto Pinochet tábornok útját a hatalomba.

1969 vége felé történt, hogy egy Washington külvárosában álló házban vacsorázni ült össze a Pentagon három tábornoka és öt chilei katonatiszt. A vendéglátó az USA-ba akkreditált chilei katonai kirendeltség légügyi segédattaséja, Gerardo López Angulo alezredes volt, chilei vendégei pedig szintén a hadsereg különböző fegyvernemeiben szolgáltak. A vacsorát a Chilei Légierő Akadémiájának új igazgatója, Carlos Toro Mazote tábornok tiszteletére adták, aki egy nappal korábban, tanulmányútra érkezett az országba. A nyolc katonatiszt gyümölcssalátát és zöldborsóval körített borjúszeletet vacsorált, hozzá szívmelengető borokat kortyolgattak messze délszaki hazájukból, ahol színpompás madarak csicseregnek a homokos fővenyeken, míg Washington hideg ködbe-füstbe burkolószik, és – jobbára angolul – arról az egy dologról beszélgettek, ami akkoriban, úgy tűnik, a leginkább érdekelt minden chileit: a következő szeptemberre esedékes elnökválasztásról. A desszert felett a Pentagon egyik tábornoka megkérdezte, hogy mit tenne a chilei hadsereg, ha a baloldali jelöltjét, valami Salvador Allendét választanák meg. „Félóra alatt elfoglalnánk a Moneda palotát, még ha porig kellene is égetnünk” – válaszolta Toro Mazote tábornok.

A vacsoravendégek egyike Ernesto Baeza tábornok volt, aki ma a chilei nemzetbiztonsági erők vezetője, és aki a múlt szeptemberi puccs idején az elnöki palota elleni támadást vezette, majd kiadta a parancsot az épület felgyújtására. Két korábbi alárendeltje is ugyanebben az akcióban szerzett hírnevet: Augusto Pinochet tábornok, a katonai junta elnöke, és Javier Palacios tábornok. Az asztalnál ott ült a légierő dandártábornoka,

Sergio Figueroa Gutiérrez, aki ma közmunkaügyi miniszter és a katonai junta egy másik tagjának, a légierőnél szolgáló Gustavo Leigh tábornoknak közeli barátja – utóbbi rendelte el az elnöki palota bombázását. Az utolsó vendég Arturo Troncoso tengernagy volt, aki ma Valparaíso haditengerészeti kormányzója, aki véres tisztogatásokat hajtott végre a flotta haladó szellemű tisztjei között, és maga is a szeptember 11-i katonai lázadás egyik lebonyolítója volt. Ez a vacsora végül a Pentagon és a magas rangú chilei katonatisztek történelmi fontosságú találkozásának bizonyult. Washingtonban és Santiagóban tartott további találkozók után egy olyan készenléti tervet fogadtak el, amelynek értelmében Allende Népi Egység koalíciójának választási győzelme esetén azok a katonatisztek, akik a legszorosabban, szívvel-lélekkel kötődnek az USA érdekeihez, magukhoz fogják ragadni a hatalmat.

A készenléti tervet hideg fejjel dolgozták ki, egyszerű katonai akciónak tekintették, ami nem az International Telephone and Telegraph (ITT) nyomásgyakorlásának afféle következménye volt. Ennél sokkal szerteágazóbb világpolitikai okai voltak. Az USA részéről a Pentagon Védelmi Hírszerzési Ügynöksége (DIA) volt a közvetlenül részt vállaló szervezet, de az aktuális feladatok lényegében a flotta hírszerző ügynökségére hárultak, amely a CIA és a Nemzetbiztonsági Tanács politikai utasításait követte. Logikus volt, hogy a flotta, és nem a hadsereg vállalt főszerepet a projektben, mivel a chilei puccs egybeesett az Unitas hadgyakorlattal, amely az amerikai és a chilei flottaegységek közös gyakorlata volt a Csendes-óceánon. Ezeket a gyakorlatokat mindig szeptember végén tartották, és ez volt a választások hónapja is – vagyis természetesnek tűnt, hogy Chile földjén és égboltján mindenféle hadieszközök, a gyilkolás művészetében jártas, az ölés tudományára kiképzett emberek seregei nyüzsgönek.

Henry Kissinger ekkoriban jelentette ki néhány chileinek egy magánbeszélgetésen: „Egyáltalán nem érdekel a világnak az a része, ami a Pireneusoktól délre terül el, és nem is tudok semmit róla”. Addigra a fellelkes tervét már a legapróbb részletekig kidolgozták, és ostobaság lenne azt feltételezni, hogy Kissinger vagy Nixon elnök ne tudtak volna róla.

Chile keskeny ország, mintegy 2660 mérföld hosszú, de átlagosan csupán 119 mérföld széles, tízmilliós nyüzsgő lakosságából hárommilliónyan a fővárosban, Santiagóban és környékén zsúfolódnak össze. Az ország gazdagságát nem elsősorban erőforrásainak mennyisége, hanem különlegessége adja. Az egyetlen nyersanyag, ami komoly mennyiségben áll rendelkezésre, a rézérc, ám ez a világon a legjobb minőségű, és a kitermelés volumenét is csupán az Egyesült Államok és a Szovjetunió múlja felül. Az országban legalább olyan jó bort is termelnek, mint az európai fajták, ám ebből csupán kevés kerül exportálásra. Chile egy főre eső nemzeti jövedelme 650 dollár, és ezzel Latin-Amerika élvonalába tartozik, ám a nemzeti össztermék mintegy fele hagyományosan kevesebb, mint 300 ezer ember között oszlik el.

1932-ben Chile lett Amerika első szocialista köztársasága, és a kormányzat a munkások lelkes támogatásával elszánta magát a réz- és a szénipar államosítására. Ez a kísérlet mindössze 13 napig tartott. Chilében átlag kétnaponta remeg meg a föld, és minden elnöki periódusra jut egy-egy valóban pusztító katasztrófa. A kevésbé apokaliptikus geológusok nem is úgy tekintenek Chilére, mint a kontinens területére, hanem mint az Andok amolyan roskatag párkányára a bőszen kavargó tenger felett, és meg vannak győződve arról, hogy egy jövőbeni kaktizma alkalmával az ország egy az egyben el fog tűnni a harsogó hullámsírbán.

A chileiek bizonyos értelemben roppantul hasonlítanak hazájukra. A kontinens legszívésebb emberei ők, imádják az életet, és mindig tudják, hogy miként éljenek a lehető legjobban, vagy akár egy kicsit még annál is szenvedélyesebben; ugyanakkor veszélyesen hajlanak a szkepticizmusra és az intellektuális önmarcangolásra. Egyszer egy hétfőn ezt hallottam egy chileitől: „Egyetlen chilei sem hiszi el, hogy holnap kedd lesz”, és valóban: ő maga sem hitte el. Ám még e mélyen kódolt hitetlenség dacára is – vagy, meglehet, éppen ezért – a chileiek olyan természetes civilizációt hordtak ki, olyan politikai érettséget és kulturális szintet, amely, úgy látszik, elkülöníti őket a régió többi részétől. A latin-amerikai íróknak jutott három Nobel-díjból kettőt chileiek kaptak, és egyikük, Pablo Neruda századának legnagyobb költője volt. Ezt talán még Kissinger is tudta, mikor azt mondta, hogy semmit nem tud a világ déli feléről. És akárhogyan is: az USA hírszerző ügynökségei jóval többet tudtak. 1965-ben Chile – az ország beleegyezése nélkül – az elképesztő társadalmi és politikai kémhadművelet, a Camelot projekt főhadiszállásává és toborzóbázisává vált. Ezt olyan titkos felmérésnek szánták, amelynek során precízen kidolgozott kérdőíveket juttatnak el az összes társadalmi réteg, az összes foglalkozás képviselőihez Latin-Amerika legtávolabbi országainak legfélreesebb zugaiba is, hogy afféle tudományos alapot teremthessenek a különböző társadalmi csoportokban zajló politikai folyamatok és társadalmi tendenciák felméréséhez. Ez a hadsereg céljaira szánt felmérés végső soron ugyanazt a kérdést boncolgatta, amit azután washingtoni vacsorájukon a chilei katonai vezetőknek is feltettek: mit lépnek, ha a kommunisták kerülnek hatalomra? Ez volt a nagy, kövér kérdőjel.

Chile már régóta az észak-amerikai társadalomtudósok kedvelt kutatási területe volt. A régi és erőteljes népi mozgalmak, a mozgalmi vezetők intelligenciája és állhatatossága, valamint a gazdasági és társadalmi körülmények önmagukban elegendőek voltak ahhoz, hogy felkeltsék az érdeklődést az ország sorsa iránt. Az embernek valójában egyáltalán nem volt szüksége a Camelot-felmérés eredményeire ahhoz, hogy feltételezze: Chilének van a legnagyobb esélye arra, hogy Kuba után Latin-Amerika második szocialista köztársaságává váljon. Ezért az Egyesült Államok nem csupán az amerikai beruházások feletti aggodalmában

akarta megakadályozni Allende kormányra kerülését. A nagyobb cél az volt, hogy megismételjék a leggyümölcsözőbb akciót, amire az imperia-lizmus valaha is képes volt Latin-Amerikában: a brazilait.

1970. szeptember 4-én, amint az várható volt, a szocialista és szabad-közműves orvost, Salvador Allendét választották köztársasági elnökké. Ám a készenléti terv mégsem lépett életbe. A legelterjedtebb magyarázat meglehetősen groteszk: valaki hibázott a Pentagonban, és kétszáz ví-zumkérelmet nyújtott be egy állítólagos haditengerészeti kórus számára, akik valójában a kormány megdöntésére kiképzett szakértők voltak; igen ám, de a dalkör tagjai között egy rakás olyan tábornok is helyet kapott, akik egy árva hangot sem tudtak volna tisztán kiénekelni. A kaland állítólag e miatt a baklövés miatt lett elnapolva. Valójában alaposabban átgondolták a tervezetet: más amerikai szervek, mindenekelőtt a CIA és a chilei amerikai nagykövetség úgy vélték, hogy a készenléti terv túlságosan csak a katonai akciókra korlátozódott, és nem vette számításba Chile aktuális politikai és társadalmi körülményeit.

És valóban: a Népi Egység győzelme egyáltalán nem eredményezett olyan társadalmi pánikot, amilyenre az amerikai hírszerzők számítottak. Sőt éppen az ellenkezője történt: az új kormányzat nemzetközi tekintetben igen önállónak, gazdasági kérdésekben pedig igen határozottnak mutatkozott, és ez hamarosan a társadalom helyeslésével találkozott. A kormányzati periódus első évében 47 ipari vállalatot államosítottak, és a bankrendszer nagy részét. Az agrárreform keretében a nagybirtokosok földjeiből hatmillió hektárryt sajátítottak ki és változtattak közös tulajdonná. Az infláció lelassult, megvalósult a teljes foglalkoztatottság, és a bérek 30 százalékkal növekedtek.

A rézbányák teljes államosítása

A korábbi, Eduardo Frei vezette kereszténydemokrata kormány már tett lépéseket a rézipar államosítása felé, bár ő ezt „chileizálásnak” nevezte. A tervből annyi valósult meg, hogy felvásárolták az USA tulajdonában lévő bányavállalatok részvényeinek 51 százalékát úgy, hogy például az El Teniente-bánya esetében is többet fizettek ezért, mint a bánya teljes piaci értéke.

A Népi Egység egyetlen, a Kongresszus valamennyi népi pártja által megszavazott törvényi szabályozással visszaszerezte az országnak azokat a rézbányákat, amelyek az amerikai Anaconda és Kennecott leányvállalatainak művelésében voltak. Mindezt kártalanítás nélkül: a kormány úgy számolt, hogy a két cég 15 év alatt több mint 800 millió dollár nyereséget termelt. A kispolgárság és a középosztály, az a két jelentős társadalmi erő, amely adott pillanatban hajlamos lett volna egy katonai puccs mögött felsorakozni, egy csapásra komoly, nem várt lehetőségeket láthatott maga előtt, és ezúttal nem a proletariátus rovására,

ahogy az általában történni szokott, hanem a pénzügyi oligarchia és a külföldi tőke kárára. Társadalmi szempontból a fegyveres erők gyökerei és ambíciói a középosztályéival egyeztek meg, így semmiféle okuk, de még csak valamiféle alibiként szolgáló indokuk sem volt arra, hogy a puccsra törekvő katonatisztek aprócska csoportja mögé sorakozzanak. A kereszténydemokraták tökéletesen tisztában voltak ezzel, és nem támogatták, sőt határozottan elleneztek a laktanyai összeesküvést, hiszen tudták, hogy az saját támogatóik között is népszerűtlen lenne.

Céljuk más volt: minden lehetőséggel gyengíteni, rombolni a kormányzat jó reputációját, és kétharmados többséget szerezni az 1973. márciusi kongresszusi választásokon. Egy ekkora többséggel megszavazhatták volna a köztársasági elnök alkotmányos lemondatását.

A kereszténydemokraták egy óriási, az osztályhatárokon átívelő szervezetet alakítottak ki, amely valódi népi bázisra támaszkodhatott a modern ipari proletariátus, a vidéki kis- és középbirtokosok, a városi kispolgárság és középosztály köreiben. A Népi Egység szintén több társadalmi osztályban is támogatókat talált, de sokkal inkább az alacsonyabb státuszú proletariátus – az agrárproletárok – és a városi alsó középosztály állt mögötte.

A szélsőjobboldali Nemzeti Párttal szövetszövő kereszténydemokraták uralták a Kongresszust és a bíróságokat; a Népi Egység ellenőrizte a végrehajtó hatalmat. E két párt polarizációja gyakorlatilag az ország kettéválását tükrözte. Sajátos módon a katolikus Frei, aki egyáltalán nem volt marxista, húzta a legtöbb hasznát az osztályharcból, ő szította és bujtogatta, hiszen célja az volt, hogy a kormányzat meggyengítésével az országot a demoralizálódás és a gazdasági összeomlás szakadékába taszítsa.

A többit elvégezte a kereskedelmi blokád, amelyet az USA a kártérítés nélküli államosítások miatt rendelt el. Chilében mindenféle árucikket megtermeltek a gépkocsiktól a fogpasztáig, ám ennek ipari bázisa egyfajta kétes identitáson állt: a 160 legnagyobb vállalat tőkéjének 60 százaléka külföldi kezekben volt, és a felhasznált nyersanyagok 80 százalékát is külföldről szereztek be. Ráadásul az ország még évi 300 millió dollár értékben importált fogyasztási cikkeket, és 450 millió dollár ment el külföldi hiteleinek törlesztésére.

Ám Chile közvetlen szükségletei hatalmasak voltak, és egyre növekedtek. A jegyrendszer, a szárnyaló infláció és általában a szegények követeléseire elleni tiltakozás örve alatt fedőkkel-lábasokkal zörögve és kolompolva utcára tódultak a burzsoázia kedélyes hölgyei. Persze nem csak úgy véletlenül, éppen ellenkezőleg; lényeges, hogy az ezüstróka gallérok és virágdíszes kis kalapok utcai spektakuluma éppen akkor került előadásra, mikor Fidel Castro befejezte egy hónapos chilei látogatását, amely földrengésszerű mozgósító hatással volt a kormányt támogató társadalmi rétegekre.

Allende elnök ekkor értette meg – és ki is mondta –, hogy a kormány ugyan a nép kezében van, de a hatalom nem. Ez valójában sokkal keserűbb mondat volt, mint amilyennek látszik, és riasztóbb is: Allende olyan törvénytisztelő csírárt hordozott magában, amelyből saját pusztulása szökkenet szárba – az ember, aki mindhaláláig harcolt a törvényesség védelmében, büszkén, felemelt fejjel vonulhatott volna ki az elnöki palotából, ha a Kongresszus alkotmányos keretek között elmozdítja hivatalából.

Az olasz újságíró és politikus, Rossana Rossanda, aki ekkoriban kereste fel Allendét, elnyűttnek, feszültnek látta az elnököt, tele balsejtelmekkel, mikor azon a sárga kretondíványon ülve beszélt, amelyen hét hónappal később szitává lőtt, puskatussal összezúzott arcú holttestét terítették ki. Akkor, az 1973. márciusi választások előestéjén elégedett lett volna, ha a Népi Egység 36 százalékot kap. És lám, a felpörgő infláció, a szigorú jegyrendszer és a gazdag kerületekben fedő- és lábaskoncertet adó delikát hölgyemények dacára 44 százalékot szerzett. Ez olyannyira látványos és döntő győzelem volt, hogy mikor Allende végre kettesben maradt barátjával és bizalmasával, Augusto Olivares újságíróval, bezárta irodája ajtaját és örömeiben cuecát táncolt, a chilei népi táncot.

A kereszténydemokraták számára ez az eredmény bizonyította, hogy a Népi Egység által mozgásba lendített társadalmi igazságosságra törekvő fejlődést legális eszközökkel már nem lehet visszafordítani, ám ugyanakkor még nem voltak képesek felmérni akcióik következményeit. Az Egyesült Államok számára a választási eredmények sokkal súlyosabb figyelmeztetést jelentettek, és jócskán túlnőttek a kisajátított cégek problémáján. A békés fejlődés és a társadalmi változás elfogadhatatlan precedensét jelentette a világ népeinek számára, különösen pedig Franciaországban és Olaszországban, ahol az adott körülmények felvetették egy chilei jellegű forgatókönyv lehetőségét. A külső és belső reakció összes ereje felsorakozott, hogy egységes blokkot alkossanak.

A CIA által pénzelt végső csapás

A végső csapást a fuvarozók sztrájkja jelentette. Az ország sajátos földrajza miatt a chilei gazdaság nagyban függ a szállítási lehetőségektől. A fuvarozás megbénítása egyben az ország megbénítását is jelenti. Az ellenzék könnyedén megszervezhette a sztrájkot, hiszen a fuvarozók szakszervezete azon csoportok közé tartozott, amelyek a legjobban megszenvedték az alkatrészhiányt, másrészt pedig fenyegetve érezték magukat attól a kormányprogramtól, amely megfelelő állami fuvarozási szolgáltatást kívánt kialakítani az ország legdélibb területein. A munkabeszüntetés a legkisebb megtorpanás nélkül mindvégig kitartott, hiszen

külföldről finanszírozták. „A CIA dollárokkal árasztotta el az országot, hogy a főnökök sztrájkját támogassa [...] és a külföldi tőke megtalálta a lehetőségeket egy feketepiac kiépítéséhez” – írta levelében Pablo Neruda egy európai barátjának. A puccs előtt egy héttel teljesen kifogyott az étolaj, a tej és a kenyér.

A Népi Egység kormányzásának utolsó napjaiban, az összeroppant gazdaságú, polgárháború szélén tántorgó országban mind a kormány, mind az ellenzék arra koncentrált, hogy a saját javára billentse az erőviszonyokat a hadseregben. Az utolsó lépés hihetetlenül, látomásszerűen tökéletes volt: 48 órával a puccs előtt az ellenzék sikeresen félreállította az összes Allendét támogató magas rangú katonatisztet, és helyükre egy tébolyult sakkjátszmában lépésről lépésre azokat állította, akik annak idején ott ültek a washingtoni vacsoraasztal körül.

Ezen a szinten azonban a játék kicsúszott a játékosok ellenőrzése alól. Egy ellenállhatatlanul sodró dialektikába gabalyodva maguk is egy komolyabb léptékű sakkjátszma gyalogjaivá váltak, és ez a parti jóval összetettebb és nagyobb politikai jelentőségű volt, mint azok a sémák, amelyeket az imperializmus és a népi kormányzással szembeni reakció tető alá hozott. Egy szörnyű osztálykonfrontáció formálódott és csúszott ki azoknak a kezéből, akik kiprovokálták; az egymással szemben álló érdekek kegyetlen, lázas tülekedése; és mindez óhatatlanul egy olyan társadalmi kataklizmába torkolt, amilyenre még nem volt példa a két Amerika történelmében. Ilyen körülmények között egy katonai puccs nem lehetett vértelen. Allende ezzel tisztában volt. A chilei fegyveres erők, ellentétben azzal, amit elhitettek velünk, minden egyes alkalommal beavatkoztak a politikába, mikor osztályérdekeiket veszélyeztetve látták, és ezt elképesztő, kegyetlen vadsággal tették. Az ország mögött álló évszázad mindkét alkotmányát a fegyverek erejével zúzták szét, és az 1973-as katonai puccs a hatodik volt ötven év alatt.

A chilei hadsereg vérszomja afféle tradíció, önképének része – az araukán indiánok elleni három évszázadon át tartó irtó hadjárat kézitusáinak szörnyű iskolájából származik. Akadt, aki azzal dicsekedett 1620-ban, hogy egymaga, egyetlen rajtaütés alkalmával kétezer indiánt mészárolt le. Joaquín Edwards Bello arról ír, hogy egy kiütésestífuszjárvány idején a katonák kirángatták házaikból a betegeket, és méreggel teli dézsákba hajították őket a kórság megfékezésére. 1891-ben egy hét hónapig tartó polgárháborúban tízezren haltak meg a véres összecsapások során. A peruiak azt állítják, hogy mikor Chile a salétromháború idején megszállta Limát (1881), a chilei katonák kifosztották Don Ricardo Palma könyvtárát, de a könyveket nem olvasásra, hanem alfelük kitérlésére használták.

A népi mozgalmakat ugyanilyen brutálisan fojtották el. Az 1906-os valparaísoi földrengést követően a haditengerészet erői verték szét a dokkmunkások nyolcezer tagot számláló szervezetét. A XX. század elején Iquique-ben a tüntető sztrájkolók hiába próbáltak menedéket találni a katonák elől: tíz perc alatt mintegy kétezren veszítették életüket a géppuskák tüzeiben. 1957. április 2-án a hadsereg feloszlattott egy civil lázongást Santiago kereskedelmi negyedében, ám az áldozatok pontos számára soha nem derült fény, mivel a kormány kicsempészte onnan a holttesteket. Eduardo Frei kormányzása alatt egy bányászsztrájk idején a katonai őrzőket tüzet nyitott a tiltakozókra, hat embert öltek meg, köztük gyerekeket és egy terhes asszonyt. A csapatparancsnok egy bizonyos 52 éves tábornok volt, maga is öt gyermek apja, akinek földrajztanári végzettsége volt és több katonai témájú könyvet is írt: Augusto Pinochet.

A törvényességet féltőn óvó, nyájas chilei hadsereg mítoszát a chilei burzsoázia találta ki, saját érdekeinek megfelelően. A Népi Egység pedig életben tartotta ezt a mítoszt, mivel abban reménykedett, hogy szájízének megfelelően tudja befolyásolni a magasabb beosztású tisztikar osztályösszetételét. De Allende sokkal inkább biztonságban érezte magát a karabinerök között – ez a népi és paraszti gyökerű férfiakból álló fegyveres erő a köztársasági elnök közvetlen parancsnoksága alatt állt. És valóban: a juntának hat embert kellett átlépni a rangsorjegyzékben, amíg végre olyan rangidős tisztet találtak, aki hajlandó volt a puccs támogatására. A fiatalabb tisztek elbarikádozták magukat a santiagoói kadétiskolában, és négy napig tartott, amíg kifüstölték őket onnan.

Ez volt a legismertebb csatája annak a titkos háborúnak, amely a katonai pozíciók birtoklásáért tört ki a puccs előestéjén. Azokat a tiszteket, akik elutasították a részvételt az államcsínyben, vagy nem teljesítették az elnyomásra felszólító parancsokat, a lázadók kímélet nélkül meggyilkolták. Egész csapattestek lázadtak fel Santiagóban és a tartományokban, de brutálisan leverték őket, vezetőiket pedig példát statuálva lemészárolták.

A Viña del Mar-i harckocsidandár parancsnokát, Cantuarias ezredest saját beosztottjai géppuskázták le. Hosszú időnek kell még ahhoz eltelnie, hogy hozzávetőleges fogalmunk legyen e belső mérszárlások áldozatainak számáról, mivel a holttesteket szemeteskocsikban csempészték ki a laktanyákból, hogy titokban elföldeljék őket. Mindent egybevetve csak mintegy ötven rangidős tisztet találtak eléggé megbízhatónak az előzetesen megtisztított csapatok vezetésére.

A külföldi ügynökök szerepe

Az összeesküvés történetét számos forrásból kell összefoltoztatni, ezek között akad megbízható is, és van, amelyik kevésbé az. Bizonyos számú

külföldi ügynök úgy tűnik, részt vett a puccsban. Chilei titkos források szerint a La Moneda palota – szakértőket is meghökkentő precizitás – bombázását egy csapat amerikai műrepülő végezte el, akik az Unitas hadgyakorlat örve alatt érkeztek az országba, hogy a chilei függetlenség ünnepén, szeptember 18-án légbemutatót tartsanak. Arra is számos bizonyíték utal, hogy a szomszédos országok sok ügynöke érkezett titokban az országba a bolíviai határon keresztül, akik a puccs kezdetéig elrejtőzve várakoztak, majd véres akciókba kezdtek a Chilében politikai menedékjogot kapott latin-amerikai menekültekkel szemben.

Az efféle tevékenység irányítását Brazília vállalta fel. Két évvel korábban sikerre vitte a reakciós erők puccsát Bolíviában, és így Chile jelentős segítségétől esett el, ugyanakkor pedig könnyebbé vált a minden rendű és rangú felforgatók beszívargása az országba. A Brazíliának nyújtott amerikai kölcsönök egy része titokban Chilébe jutott, hogy ott a szervezkedést finanszírozzák belőle. 1972-ben amerikai katonai tanácsadók egy csoportja érkezett La Pazba, a céljukra nem derült fény. Meglehet, ez csak véletlen egybeesés volt, ám nem sokkal később csapatokat és felszerelést csoportosítottak át a chilei határon – ezáltal ürügyet adva a chilei hadseregnek, hogy megerősítse belső pozícióit, olyan személyi változásokat, előléptetéseket hajtson végre a parancsnoki láncban, amelyek kedvezőek voltak a küszöbönálló puccs szempontjából.

Végül pedig szeptember 11-én, miközben az Unitas hadgyakorlat is kibontakozott, szárbá szökkent a washingtoni vacsorán felvázolt terv is, amelyet három évig készítettek elő a színpalak mögött, de pontosan úgy hajtották végre, ahogy kitalálták: nem hagyományos laktanyai puccsként, hanem elsőprő erejű, pusztító hadműveletként.

Ennek így kellett történnie, hiszen a dolog nem csupán a chilei rezsim megbuktatásáról szólt: el kellett vetni a Brazíliából hozott pokolmagvakat, hogy Chilében nyoma se maradjon többé azoknak a politikai és társadalmi struktúráknak, amelyek a Népi Egységet lehetővé tették. Sajnos a legdurvább szakasz még éppen csak elkezdődött.

A végső csatában, mikor az ország kiszolgáltatva állt az ellenőrizhetetlen, előreláthatatlan felforgatás erőinek, Allende még mindig ragaszkodott a törvényességhez. Életének legdrámaibb ellentmondása, hogy egyszerre volt az erőszak engesztelhetetlen ellensége és szenvedélyes forradalmár. Abban hitt, hogy ezt az ellentmondást feloldja hipotézise, amely szerint Chilében immár megérették a körülmények, hogy az ország a burzsoá legalitás keretei között békésen fejlődjön a szocializmus felé. Túl későn kellett rádöbbsennie, hogy a rendszert egy hatalom nélküli kormány nem képes megváltoztatni.

Ez a megkésett kiábrándulás kellett hogy legyen az erő, amely a mindhalálig tartó ellenállásra sarkallta, hogy a végsőig kitartson egy lángokban álló épületben, amely sosem volt az ő háza, egy komor palotában, amelyet egy olasz építész pénzverdének tervezett, és amely végül a hatalom nélküli elnökök menedéke lett. Hat órán keresztül harcolt,

kezében a géppisztollyal, amelyet Castrótól kapott, és amely az első fegyver volt, amit életében elsütött.

Délután négy óra körül Javier Palacios vezérőrnagy, szárnysegédje, Gallardo százados és egy csapat tiszt felküzdötte magát a második emeletre. Itt, a vörös szalon XIV. Lajos korát utánzó székei, sárkánydíszes kínai vázái és Rugendas-festményei között várt rájuk Allende. Zakó és nyakkendő nélkül, egy bányászsisakkal a fején, ruháját vérfoltok szennyezték. Kezében a géppisztolyt tartotta, de a már alig volt löszere.

Allende jól ismerte Palacios tábornokot. Néhány nappal korábban azt mondta Augusto Olivaresnek, hogy Palacios veszélyes ember, akit szoros kötelékek fűznek az amerikai nagykövetséghez. Ahogy meglátta őt a lépcsőn közeledni, Allende felkiáltott: „Áruló!”, és kézen lőtte a tábornokot.

Harc a végsőkig

Egy szemtanú szerint, aki arra kért, hogy nevét ne áruljam el, az elnök az ekkor kibontakozó tűzharcban vesztette életét. Majd az összes tiszt, mintha kasztjuk valamiféle rituáléja lett volna ez, rásütötte fegyverét a holttestre. Végül egy altiszt fegyverének tusával az arcába sújtott. Ismerünk egy fényképet: az *El Mercurio* fotósa, Juan Enrique Lira készítette. Egyedül neki engedélyezték, hogy megörökítse a holttestet, amely anynyira eltorzult a sérülésektől, hogy amikor koporsójában megmutatták feleségének, Hortensia Allendének, nem engedték meg, hogy egy pillantást vessen férje arcára.

Júliusban lenne 64 éves. Legnagyobb erénye a rendíthetetlen kitarás volt, ám a sors azt a ritka, tragikus nagyságot adta csak meg neki, hogy kezében fegyverrel haljon meg, miközben a burzsoá törvényesség anakronisztikus maszkját védelmezi, egy Legfelsőbb Bíróságot, amely őt megtagadta, és elismerte gyilkosait, egy nyomorult Kongresszust, amely őt törvényen kívülinek bélyegezte, de önelégült alázatossággal hajbókolt a bitorlók akarata előtt; hogy az ellenzéki pártok szabadságát védje, amelyek eladták lelküket a fasizmusnak – hogy egy olyan szarházi rendszer molyette gönceit és korhadt betyárbútorát igyekezzen élete árán is megóvni, amelyet ő maga is eltörölni akart, de nem fegyverekkel, nem erőszakkal.

A tragédia ezúttal, a chileiek legnagyobb bánatára Chilében került színpadra, de mégis úgy vonul be majd a történelembe, hogy mindannyian szereplői vagyunk, mind e kor gyermekei, és nem is fog tágítani tőlünk egész életünk során.

(Fordította: Konok Péter)

(Eredeti megjelenés: <http://www.newstatesman.com/world-affairs/2013/04/why-allende-had-die>)

A „népi írók” mozgalmáról

A marxista–leninista filozófiai hagyomány sok eleme nem csak történeti érdekességgel bír. Vannak olyan aktualitásai is, amelyek kiállják az idő próbáját, érdemes ezért kiemelni a feledés homályából, hogy mai világunk kérdéseit a megfelelő történeti perspektívába helyezhessük. Bimbó Mihály filozófus ebben az évben lenne 80 éves. A szerkesztőség a Dokumentum rovatban bocsátja közre a népi írók mozgalmának általa írt jellemzését. Konceptiója a maga korában erős ellenállásba ütközött a párton belüli „nemzeti oldal” képviselőinél.

Teljes terjedelmében közöljük alábbi tanulmányát, amely a mozgalom keletkezését és periodizációját taglalja, majd ehhez válogattunk karakteres részeket, jellemzéseket más tanulmányaiból. Jellegzetes szellemi tendenciákhoz, irodalom- és politikatörténeti fejleményekhez kerülünk közelebb: népiség, magyarság, harmadik út és a sajátos magyar külön út igénye, a minőség forradalma, magyar élet, paraszti sors, értelmiség, munkásság...

A problémakör mai „aktualitása” elgondolkodtató következtetésekre ösztönöz.

A szerkesztőség

Történeti szempontok a „népi írók” mozgalmának megítéléséhez

(*Alföld*, XVIII. évf. 1. szám, 1967. január, 53–61.)

Közismert dolog, hogy a „népi írók” mozgalma nem egyszerűen irodalmi mozgalom. Ezt világosan mutatja ezen mozgalom szellemi termékeinek sokoldalú elemzése. Ugyanilyen véleményt formál a mozgalomban első, marxista igénnyel fellépő, jelentős értékelője, Révai József is.¹ Ebben az értékelésben a későbbi elemzők és bírálók is általában megegyeztek. (Lásd pl. Lukács György idevonatkozó tanulmányait, K. Nagy Magda: *A Válasz* c. tanulmányát stb.) Az MSZMP KB Kulturális elméleti munkaközösségének állásfoglalása a „népi” írókról szintén a mozgalom eszmei-politikai jellegét emeli ki, a következőket írva:

„a »népi« írók mozgalma jelentős szépirodalmi tevékenységet felmutató politikai mozgalom, amelynek alapvető eszmei jellemvonása egy erős nacionalizmussal telített »harmadikutas« koncepció az imperializmus és a szocializmus világméretű küzdelmében, egy nem létező harmadik útnak, a »külön magyar útnak« hamis illúziója.”² Maguk a mozgalom résztvevői is – ki több, ki kevesebb világossággal – kifejezik azt, hogy sokkal többről van szó, mint irodalmi mozgalomról.³ Ezt magával Németh Lászlóval is bizonyíthatjuk, aki a mozgalom társadalmi-politikai-eszmei programját a következőkben foglalja össze: „Társadalomban: népi középosztály; gazdaságban: kertgazdaság; belpolitikában: magyar radikalizmus és minőségelv; külpolitikában: kelet-európai kis népek összefogása; művelődésben: mély magyarság; vallásban: a keresztyény vallásos érzés magyar formái.”⁴ Véleménye szerint mindez együttesen biztosítaná Magyarország magyarrá válását. Végül: a Márciusi Front 12 pontja is bizonyítja, hogy a „népi írók” mozgalma több, gazdagabb, sokoldalúbb mint egy irodalmi mozgalom.⁵ A programok tartalmi elemzése a továbbiakban még teljesebben bizonyítja, hogy e mozgalom felvetette a korabeli magyar társadalom alapvető kérdéseinek egész sorát. Ebben az összefüggésben utalok a mozgalom balszárnyán álló Erdei Ferenc egyik megállapítására, melyben hasonló álláspontot foglal el. „Egyeztünk abban politikailag, hogy mind »ellenzékiek« és mind radikálisok voltunk. Tehát alapjaiban kritizáltuk a meglévő társadalmi-politikai rendet és gyökeresen másfajta kívántunk helyébe.”⁶ Mindez egyértelműen igazolja, hogy a „népi írók” azzal az igénnyel léptek fel, hogy választ adjanak a magyar társadalom fejlődésének korabeli kérdéseire és eszményeiknek megfelelően megreformálják az adott társadalmat.

Ily módon jogos az az igény, hogy a „népi írók” mozgalmának ideológiáját filozófiai-logikai elemzésnek vessük alá, miközben eltekinthetünk attól, hogy a mozgalom részletekbe menő történetét is befoglaljuk a vizsgálódásba. Ugyanakkor az ilyen ideológiai jellegű elemzés lehetővé teszi, hogy elvonatkoztassunk a szépirodalmi művek analízisétől és a figyelmet az adott eszmerendszert viszonylag tiszta formában kifejező tanulmányokra és publicisztikai művekre koncentráljuk. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a „népi írók” ideológiája szépiíró működésüket érintetlenül hagyja. Ezen művek elemzése azonban olyan területekre vezetne bennünket, amelyek messze túllépnek e tanulmány kereteit.

Napjainkban a „népi írók” ideológiája elemzésének nem csupán történeti értelme van. Már maga az a körülmény, hogy saját korában a mozgalom jelentős hatást gyakorolt olyan társadalmi rétegekre és egyénekre, akik később többé vagy kevésbé aktívan bekapcsolódtak a szocializmus építésébe, továbbhordozva magukban ezen mozgalom ideológiájának néhány eszmeileg le nem küzdött téves elemét, indokoltá teszi a „népies” ideológia kritikai elemzését és túlhaladását.

Az objektív társadalmi fejlődés, a történelem ma már a „népi írók” mozgalmának pozitív kérdésfelvetéseit is túlhaladta, mégis ezen ideológia

egyes elemei ma is felbukkannak, adott esetekben retrográd politikai álláspont kifejezőiként is. A „harmadikutas” illúziókkal, a nacionalizmussal végérvényesen még ma sem számoltunk le és ebben az összefüggésben is jelentkezik a „népies” ideológia hatása. Mindezen mozzanatok együttesen napjainkban is időszerűvé és szükségessé teszik a mozgalom ideológiájának bírálátát. Ebben is konkretizálódik az az általános megfogalmazás, hogy „a szocializmus építésének nélkülözhetetlen feltétele az ideológiai munka”.⁷

A mozgalom szervezeti előzményei közül utalnunk kell néhány, főleg az ellenforradalomból kiábrándult fiatal értelmiségiek által létrehozott társaságra, klubra. Ezekben merül fel néhány olyan törekvés, gondolat, amelyet a „népi írók” mozgalma átvesz és kifejleszt.

Jelentős ezek közül a felvidéki Sarlós-mozgalom. Balogh Edgár szerint a mozgalom „helyi és nemzedéki jelleggel indult” és útja során „a polgári középosztály lelki nyavalyáiból, a vidék kispolgári és paraszti elmaradottságának átkai közül a kommunista világnézethez vezetett el”.⁸ A mozgalom közvetlenül regós cserkészettel kezdődött, majd a néppel, mindenekelőtt a parasztsággal való kapcsolat kiszélesíti látókörüket, a társadalmi valóság tényeinek feltárására ösztönzi őket. A társadalmi valóság tényei, valamint a marxista eszmék és a Kommunista Párt befolyása viszonylag gyors balratolódást eredményezett. „Életemmel és egy nemzedék értelmi gárdájának történetével igazolom, hogy a humánium becsületéért sokfelől lehet startolni (kereszténységből, szabadelvűségből, paraszti népiségből, nacionalizmusból, szociáldemokráciából, pacifizmusból is, mint az 1920-as évek fiataljainak legjava), de megtalálni a humánium valóságát, érvényesíteni a legszebb emberi eszményeket nem lehet másutt, mint kommunisták között.”⁹

A Sarlós-mozgalom társadalmi tartalma abban van, hogy a magyar értelmiség egy része kiábrándul az uralkodó osztály politikájából, kezd attól elfordulni és olyan új társadalmi erőt keres, amely megoldhatja az alapvető társadalmi kérdéseket és ezzel együtt az értelmiség problémáit is. Természetesen először a fiatal generáció kezd tájékozódni, így a kérdések elsőként mint nemzedéki problémák merülnek fel. Ez az erjedés „kisebbségi” területen könnyebben indulhatott meg, hiszen ott a régi magyar uralkodó osztály országos méretekben elvesztette vezető szerepét, s így ezen osztály politikájának következményei világosabban és szemmel láthatóbban kerülnek napvilágra. Másrészt itt a magyar értelmiség mögött álló társadalmi bázis meggyengül, ez pedig ismét csak az új tájékozódás felé viszi az értelmiség jobbait. Fábry Zoltán írja 1929-ben: „A kisebbségvédelem elsősorban szociális munka; nem nacionalizmus determinálja, de tisztára szociális helyzete, amiből világosan következik, hogy csak az általános szociális megoldás küszöböli ki ezt a részjelentkezést is. Jelen esetben a kisebbségvédelem az első szociális munka, amire az ifjúság – a szlovenszkói dzsentripolitika tízéves abszolút sikertelensége és bűne után – ráhibázott. Célt talált, értelmet, és kiadta

a jelszót: ki a falura! Ereje és hibája a naivság, mely azt hiszi, hogy valami sose voltat próbálgat, hogy végre feltalálta a parasztot, és csak vele kapcsolatban a szocializmust. Holott csak évtizedes nemtörődömséget próbál elkésetten helyreütni.”¹⁰ A mozgalom balratolódását és társadalmi értelemben vett eredményeit 1930-ban írott cikkében Balogh Edgár így értékeli: „Megszületett annak az új kisebbségi magyar értelmiségnek a magja, amely már nem magát tartja magyar történelmi erőnek, hanem a dolgozó osztályok feltörekvésében látja az új történelmiséget. Az értelmiség csupán az új történelmi erőkhöz való viszonyán, tehát a parasztság és munkásság osztályérdekeinek szolgálatán keresztül válhatik maga is építő részesévé az emberi haladásnak.”¹¹

A másik megemlíthető mozgalom szintén kisebbségi területen indul meg és fejlődik ki. Ez az Erdélyi Fiatalok c. folyóirat körül kialakult s e néven ismert politikai mozgalom. Kialakulásuk feltételei közül a „kisebbségi” helyzet nagyjából megegyezik azzal, amelyet a Sarlós-mozgalommal kapcsolatban jeleztünk. Ez a mozgalom kezdetben a főiskolai ifjúság szervezkedése és a transzilvánizmus folytatóinak tekintették magukat. Célul tűzik ki a magyarság megőrzését és közvetlenül ilyen meggondolásból fordulnak a nép széles rétegei, mindenekelőtt a falu felé. Végeznek falukutató szociográfiai munkát is. „Nálunk az erdélyi magyarság létérdeke, követeli és mind hangosabban a nép széles rétegeinek szervezését, nevelését.”¹² A mozgalom egy másik képviselője az ifjúsági szervezkedés értelméről ezt írja: „A falusegítésnek és a tanoncmunkának rá kell irányítani az erdélyi magyar ifjúság figyelmét arra, hogy a magyar jövőt a dolgozó osztályok feltörekvésében lássa. Ennek az új történelmiségnek pedig csak az az intellektuel ifjúság lehet építő részese, amelyik a maga hivatását a jövő társadalmában a dolgozó osztályok szolgálatában találja fel. Minden szervezkedésnek és mozgalomnak csak akkor van jogosultsága, ha az a tömegek, a nép érdekében történik.”¹³ Ezek az állásfoglalások rendkívül fontosak, jelzik azt az utat, amelyen az értelmiség egyes csoportjai közeledtek a nép felszabadításának koncepciójához.

Az Erdélyi Fiatalok mozgalma azonban nem volt egységes. Egyes képviselői továbbmennek a fent jelzett úton és hamar eljutnak a forradalmi munkásmozgalomhoz. Más jelentős képviselői pedig egy sajátos harmadik utat keresnek, el akarják magukat határolni mind a bal-, mind a jobboldaltól. „Nekünk semmiképpen sem szabad a marxista-kapitalista háború malomkövei között felőrlődnünk. Nem engedhetjük, hogy riadtságunkat, fejvesztettségünket kihasználva, mindkét oldal minket játszódjon ki ellenfelével szemben. Nekünk belső autonómiára van szükségünk.”¹⁴ Az előbb említett mozzanatok mellett figyelemre méltó ebben a nyilatkozatban, hogy maga a mozgalom egyik központi alakja riadtságukról, fejvesztettségükről beszél, ami erről az oldalról is alátámasztja azt, hogy ez a mozgalom is bizonyos kiábrándulásból keletkezik.

Az Erdélyi Fiatalok mozgalma kapcsolatot, azonosságot lát Németh László *Tanújával*, illetve annak szellemével is. „az Erdélyi Fiatalok azon-

ban, amely mindig a keresést, az erőnk és helyzetünk számbavételét, világnézetünknek és feladatainknak annak alapján való kialakítását hirdette, csak önmagának igazolását és rokon törekvéseket találhat a Tanú módszerében.”¹⁵

E két, kisebbségi területen kifejlődött mozgalomhoz néhány vonatkozásban hasonlóságot felmutató csoportosulás: a Szegedi Fiatalok. Ez a csoportosulás kezdetben a tényleges helyzet megismerését tűzi ki célul, majd ebből a csoportból nőtt ki a Szegedi Fiatalok Művészeti Kollégiuma. Ez a mozgalom művészeti, irodalmi és társadalomtudományi csoportosulás volt. Programként tűzik ki a falukutatást, a parasztság „helyzetének megismerését és művészeti eredményeinek felszínre hozását. A mozgalom tagjainak egy része kapcsolatba kerül az illegális forradalmi munkásmozgalommal, majd később az antifasiszta ellenállásban is szerepet játszik. Ortutay Gyula írja ezzel kapcsolatban: „Ha nem is íróként, de mint néprajzi kutatónak a két világháború között némi részem volt ebben a mozgalomban.” A Szegedi Fiatalok munkáját már 1935 után „...egyre több szál kötötte a munkásmozgalomhoz.”¹⁶ Ezek a mozgalmak közösek abban, hogy az ellenforradalomból kiábrándult, döntően kispolgári és paraszti származású értelmiség útkeresését fejezik ki. Fejlődésükre több tényező hat. Egyrészt, a munkásmozgalommal és a Kommunista Párttal való közreműködés, valamint ezek eszmei hatása balratolódást eredményez körükben. Ezt reprezentálja a mozgalom jó néhány tagjának fejlődési útja. Ugyanilyen irányban hat az a körülmény, hogy nem maradnak csupán az ideológia szférájában, a szociográfiai munka, illetve e munka során nyert közvetlen élményeik rombolják azokat az illúziókat, amelyekkel terhelten e mozgalmak indulnak. Így tájékozódásuk főirányává a későbbiekben a forradalmi munkásmozgalom válik. Másrészt e tényezők mellett, részben társadalmi bázisuk következetlensége, részben ideológiai tisztázatlanságaik miatt, megmaradnak bizonyos osztályokfelettséggel kapcsolatos illúziók is. Ez nyilvánul meg a mozgalom egyes képviselőinél meglevő „harmadikutas” elképzelések továbbélésében. Ugyanezen okok miatt egyes képviselőknél jelen van néhány nacionalista mozzanat, illetve ezzel összefüggésben a parasztsággal kapcsolatban is továbbélnek bizonyos illúziók. E feltételek együttesen ugyanakkor a forradalmi munkásmozgalomtól való távolmaradást, mint melléktendenciát eredményezik.

Az előzőektől némileg különbözött a 20-as évek közepén megalakult Bartha Miklós Társaság. Alapításában közvetlenül főleg az erdélyi származású egyetemi hallgatók vettek részt. Társadalmilag az elégedetlenkedni kezdő, változásokat óhajtó fiatal értelmiség szervezkedése volt. Az elégedetlenség azonban több irányú volt és lehetett, ezért a Társaság eszmei felfogásában és politikai célkitűzéseiben nem volt egységes. Kezdetben Szabó Dezső gyakorolt rájuk erős hatást, ideológiájukban fajmítoszt hirdetnek. A 20-as évek végén, a 30-as évek elején a Társaságban balratolódás megy végbe. Előterbe kerül egy baloldali

szárny, amely egyes képviselőiben a marxizmushoz közeledik. Egy másik radikalizálódó csoport kapcsolatba kerül Bajcsy-Zsilinszky Endre agrárpártjával.

E csoportok törekvéseikben ekkor radikális politikai és irodalmi célokat követnek. Földbirtokreformot követelnek, foglalkoznak az agrárproletariátus kérdéseivel, falukutató munkát végeznek. E törekvések jegyében ankétokat szerveznek, röpiratokat írnak és Bajcsy-Zsilinszky *Előőrs*ében agítálnak. „1932 márciusában Bajcsy-Zsilinszky Endre védelme alatt néhány társammal megszerveztük a Márciusi Fiatalok szemináriumát. Kiáltványt bocsátottunk szét, főpontjai a következők voltak: földreform, szabadságjogok, együttműködés a paraszt- és munkásifjúsággal, a dunavölgyi népek testvérisége, népiskolák szervezése, népkönyvtárak alapítása, történelmünk teljes újjáértékelése, végül pedig »a mai Magyarország szociális arculatának leplezetlen megmutatása«. Ekkor vetődött fel először »Magyarország fölfedezésének« a terve, munkaközösséget akartam teremteni a nagy feladat teljesítésére: feltárni, megmutatni az egészet, mivel a kormányzat szüntelen azzal védekezett, hogy csupán »kirívó« esetekre hivatkozunk, holott az országos helyzet volt kirívó.”¹⁷

Mindennek ellenére sem politikai, sem ideológiai értelemben nem beszélhetünk a Társaság egységéről ekkor sem. Maga Féja Géza írja a későbbiekben: „Ha az Előőrs számait lapozgatjuk, nem lehet kétségünk afelől, hogy a jobb- s a baloldali keveredett hasábjain. De minden jelenséget vissza kell helyeznünk korába, éppen ebben rejtett az Előőrs jelentősége: jobboldali fedezettel baloldali »kifutásoknak« nyújtott lehetőséget. Félmunka volt ez? Lehetséges, de máskülönben a kormányzat már csírájában eltaposta volna.”¹⁸ Az egyik szárny politikai orientációjában a forradalmi munkásmozgalom felé fordul, a másik pedig a Bajcsy-Zsilinszky-féle agrárpárt felé. Magában a Társaságban 1932-ben a jobboldali vezetés jut uralomra és ettől kezdve a nagyszámú ellenforradalmi társaság egyike lesz, majd résztvevőinek egy kis csoportja a nyílt fasiszmusig elmegy.

A Bartha Miklós Társaság tevékenységében a 30-as évek elején a gazdasági válság következtében kiéleződő társadalmi ellentétek nyilvánulnak meg és hatnak. A kiéleződött osztályellentétek, az uralkodó osztály válsága, a parasztság válsága és eltávolodása a rendszer vezető rétegétől, valamint a forradalmi munkásmozgalom fellendülése felveti a társadalmi és szociális kérdések egész sorát. Bár különböző osztályérdekek és célok alapján megfogalmazva, hol demagógiából, hol pedig a tényleges változtatás igényével, bekerülnek a közgondolkodásba a földreform kérdései, a szabadságjogok kiterjesztése és más égető társadalmi problémák. Ebben a helyzetben ténylegesen adott volt az a lehetőség, hogy a fiatal értelmiség két, ellentétes irányban tájékozódó csoportja formailag azonos, vagy majdnem azonos módon vesse fel a kérdéseket ugyanazon a helyen. Az egyik csoport, amelyik a szélsőjobboldalig jutott, kérdésfeltevési tartalmilag a szociális demagógiát szolgálták, vagy legalább is

segíthették azt. A másik csoport pedig e kérdésfeltevéseken keresztül a dolgozó nép, a baloldali politika felé közeledett. Ez a helyzet nemcsak egyes emberek megítélését nehezítette meg és adhatott félreértésekre okot, de ami a legdőntőbb, megnehezítette az ideológiai tisztázódást is.

Más, szempontunkból kevésbé jelentős, reformtársaságok is vannak a 20-as években. Ezek közül megemlítem a Wesselényi Reform Klubot, amely mérsékelt reformokat tűz ki célul, és amelyet bizonyos mértékig a Bartha Miklós Társaság ellensúlyozására hoztak létre. Ideológiájának jelentős vonása a nacionalizmus volt. Végül meg kell említeni a Fiatal Magyarság Körét. E Kört a mérsékelt reformeszmék és a szociális valóság szemlélet igénye jellemzi. Mindkét társaságot jellemzi az útkeresés, de politikailag a Szekfü–Bethlen-féle reformkonzervativizmus irányába tájékozódnak. Ideológiájukban Szabó Dezső és Szekfü Gyula elkeveredett hatása jelentkezik. A „népi írók” tábora tehát nem előzmények nélkül szerveződött. A fentebb említett, társadalmi kérdésekkel foglalkozó, társaságok mellett még a táborra szerveződés előtt, a húszas években az irodalomban is jelentkezik egy új irány, amelyet szempontunkból azzal jellemezhetünk, hogy a társadalmi elégedetlenséget, közelebből a paraszti szegénységet, elnyomottságot jeleníti meg. Gondolunk itt Erdélyi József és Illyés Gyula verseire, Kodolányi János és Tamási Áron prózai írásaira. Németh László, a fiatal polgári értelmiség egyik legtehetségesebb tagja, felfigyel az irodalomban jelentkező új irányra és már ekkor az irodalomtól várja, hogy az létrehozza azokat az eszméket és műveket, amelyek felrázzák a nemzetet, megújítják azt és ezen az úton továbbra is biztosítják a nemzeti létet. „Magyarság a magyar állam helyett. Ez az a gondolat, melyen át a magyar író visszahajolhat elbocsátó közösségéhez. Csak a hamupipókék partján érdemes lenni s ez a nép a világ hamupipókéja. Szláv, germán, és latin népek gyűrűjébe verve s letaszítva régi hatáiról, féltérden várja a halálos csapást. Ezekben a kritikus percekben a magyar író görcsösen keresi népe létjogát. Fölfedezi erői nagy tartályát, a föld népét s fölfedezi életereje bizonyítékát, a magyar irodalmat. A magyar nép Európa egyik legszívósabb népe, mindent kibírt és sorsa, alkata, nyelve egy csodálatos, sejlő, de ki nem alakult kultúra humuszává rétegezte.”¹⁹

Ilyen előzmények után indul meg a „népi írók” táborra, mozgalomra való szerveződése. A táborra szerveződés a 30-as évek elején megy végbe. Ezt jelzik a következő tények és események: 1932-ben indul Németh László folyóirata a Tanú, 1933-ban megjelenik Illyés Gyula cikke az egykézésről, ugyanezen évben jelenik meg a Debreceni Káté, 1934-ben indul a Válasz, a következő évben megjelenik a Kelet Népe. A „népi írók” mozgalma sem a résztvevők osztályalapja, sem az átlagosságon túlmenő politikai program, sem pedig az ideológia szempontjából soha nem volt egységes. A történelmi és társadalmi körülmények változása hol egyik, hol másik csoportjukat helyezte előtérbe. A mozgalom egész történetét két nagy időszakra bonthatjuk: 1. A táborra szerveződéstől a

felszabadulásig. 2. A felszabadulás utáni szakasz. Itt csak az első nagy időszakkal foglalkozunk. Ez az 1945-ig tartó fejlődés további két nagyobb periódusra bontható: 1. Táborra szerveződésüktől 1938-ig, a Márciusi Front széthullásáig. 2. 1938-tól a háború végéig. Természetesen e főbb szakaszok további kisebb periódusra bonthatók.

Nyilvánvalóan nem véletlen, hogy a mozgalommá szerveződés éppen a 30-as évek elejére esik. Ebben egész sor belső és külső történelmi, politikai tényező játszik közre. A döntő belső körülmény az, hogy az 1929–1933-as világgazdasági válság alapjaiban megrázta az ellenforradalmi Magyarország gazdasági-politikai berendezkedését. Ez több következményhez vezet a társadalomban. Válságba jut az uralkodó osztály adott politikai rendszere. Kiéleződnek az osztályellentétek, meglazulnak az osztályok közötti szövetségi kapcsolatok. A kormányzati rendszertől eltávolodnak az uralkodó osztályok számára tömegbázist jelentő középrétegek. Ez a válságos helyzet arra kényszeríti a különböző társadalmi rétegeket és csoportokat, hogy helyzetüket elemezzék és keressék a számukra legkedvezőbb kiutat. A mi elemzésünk számára ez különösen fontos következmény. Az uralkodó osztály kormányzati rendszerétől eltávolodott középrétegek között ott van ugyanis az értelmiség egy csoportja, amely a tájékozódás során a parasztsághoz közeledik, mint olyan társadalmi bázishoz, mely megoldhatja a magyar társadalom problémáit.

A mezőgazdasági válság következtében a parasztság jelentős tömegei is eltávolodnak a kormányzati rendszertől, s politikai mozgalmaikban, de írón keresztül is megoldást keresnek a válságos helyzetben. E válság következtében ismét napvilágra kerül a nagybirtokrendszer megváltoztatásának szükségessége, felmerül és vitára kerül a földreform kérdése.

A válság az uralkodó osztályt is arra kényszeríti, hogy bizonyos változtatásokat eszközöljön kormányzati rendszerén, hatalma fenntartása és megszilárdítása érdekében. Ennek egyik legdöntőbb feltétele az volt, hogy a kormányzati rendszertől eltávolodott tömegeket valamilyen formában újból felsorakoztassa az uralkodó osztály mellé, és ezzel egyben az aktivizálódó tömegeket is fékezze. Ebben nem mellékes szerep jutott a középrétegek ideológiai befolyásolásának és a szociális demagógia korábban nálunk nem ismert kiterjesztésének.²⁰

E belső helyzethez az eddigieknél nem kevésbé lényeges mozzanatként járult az, hogy „a munkásosztály már kiheverte az 1919-es Tanácsköztársaság leverésének következményeit, gyülekeztette erőit, és kezdte befolyását kiterjeszteni a nem proletár dolgozó rétegek között is.”²¹ Ez a tényező még inkább arra inspirálta az uralkodó osztályt, hogy a közbülső rétegekkel való szövetségét valamilyen módon megerősítse.

A külső tényezők közül egyet emelünk ki, nevezetesen a hitleri fasizmus uralomra jutását Németországban, amelyet egyben úgy értékelhetünk, mint a nemzetközi munkásmozgalom jelentős vereségét.

Ebben a helyzetben a „népi írók” mozgalmát úgy tekinthetjük, mint két objektív társadalmi tendencia összefonódásának ideológiai, irodalmi és

részben politikai kifejeződését. Az egyik tendencia a polgári értelmiség válsága, illetve egy részének a „nép”-hez, közelebbről a parasztsághoz való fordulása. A másik tendencia a parasztságnak az uralkodó rendszerrel való szembenállása, az a törekvése, hogy a „nemzet” részévé váljon, az ország „parasztországgá” való átalakítására irányuló törekvés. A mozgalom tehát a rendszertől eltávolodott és részben azzal szemben álló középrétegek egy részének elégedetlenségét fejezte ki. Erre a társadalmi háttérre, legalábbis annak döntő mozzanatára utal Kállai Gyula: „A parasztság elégedetlenségének, rendszerrel való szembenállásának adtak hangot a háború kitörése előtt az úgynevezett »népi írók«. Mozgalomuk társadalmi hátterét a parasztság, főleg az úgynevezett hárommillió koldus embertelenül súlyos szociális helyzete képezte. A falukutató írók célja a politikai képviselő nélkül maradt parasztság vezetése és felszabadítása volt. Programjukban az első helyet a radikális földreform foglalta el és végeredményben a parasztdemokrácia kiharcolására és a parasztszóság megteremtésére törekedtek.”²² Ilyen feltételek között növekszik a mozgalom hatása, különösen az értelmiségi ifjúság és annak egyes szervezetei körében. (Soli Deo Gloria, Pro Christo Diákok Háza stb.) Kovács Imre írja saját indulásáról, de egyben tükrözve a fent említett helyzetet és hatást is: „Az egyetemen meggyőződtem arról, hogy igazam van: ösztönösen a parasztság felé hajoltam vissza. Akkor már sokat beszéltek és írtak újságokban, folyóiratokban, könyvekben, társaságokban, kávéházakban és mindenütt, ahol csak megszólalhattak az emberek a parasztságról és a faluról. Származásom, gyerekkori emlékeim és meglátásaim köteleztek: nem sokat haboztam, tudtam, hogy hol a helyem. Az elhatározó impulzust a Pro Christo Keresztyén Evangéliumi Diákszövetség főiskolai internátusában eltöltött éveim adták meg.

Csodálatos hely ez a Hársfa utcai diákotthon. Az ország minden részéről és a társadalom minden rétegéből rekrutálódik a bentlakók serege. Falai között állandóan erjedés van. Talán merész a megállapításom, hogy ebben az amerikai diákoktól a magyar diákoknak adományozott öreg házban történelem készül, de van benne valami... Innen indult el annak idején a Bartha Miklós Társaság, itt alakult meg az első kollektív falukutató csoport Magyarországon és itt ringatták a Márciusi Front bölcsőjét is. Az utóbbi kettőnél már én is ott voltam.”²³

A hatás azonban másfelé is megnőtt. Nem éreketlen itt utalni Z. Nagy Ferenc, az ismert parasztpolitikus visszaemlékezéseire. „A közügyekkel foglalkozó parasztemberek között nem kis feltűnést és érdeklődést keltett a »falukutatók« megjelenése: ismert írók falujárásai és állásfoglalásai a legkényesebb falusi kérdésekben... Magunk között sokat beszélgettünk ezekről a dolgokról, végül Kolozsi László tanító, a helyi pártszervezet vezetője tagja személyes ismeretség révén meghívott két falukutató író. Kovács Imrét és Kerék Mihályt Dévaványára. Külön-külön mindketten eljöttek, nem nagy nyilvánosság előtt ugyan, de a helyi ellenzéki vezetőkkel késő éjszakába nyúló megbeszéléseket tartottunk. A falvak számtalan

olyan szociális problémáját tárták fel előttünk, amelyekről eddig keveset tudtunk... Ezek a beszélgetések kedvező hatással voltak mindannyiunk politikai fejlődésére, az enyéimre is. Határozottabbá, céltudatosabbá, s talán azt is mondhatom, merészebbé tette politikai munkánkat.”²⁴

Ebben a helyzetben a kormány és az uralkodó osztály számára komoly veszélyt jelentett volna, ha az erősödő forradalmi munkásmozgalom kiterjeszti befolyását az elégedetlenkedő parasztságra és az értelmiségi ifjúságra. A kormány, ezt elkerülendő, két fő irányban tesz lépéseket. Egyrészt fokozza terrorintézkedéseit a kommunista mozgalom ellen. Másrészt: „A kormány ebben a helyzetben a vereségét kiheverő és aktívan szervezkedő munkásosztálytól akarja visszatartani a parasztságot és az értelmiségi fiatalságot, s ezért is tűri, sőt többkevesebb diszkrécióval elő is segíti a »népiek« szervezkedését. Így ebben a korszakban és ebben az értelemben a »népi« mozgalom – a mozgalomban résztvevők nagy részének szubjektív szándéka ellenére is – akadályozta a munkásosztály és a parasztság, a munkásosztály és a haladó értelmiség összefogását, és ezzel az uralkodó osztályok érdekeit is érvényesítette.”²⁵ A mozgalom „középréteg” jellege már ebben a kettős funkciójában is megmutatkozott. Ez a jelleg alapvetően rányomta bélyegét minden más ideológiai-politikai megnyilvánulásukra; döntően determinálta ingadozásaikat jobb- és baloldal között. Továbbmenően bonyolítja helyzetüket az az objektív körülmény, hogy a parasztság és az értelmiség nem egységes társadalmi csoportok. Ez tovább lazítja amúgy is laza egységüket és további ingadozások forrása lesz. Ezen okok következtében a „népi írók” táborában állandóan nézetkülönbségek és belső ellentmondások vannak jelen. Az uralkodó osztály a válságból a Gömbös képviselte úton próbált kilábalni. Egyrészt benne látták azt az erős kezet, amely képes a tömegmozgalmakat megfékezni, másrészt Gömbös képviselte azt az irányt, amely a változott helyzetben szociális demagógiájával, jelszavaival képes volt a középrétegekre úgy hatni, hogy ezeket ismét felsorakoztassa az uralkodó osztály mellé. Gömbös programjában a domináns elem a nacionalizmus. Nem kevésbé jellemző rá a szociális demagógia, különböző reformígéreteket, ez utóbbiak meglehetősen ködös általánosságokba burkolva. Gömbös a középrétegek felsorakoztatásában szerepet szánt a „népi íróknak” is. Zilahy Lajos 1934-ben, átvéve a „Magyarország” c. lapot, megkezdi a „híd” építését a „népi írók” és a Gömbös képviselte jobboldali „reformnemzedék” között. 1935 tavaszán Zilahy Lajos – Gömbös sugalmazására – meghirdeti az Új Szellemi Frontot. Ennek politikai tartalma a „népi írók” és Gömbös együttműködése lett volna, közelebről a lényeges tartalma az, hogy a már meglehetősen széles visszhangot kiváltó mozgalmat a jobboldal felsorakoztassa az ellenforradalmi rendszer oldalán a beígért reformok fejében. Az ötlet körül elég széles sajtóvita alakult ki, amelyben a „népi írók” egyrészt bizalmatlanságukat, gyanakvásukat, másrészt reményeiket fejezték ki a kormány reformígéreteivel kapcsolatban. „Ám bíztak-é

Gömbösben a szellemi front írói? Inkább tapogatózásról volt szó. Elsőpörte a Bethlen-rendszert, szüntelen reformokról beszélt, lássuk tehát: csakugyan előbbre lép néhányat? Ha ugyanis tényleg elmozdul politikánk holtpontjáról, akkor legalább remény mutatkozik a »földcsuszamlásra«, így gondolkodott Zilahy Lajos és vele mi is.²⁶ Az Új Szellemi Front igen különböző álláspontot képviselő írók összefogására tett kísérletet. Találóaan jellemzi ezt Bálint György egyik 1935-ben írott cikkében: „Ünnepélyesen hangzó hűségnyilatkozatok sorozatával kezdődött meg a fiatal magyar írók egy részének bevonulása az egység és a tekintély táborába. A menet, mely meglepő tempóban özönlik be a szélesre tárt kapun, eléggé színes összetételű. Régóta »jobbboldalinak« ismert írókon kívül vannak itt egykori, rendíthetetlen »osztályharcosok« is, akik újabban ráébredtek, hogy támogatni kell »minden olyan mozdulást«, ami őszintén akar reformokat, és tömegtől, gyakorlati célkitűzésektől mindig húzódozó, filozófus hajlandóságú szellemi emberek, akikben hirtelen ellenállhatatlan erővel mozdult meg a »reálpolitikai« ösztön. A szélső kollektivizmus és a szélső individualizmus tegnapi képviselőinek különös, ritka találkozása az az új egységfront, mely egyébként már csak azért is figyelemre méltó, mert tagjainak jó része egészen kitűnő író, termékeny és értékes írói oeuvre ad komoly háttérrel s nyomatékot mostani politikai lépésüknek.”²⁷

Az Új Szellemi Front végül is létrejött, de igen rövid idő alatt bármiféle lényegbeli tevékenység nélkül felbomlott, amikor Gömbös tevékenysége világossá tette, hogy a beigért reformokból semmi nem valósul meg. A Gömbös-féle reformprogramhoz fűzött illúziók csődjé nagy politikai csalódása volt a „népi íróknak.” „A napi-politikusok átvették az íróktól a reform stafétabotját, talán nem azért, hogy továbbvigyék, hanem, hogy megfordulva sújtsanak vele” – írja Szabó Zoltán.²⁸ Már ebben a megállapításban is ott van a gondolat, hogy az írók mozgalma az az erő, amely képes felvetni a társadalom különböző kérdéseit. Még nyíltabban fogalmazza meg ezt a gondolatot Németh László: „1934–35-ben volt néhány hónap, amikor azt hittük, na most harapódzik át az apostolok tüze a nemzetre. Az írók látszólag egy nyájban, az országban megindult a gondolkodás jégzajlása, az ország első államférfia, a miniszterelnök jelszavainkkal üti ki ellenfeleit.”²⁹ Ezekben a gondolatokban rendkívül figyelemreméltó az, hogy a Gömbös hirdette reformok és saját reform-elképzeléseik között nem látnak lényegbeli különbséget, sőt, mint más megállapításaik is bizonyítják, úgy vélik, hogy az irodalomban felszínre hozott gondolatok megvalósulnak és ezzel az irodalom vezető szerepe és az írók „igazi” politikusjellege valósággá válik.

A „népi írók” kapcsolatai Gömbös mozgalmával értetlenséget idéztek elő még olyan körökben is, amelyek szimpatizáltak velük. „Meglepetés volt számunkra, amikor hírért vettük, hogy Zilahy Lajos ezeknek az íróknak egy részével, néhányuk képviselőjében megegyezésre jutott Gömbössel, aminek írásos dokumentumaival is találkozunk. Ez a szövetkezés bizony sokunkat megzavart. A falukutatók követeléseinek teljesítését kétség-

telenül bele lehetett illeszteni abba a »reformpolitikába«, amit Gömbös meghirdetett, de míg mi úgy gondolkoztunk, hogy nyugtával dicsérjük a napot, lássuk meg az életben, hogy mit fognak megvalósítani a beígért reformokból, Zilahy és barátai elébe mentek Gömbösnek, bizalmat nyilvánítottak egy politikus iránt, aki ellensége lehetett Bethlennek, de úgy gondoltuk, inkább személyes versenytársa, mintsem az általa képviselt politikai rendszer tényleges reformátora. Tévedtünk volna Gömbös Gyula megítélésében? Nem sok időre volt szükség, hogy bebizonyosodjék: Zilahyék tévedtek a bizalmukkal és jóhiszeműségükkel.”³⁰ Rendkívül találóan állapítja meg Bálint György e kapcsolat elemzésénél, hogy „ezek az írók mozgalmuk ideológiahiányát és bölcséleti légürességét harcias frazeológiával vagy legalábbis harcias hanghordozással kénytelenek pótolni. Szerepük tehát végső fokon abban merül ki, hogy izgatott hangon hirdetik a mérsékletet.”³¹

Kétségtelen, hogy a „népi írók” eme közeledése Gömböshöz csökkentette befolyásukat baloldali körökben. Ugyanakkor ez a tény, ez a kétségtelen hiba, ez a tévedés ürügyet szolgáltatott arra, hogy később a Márciusi Front alakulásakor, a résztvevők részbeni személyi azonossága alapján a két szervezkedést azonosítsák. Ez az azonosítás nem kevésbé súlyos tévedés volt.

A Gömbösből való kiábrándulásnak, az Új Szellemi Front csődjének volt pozitív következménye is. Rombolta az írók illúzióit, megmutatta azt, hogy az uralkodó osztály egyetlen csoportja sem képes mélyreható reformokra. „Az »új szellemi front« kezdeményezései és küzdelmei rendre vereséget szenvedtek” – állapítja meg Féja Géza.³² Németh László is a „Nagy Csalásról” beszél 1935-ben, „amikor eloszlott a hazug remény, a fölülről segítése. Nem fölülről, alulról kell segíteni, vállalva a sorsközösséget”.³³ A csalódás hatására a „népi írók” egy része visszahúzódik, de a kiábrándulás másrészt egy tényezőként közrejátszik abban, hogy többségük a „Válasz” körül csoportosulva együtt marad és balra tolódik.

Világosan kell látni, hogy a „népi íróknak” a kormányhoz való eme közeledése nem volt fenntartások nélküli. Ezekben a fenntartásokban a mozgalom résztvevői döntő többségének szubjektív jóhiszeműsége jelenik meg. A jó szándék, a jóhiszeműség mellett azonban adott egy sor olyan tényező, amely elősegíti, mintegy determinálja ezt a közeledést. Az értelmiség objektív helyzete következtében ingadozó természetű. Sok szál köti az uralkodó osztályhoz, attól még válságos állapotában sem szakad el teljesen. Ugyanakkor valami újat keres a régi kormányzati rendszerrel szemben, így kapóra jön neki a látszólag újat hozó, de a régi rend lényegét megőrző Gömbös-féle politika. Így az értelmiségi fiatalság újhoz történő tájékozódási kísérlete egy, csak a látszat szférájában újnak mutatkozó irányhoz kötődik. Másik jelentős tényező a politika szférájában az, hogy a KMP politikája a népfront meghirdetése előtt nem minden vonatkozásban volt helyes a középírányokkal és az ellenzéki pártokkal kapcsolatban. Erre utal a KMP KB 1936. januári Elvtársi levele, amely

helytelenítette, hogy korábban az összes ellenzéki pártokat azonosították a fasizmussal.³⁴ A mi vonatkozásunkban ez azt eredményezte, hogy nem ismerték fel azt, hogy a fiatal értelmiség e tájékozódást kereső része kifejezi ugyan az értelmiség válságát, de a válságból, minden ideológiai és politikai bizonytalanság ellenére a forradalmi munkásmozgalom eszmei, politikai és szervezeti támogatásával a munkásmozgalomhoz is vezethet út, és létrejöhetnek a fasizmus elleni széles körű összefogás elemei. A közeledésben ideológiai oldalról is szerepet játszott két fontos tényező. Az egyik a nacionalizmus, amely több-kevesebb mértékben jelen van a „népi írók” gondolatvilágában, és mint egy, különböző áramlatokat meghatározott, egységbe fogó mozzanat jelentkezik. A másik fontos ideológiai közelítő elem az, hogy legalábbis a vezető ideológusoknál, a „népi írók” történelemfelfogása, társadalomszemlélete lényegében ugyanazon elméleti alapokon nyugszik, mint az uralkodó osztály érdekeit kifejező hivatalos „szellemtörténeti” felfogás. (E problémakörök részletes elemzése a tanulmány további részeiben történik meg.)

A külső feltételek közül nem elhanyagolható Hitler uralomra jutása Németországban, ami szélesan kifejlesztett szociális demagógiájával, a nacionalizmus felszításával, „gyökeres változások” hirdetésével a külső és tájékozatlan szemlélő számára átmenetileg a válságból való „nemzeti” kiút látszatát adhatta. Egyben ez a munkásmozgalom vereségét is jelentette és ezzel erősítette azt a „népi írók” egy részénél meglevő téves elképzelést, hogy a munkásmozgalom történelmi szerepét már eljátszotta. A Gömbössel kapcsolatos illúziók megmutatták e mozgalom gyengeségeit, de azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a „népi írók” mozgalmának súlyos tehertétele, bizonyos értelmű tragédiája volt az, hogy mozgalmámmá szerveződésük első kísérlete éppen az Új Szellemi Fronttal esett egybe. Bár csak teoretikus kérdésfeltevés, de egészében nyilvánvaló, hogy a „népi írók” mozgalmának történelmi útja sok vonatkozásban más, pozitívabb lett volna, ha szervezkedésük első kísérlete nem a kormányhoz való közeledést reprezentálta volna, hanem a munkásmozgalom, a Kommunista Párt vezetésével történt volna.

A Gömbössel kapcsolatos illúziók csődjé, az ezzel összefüggő belső válság is megmutatta már, hogy a „népi írók” mozgalma nem tekinthető minden vonatkozásban egységesnek. Erre utal Erdei Ferenc is 1941-ben írott cikkében visszatekintve „hőskorukra”: „csak a hangulat s a politikai felfogás legáltalánosabb elemei voltak közősek köztünk, mindig, valahányszor programot akartunk fogalmazni, nyilvánvalóvá lettek az eltérések”.³⁵

Ebben az aspektusban látni kell azt is, hogy a Gömbössel kapcsolatos csalódás nem mindenkinél és nem minden illúzióval való leszámolást jelentett. Ez a tény egyébként azt mutatja, hogy nem elsősorban egyéni kvalitásokról és tévedésekről, hanem meghatározott társadalmi csoportok helyzetének és érdekeinek kifejeződéséről van szó. Németh László még 1940-ben is így emlékezik vissza: „Ha a Gömbös Gyula helyén

akkor egy egészségesebb, bátrabb és eszesebb ember áll, a mostani próba egész más magyar nemzetet talál itt.”³⁶ Majd Kozma Miklósról emlékezve, akit egyébként Gömbösnél magasabbra értékeli, így ír: „Minél jobban távolodunk az 1935. évtől, annál többen látják be, hogy ez volt a magyarság utolsó hatalmas alkalmja. Ekkor lehetett volna magunkat a nagy történelmi megpróbáltatásokra igazán rendbe szednünk. Gömbös megfűtta a nyitány kürtjeit: azután nem következett semmi. A választások, az országgyűlés, az első intézkedések: minden csalódás volt. S a háttérben: hahotára készen a rosszakarat imént még megszeppent kara. Májusra, júniusra nyilvánvaló volt, hogy nemcsak a reformból nem lesz semmi, de író támogatói is kompromittálták magukat.”³⁷ E megállapításokból két igen fontos mozzanatra kell a figyelmet felhívni. Az egyik az, hogy e felfogás szerint a magyarság számára a megújulás, a problémák megoldásának útja azon reformok megvalósítása, amelyeket részben az írók, részben Gömbös hirdetett. A másik, hogy Németh László a hibát lényegében nem látja, nem a Gömbössel való szövetkezésben látja a problémát, nem társadalmilag közelíti meg a kérdést, hanem Gömbös emberi gyengeségében látja azt az okot, ami megakadályozta a reformok megvalósulását. Ez a szemlélet megakadályozza, hogy a társadalom tényleges erőviszonyait felmérje és a valódi mozgatórugókat feltárja.

Ebben az 1935-ig tartó szakaszban vált Németh László a mozgalom fő ideológusává. Ekkor érleli ki azokat az alapvető gondolatokat, amelyek többsége a „népies” ideológia fő alkotóelemévé vált és megmaradt végig annak, még akkor is, ha nem minden elem és nem minden fejlődési szakaszban egyforma erővel jelentkezett, a mozgalom politikai felszínén. Ebből a szempontból Németh László a mozgalom központi alakja, bár személye és eszméi időnként átmenetileg háttérbe szorulnak.

*Jegyzetek**

*A jegyzeteket az eredeti közlemény formájában közöljük (a szerk.).

1. Révai József: Válogatott történelmi írások. II. köt. 45. old. Kossuth, 1966.
2. A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1956–1962. 196. old. Kossuth, 1964.
3. Féja Géza: Viharsarok. 19. old. Magvető, 1957.
4. Németh László: Kisebbségben. IV. köt. 206. old. Magyar Élet kiadás, 1942.
5. A Márciusi Front 12 pontját lásd: Válasz, IV. évf. 4. szám, 256. old.
6. Erdei Ferenc: Hőskorunk. Kelet Népe, VII. évf. 8. szám, 4. old.
7. A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1956–1962. 196. old. Id. kiadás.
8. Balogh Edgár: Hét próba. 365. old. Szépirodalmi, 1965.
9. Uo. 11. old.
10. Fábry Zoltán: Kúria, kvaterka, kultúra. 160. old. Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1964.

11. Balogh Edgár: A regősjárástól a szociográfiai intézetig. Erdélyi Fiatalok, I. évf. 6. szám, 84. old.
12. Demeter János: Az erdélyi magyar ifjúság kapcsolatai a néppel. Erdélyi Fiatalok, I. évf. 1. szám, 6. old.
13. Mikó Imre: Az ifjúsági szervezkedés társadalmi iránya. Erdélyi Fiatalok, I. évf. 10. szám, 149. old.
14. László Dezső: Az erdélyi magyar ifjúsági mozgalmak mérlege. Erdélyi Fiatalok, IV. évf. 1. szám, 3. old.
15. Vita Zsigmond: A Tanú harca egy új magyarságért. Erdélyi Fiatalok, VI. évf. 2. szám, 59. old.
16. Ortutay Gyula: Írók, népek, századok. 394. old. Magvető, 1960.
17. Féja Géza: Szabadcsapat. 264. old. Szépirodalmi, 1965.
18. Uo. 217. old.
19. Németh László: Készülődés. I. köt. 39–40. old. Magyar Élet, 1941.
20. E belső helyzet leírásában Kónya Sándor: Kísérlet a totális fasiszta diktatúra megteremtésére Magyarországon (1932–1935) c. kéziratban levő disszertációjának megállapításaira támaszkodom.
21. A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1956–1962. 203. old. Id. kiadás.
22. Kállai Gyula: A magyar függetlenségi mozgalom 1936–1945. 64. old. Kossuth, 1965.
23. Kovács Imre: A parasztleletforma csődje. 16–17. old. Bolyai Akadémia kiadása, 1940.
24. Z. Nagy Ferenc: Ahogy én láttam... 89–90. old. Gondolat, 1965.
25. A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1956–1962. 203. old. Id. kiadás.
26. Féja Géza: I. m. 365. old.
27. Bálint György: A toronyőr visszpillant. I. köt. 381. old. Magvető, 1966.
28. Szabó Zoltán: A politika betörése. Válasz, II. évf. 5–6. szám, 366. old.
29. Németh László: Kisebbségben, IV. köt. 220. old. Id. kiadás.
30. Z. Nagy Ferenc: I. m. 89. old.
31. Bálint György: I. m. I. köt. 383. old.
32. Féja Géza: I. m. 374. old.
33. Németh László: A minőség forradalma. VI. köt. 403. old. Magyar Élet, 1943.
34. Erre vonatkozóan lásd: Kállai Gyula: I. m. 32. old.
35. Erdei Ferenc: I. m. 4. old.
36. Németh László: Kisebbségben. IV. köt. 220. old. Id. kiadás.
37. Uo. 325. old.

Történeti szempontok a „népi írók” mozgalmának megítéléséhez (Befejező közlemény)

(*Alföld*, XVIII évf. 2. szám, 1967. február, 59–65.;
mindkét részlet az 59. oldalról való.)

Az 1935-től 1938-ig terjedő periódus a „népi írók” mozgalmának a csúcspontja, politikailag és irodalmilag egyaránt. Politikailag csúcspont ez a szakasz azért, mert a mozgalom ekkor kerül legközelebb ahhoz, hogy saját nacionalizmusát leküzdve, túllépve parasztközpontúságán, eszköze és eleme legyen egy, a fasiszmus és az összefonódott nagybirtok-nagytőke elleni, demokratikus munkás-paraszt összefogásnak. Világosan jelzi ezt a *Márciusi Front* megalakulása, valamint annak programja. [...]

Irodalmilag is ez a periódus a mozgalom csúcspontja. Ekkor születnek a nagy visszhangot kiváltó legjobb „falukutató” írások. (*Darvas József, Illyés Gyula. Veres Péter, Kovács Imre, Erdei Ferenc, Féja Géza, Ortutay Gyula, Szabó Zoltán* írásai.) E műveknek igen nagy jelentőségük volt a magyar falusi társadalom szociális valóságának feltárásában. Így van ez, még akkor is, ha e művek egynémelyike megmarad a tények felszínén és a „valódi” mellett az „igazít” csak részben tartalmazza. Bálint György írja: „Hálásan köszönöm magának, Szabó Zoltán, hogy feltárta ezt a helyzetet. Gyönyörű munkájában majdnem minden benne van, amit el lehetett mondani. Talán csak egyvalami hiányzik belőle: a szenvedők iránti szeretet mellett mintha hiányozna a gyűlölet mindama körülmények iránt, melyek a szenvedésért felelősek. Maga ezt a könyvét a *népről* írta, hogy segítséget kérjen számára *másoktól*. Azt hiszem, legközelebbi könyvét a *néphez* kell írnia, hogy megvilágítsa előtte kegyetlen sorsának okait, és hitet, lendületet adjon neki, *hogy önmagán segíthessen*.”

A „harmadik út” és a magyar társadalom haladásának kérdései (II.)

(*Alföld*, XIX. évf. 6. szám, 1968. június, 51–59.)

A politika síkján az uralkodó eszme mind a kapitalizmus, mind a szocializmus elvetése. Gondolatilag ehhez szolgál igazolásul az a megfontolás, amely mindkét társadalmat a „lélektelen ráció” rendszereként tünteti fel és ábrázolja. Ilyen minőségben és ebben az értelemben mindkettő ellensége az egyéniségnek, a sokszínűségnek, a „minőség”-nek. Ezért egyik rend sem adhat megoldást a XX. század válságának, nem vezeti ki Európát egyik áramlat sem a krízisből, adott formájában mindkettő elavult. Ugyanilyen megfontolásokból nem oldja meg egyik rendszer sem a magyarság problémáit. Annál is inkább nem oldhatja meg, mert a magyar nemzet belső természete, kis lélekszáma és földrajzi helyzete következtében a „minőség” hordozója és képviselője kell, hogy legyen szükségképpen. A kapitalizmus is és a szocializmus is olyan kultúra, amelyet az ész irányít, bennük mennyiségi szemlélet uralkodik. A magyar nemzet haladásának biztosításához ezek helyett a „minőség forradalma”, a „minőség” uralomra juttatása kell. A magyar társadalomnak csak olyan társadalmi berendezkedés hozhat megoldást, amely minden területen – a gazdaság, a politika, a kultúra és a tudomány, az egyéni viszonyok stb. területén – a „sokszínűséget” értékeli. Mindkét egyszemélyiséget képviselő úttól el kell fordulni, bel- és külpolitikában egyaránt a „harmadik oldal”-t kell képviselni és a „harmadik ut”-at megvalósítani. A politikai eszmék legáltalánosabb vonatkozásaiban tehát a kapitalizmus és a szocializmus egy szintre helyeződik, a haladás szempontjából azonosan értékelődik. [...]

Ez az antikapitalizmus a szó pontos értelmében nem szocialista jellegű, vagy, ha a szocializmus kifejezést általában az antikapitalizmussal azonos értelemben használjuk, romantikus szocializmus. Tudományos értelemben nincs itt tehát szó a kapitalizmus, vagy pontosabban a magántulajdon viszonyainak forradalmi tagadásáról, hanem olyan romantikus kapitalizmusellenességről, amely elvet ugyan egy sor kiteljesedett ellentmondást e társadalmi alakulatban, de megőrzi magának a társadalmi rendnek az alapjait. (53.)

Az európai kultúrát és ezzel együtt Európát is a ráció egyoldalúsága sodorta válságba. A kultúra válsága nem más, mint a „minőség” elvetése, a kultúrát tápláló alapoktól való elszakadás. Ez idézi elő a kor két társadalmi rendszerének, a kapitalizmusnak és a szocializmusnak a válságát. Ezzel a szituációval együtt létrejöttek az európai gondolkodás-

ban azok a szellemi-gondolati irányok, amelyek az új kultúra csírái és előfeltételei, és mint ilyenek megújulást eredményeznek és kivezethetik az európai kultúrát a válságból. Lényegében ez a „szellem” megújulása, a „minőség” újjászületése, a sokszínűség, az irracionális mélység helyreállítása, illetve mindennek gondolati állítása és igazolási kísérlete. A XX. század úgy jelenik meg ebben az ideológiában mint olyan, amely elismeri a változatok gazdagságát és ezzel újjászületést idézhet elő a kapitalizmus és a szocializmus által egyszínűvé tett Európában. Ebben a folyamatban elvileg jelentős szerepet tölthet be olyan nép és nemzet is, amely számbelileg nem veheti fel a versenyt a nagy európai népekkel és így a „mennyiség” versenyében nincs reménye. Itt a kis nép is lehet nagy, mert ez is hordozhatja és kifejezheti a „minőséget”, a sokszínűséget, képviselheti a változatok gazdagságát. Így lehet a „minőség forradalma” a magyarság megmentője. A magyar nemzetnek fennmaradása és haladása érdekében ezt a szellemi sokszínűséget kell képviselnie a ráció szűkeségével, a mennyiség uralmával szemben. Ez lehet a magyarság szerepe és történelmi küldetése Európában. A legnagyobb szorongásból így nyílik kiút a magyarság számára, a szükségből erényt csinálhat szerepének és sorsának vállalásával. Ez nemcsak általában vett lehetőség, mert a magyar nemzetnek ehhez a szerephez megvannak az adottságai – véli ez az ideológia. (56.)

Végső következtetésként a „harmadik út” e formájáról a következőkhöz jutunk. A „magyar radikalizmus” nem volt képes megoldani a parasztság és a magyarság problémáit mindenekelőtt azért, mert ezt a munkásosztálytól és annak politikájától függetlenül akarta megtenni. Így az általa javasolt „nemzeti” megoldás sem volt sem nemzeti, sem pedig megoldás. Ebben nem utolsó tényezőként játszik szerepet az, hogy megkísérelte a magyar társadalom haladását elszigetelni a nemzetközi haladás fő áramlatától. A haladásként megjelölt út nem valóságos haladás, hanem önmagában utópia, mint ahogyan az a hozzávezető út is. Ez az általános szintű utópia pedig konkrét tartalmában haladó és konzervatív elemek összessége lehet. Azt azonban, hogy a konkrét feltételek között ezek közül melyik kerül vezető áramlatként előtérbe, nem maga az áramlat határozza meg, hanem az alapvető osztályok erőviszonyai és a mozgalom társadalmi bázisának ettől függő ingadozásai. A magyar társadalom haladásának kérdéseit reálisan csak a munkásosztály bázisáról és érdekeiről lehetett és lehet megoldani, elméletileg és gyakorlatilag egyaránt. (59.)

Száttartó középutak

A népi mozgalom eszmetörténeti kategorizációja

Papp István: *A magyar népi mozgalom története 1920–1990.*

Budapest, Jaffa Kiadó, 2012

Bognár Bulcsu: *A népies irányzat a két világháború között.*

Erdei Ferenc és a harmadikút képviselői. Budapest, Loisir Kiadó, 2012

A magyar népi mozgalom mint érdekes társadalmi, irodalmi és politológiai jelenség az utóbbi két évben mintha újra bizonyos figyelmet kapna a társadalomtudományok művelői körében. Valószínűleg nemcsak azért, mert a mozgalom számos jeles képviselője (a népi írók második hulláma, az 1930-as évek közepének fiatal szociográfusai) ebben az időszakban lesznek százévesek,¹ hanem azért is, mert érettnek látszik az idő ennek a fontos és szerteágazó magyar és kelet-európai jelenségnek az újra-értékelésére. (Többek között éppen azért, mert a népi mozgalommal kapcsolatban eddig általában olyan szerzők történeti feldolgozásai számtoltak alapműnek, akik maguk is részesei voltak ilyen-olyan formában a mozgalomnak, tehát ott volt a lehetőség, hogy műveik kicsit elfogultak, apologetikusak legyenek.)

2012 folyamán két fontos tudományos monográfia is megjelent, amelyek valamiféle összefoglalót kívántak adni a mozgalomról, illetőleg új szempontokat is ajánlani a további kutatásokhoz, többek között azzal, hogy megkísérelték a népiéktől meghatározott áramlatokat és szerzőket kategorizálni, csoportosítani, egymással és a korabeli politikai élet más szereplőivel összehasonlítani. Bár a két mű más léptékű, szempontjaikat azonban érdemes összevetni, mivel olykor egymással is polemizálni látszanak. Az egyik, Papp István, az Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltárában dolgozó történész-kutató könyve, *A magyar népi mozgalom története 1920–1990* általános áttekintésre törekszik, emellett olvasmányos stílusával nemcsak a tudományos kutatást, hanem a történelmi ismeretterjesztést is segíteni kívánja. Munkájáról elmondható, hogy a téma legátfogóbb feldolgozása Borbándi Gyula összefoglalója óta (Borbándi 1976).² A másik mű szerzője Bognár Bulcsu, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Kommunikáció és Médiatudományi Intézetének docense. Az ő könyve, *A népies irányzat a két világháború között* sokkal

inkább a szakmai, tudományos közönségnek szól; alcíme (*Erdei Ferenc és a harmadikút képviselői*) azt is sejteti, hogy a mozgalomnak nem az egészével, hanem egy szűkebb csoportjával kíván foglalkozni. (Bár kétségtelen, hogy a maga idejében éppen ez a csoport alkotta a mozgalom központját, mondhatni „élcsapatát”.) Valójában a két világháború közötti időszakból is inkább a harmincas évek második feléről és részben a negyvenes évekről, a népi mozgalom akkori időszakáról, a szociogáfusok színre lépéséről, valamint a Márciusi Front céljairól és felbomlásáról szól ez a könyv, olyan eseményekről, amik Pappnál a mű átfogó jellegéből fakadóan csak egy epizódját alkotják a történetnek. Ezenkívül, Bognár könyvének mégiscsak van egy központi alakja, Erdei Ferenc; a többi népi író, teoretikus és szociográfus gondolatai alapvetően az Erdeivel való összevetésből bontakoznak ki.³ Papp ezzel szemben az egészre koncentrál, bár értelemszerűen nála is vannak, akik a többiekénél nagyobb hangsúlyt kapnak.

A két könyv azért jól összehasonlítható, mert bár Bognár Bulcsu szociológus, végső soron mindkét mű inkább eszméletörténeti jellegű, és fontos politológiai kérdéseket is feszeget. Végül is maga a népi mozgalom is elsősorban egy eszmei komplexum volt, amelynek képviselői időről időre a politikai cselekvés mikéntjének kérdésével találták szembe magukat. Éppen ezért magának a két világháború közötti mozgalomnak is az egyik legfontosabb kérdése volt, hogy egyben tartható-e az a kör, amely magát népiként határozta meg, és ha nem, akkor milyen áramlatok mentén fognak az egyes gondolkodók újtá szétválni, más szóval mi határozza meg, hogy a meglévő politikai erők közül melyikhez fognak csatlakozni, illetőleg mennyire marad terük az önálló, független cselekvésre. Ezért aztán a mozgalom kutatóinak is egyik fő kérdése: milyen irányzatokra bontható szét a népi mozgalom? Körvonalazható-e a kezdetben nagyon összetartónak mutakozó kis írói csapatban úgynevezett „jobbszárny”, „balszárny”, és „centrum”, vagy a kategorizációhoz más szempontokat kell keresnünk? Illetve az egyes időszakokban az egyes irányzatoknak a leglogikusabban mely politikai szereplők lehettek a szóba jöhető szövetségeseik, milyen alternatívák között választhattak?

Papp István elsősorban egy generációs sorrendet állít fel a népi írók között, kifejtve, hogy mi teszi annyira jellegzetessé a mozgalom egyes hullámain.⁴ Ilyen szempontból az első írói csoportnak azok számítanak, akik a húszas években (inkább ezeknek második felében) lettek a magyar irodalom befutott alakjai, akik személyes indíttatásukat jellemzően a *Nyugattól*, a Bartha Miklós Társaságtól vagy Bajcsy-Zsilinszky Endre köréből szerezték. Ebbe a hullámba tartozott Erdélyi József, Illyés Gyula, Sinka István, Féja Géza, Kodolányi János és Németh László. (Idesorolható még Tamási Áron és Szabó Pál is.) A második hullámot jelentik azok a fiatalabbak, akik már a harmincas évek közepén kerülnek a népi írói társaságba, és közös jellemzőjük a társadalomtudományos érdeklődés; belőlük lettek a népi irodalom legjellemzőbb műfajának tartott szociográ-

fia legnagyobb művelője. Ebből a körből Papp István a legnagyobbbnak Kovács Imre, Szabó Zoltán és Erdei Ferenc „triászát” tartja. (De részben ugyanide sorolható az Erdeivel együtt a Szegedi Egyetemről érkező Bibó István is.) A harmadik hullámban (harmincas évek vége, negyvenes évek eleje) válik a népi mozgalom divattá, illetve valódi mozgalommá, amelyben nemcsak az írók, hanem olvasóik, rajongóik is egyre nagyobb szerepet kapnak. Ekkor csatlakozik a körhöz egyre több egyetemista, különböző „országmentő” tervekkel. Végül a negyedik hullám a népi kollégisták hulláma, akiknek érkezése, és bekapcsolódása a mozgalomba már leginkább a negyvenes évek elejéhez kötődik (a Györfly Kollégium létrehozásával), majd a háború után válik ez (a népi kollégiumi mozgalom) egy külön mozgalommá, most már nem is a népi mozgalmon belül, sokkal inkább abból kinőve.

Ebben a jól felépített időbeli vonalban különös figyelmet kap Pappnál Németh László, Veres Péter, Illyés Gyula és Bibó István. Németh és Veres elsősorban azért, mert őket a legnehezebb beállítani a fenti „generációs sorba”, a népi mozgalomnak meghatározó, fentebb felsorolt „hullámai” vagy „iskolái” közül egyikbe sem tartoznak igazán, inkább egy-egy önálló iskolát képviselnek. És egyféle váteszszeretettel vállalnak magukra. (Ez a szerep egyébként a népi írók egyikétől sem idegen, de ennek a két embernek az esetében a legfeltűnőbb.) Illyés Gyula mint a népi mozgalom „nagy szervezője” kap fontos szerepet. (Habár egyszemélyes irányadó vezéregyéniség ő sem lett.) Bibó István pedig azért hangsúlyos szereplő, mert ő lett a népi mozgalomnak az utókor által legelismeretebb teoretikusa, aki egyúttal valamiféle szintézist próbált teremteni a többiek elképzeléseiből.

Bognár a kategorizálásnál sokkal inkább követi a szociológus Némedi Dénes szempontjait (Némedi 1978), amelyet részben Révai Józsefnek a népiekről tett megfigyelései alapoznak meg (Révai 1946) Ennek lényege, hogy a népi írókat a polgárosodáshoz, mint folyamathoz való hozzáállásuk szerint lehet elsősorban csoportosítani. Bognár könyvében az egyes irányzatok elkülönítését leginkább az jelzi, hogy kiket tárgyal egy fejezetben az Erdei Ferencsel való összevetés során. Bognár is elkülönít az írókon belül egy radikális szárnyat (amelyet Révai annak idején „narodnyik”-ként határozott meg az orosz narodnyikokra, illetve eszerekre emlékeztető elképzeléseik miatt), amelynek célja egy polgári (kapitalista) fejlődést részben átugró, széles önkormányzatiságon alapuló új rendszer, „népi demokrácia”, más szóval „parasztiszocializmus” kialakítása.⁵ Ebbe a csoportba sorolja Bognár (és Révai is) Féja Gézát és Veres Pétert. Ezzel szembeni másik irányzatként a polgári fejlődés (vagyis a paraszti polgárosodás) és az itt kevésbé kifejtett polgári demokrácia iránt elkötelezett Szabó Zoltánt és Illyés Gyulát határozza meg. E között a két irányzat között „lebeg” átmenetként Erdei Ferenc és Kovács Imre. Az ő kategorizálásukat viszont már természetesen nemcsak a harmincas években írt szociográfiáik és politikai tevékenységük határoz-

za meg, hanem a Nemzeti Parasztpártban 1945 után játszott szerepük is. Kovács Imre korábbi „parasztforradalmár”-radikalizmusa ekkor a polgári demokrácia értékeinek védelmezésébe csap át, míg Erdei, aki alapvetően a paraszti polgárosodás hívének vallotta magát,⁶ a Horthy-rendszer elitjével is kiegyezni képtelen radikalizmusa⁷ miatt (Vereshez hasonlóan) a kommunisták felé orientálódik.

Ugyanakkor Bognár is és Papp is fontos igazodási pontként határozák meg a népiek számára a két világháború közötti korszak máig ellentmondásosan megítélt íróját (és önjelölt irodalmi vezérét), Szabó Dezsőt. Bár Papp részletesebb áttekintést ad Szabó Dezső szerteágazó életművéről, a népi írók későbbi csoportosításánál nála is ugyanúgy, mint Bognárnál a sokszor olcsó hatásvadászatot sem mellőző írónak az etnonacionalista⁸ szólamain lesz a hangsúly. Vagyis Szabónak azokon a gondolatain, amelyek a magyar társadalom problémáit a magyar etnikum küzdelmeként mutatják be a külső, idegen, „magyartalan”, káros hatásokkal szemben. („Idegen hatás” alatt elsősorban „németet” és „zsidót” értve.) Papp és Bognár szerint is fontos szerepet játszott a népi íróknál, hogy ez az elképzelés mennyire lett meghatározó a gondolkodásukban. Ezt a hatást persze a két szerző eltérően értelmezi.

Bognár Bulcsu arra igyekszik rámutatni, hogy ez az „eticista” értelmezés végig jelen volt a népiek minden irányzatának legalábbis a retorikájában. Megfigyelhetjük ennek elemeit a Márciusi Front és a Nemzeti Parasztpárt amúgy kifejezetten „haladónak” ítélt programjában is.⁹ Bognár nem tagadja, hogy az „idegen veszély” jelszava más-más hangsúlyt kaphatott a mozgalom egyes képviselőinél, és ez sokszor meghatározta pillanatnyi állásfoglalásaikat. Ugyanakkor tartózkodik attól, hogy ennek alapján próbálja tovább variálni a mozgalom tagjainak kategorizálását.

Papp könyvében ellenben nagyon is fontos szerepet kap mindez. Ő egyértelműen elkülönít a népi mozgalmon belül egy nyomon követhető „Szabó Dezső-vonalat”, amit nevezhetnének „népi jobbszárnynak”. Ennek egyik képviselője lesz Németh László, mint Szabó Dezső „legjobb tanítványa”, aki ugyanakkor jóval szalonképesebben (de még mindig sokszor szerencsétlenül félreérthetően) tudta megfogalmazni azt, amit „mestere” néha a hatás kedvéért szándékosan sértően írt le. Másrészt, a részben apolitikus Németh Lászlón kívül sokkal inkább a politikai „Szabó Dezső-vonalhoz” tartozik Papp könyvében a *Magyar Élet* és a *Magyar Út* folyóiratok köre, azok, akik jellemzően valamely keresztény ifjúsági szervezetből vagy az egyetemi Turul Szövetség „népi balszárnnyából” indultak, esetleg kapcsolatban álltak a Magyar Testvéri Közösség nevű (később bűnbaknak kikiáltott) erősen etnicista, de alapvetően antifasiszta titkos szervezettel.¹⁰

Mindemellett érdekes módon sem Papp Istvánnál, sem Bognár Bulcsunál nem esik szó egy hasonlóan elkülöníthető ifjú „népi balszárnyról”.¹¹ Itt megint a népi mozgalom tágabban értelmezett körére gondolunk, akik között megrajzolhatók egy társadalmi átalakulást minden esetben

az etnikai szempontok fölé helyező, „népfrontos”, antifasiszta irányzat körvonalai. Idesorolhatjuk a Márciusi Front debreceni „élcsapatát”, azaz a *Tovább* folyóirat körét, a budapesti, Donáth Ferenc vezette Egyetemi Kört, a negyvenes években pedig a Györffy-kollégistákat, majd az ő kezdeményezésükre induló népi kollégiumi mozgalom nagy részét. Valamint a határon túli magyar fiatalok néhány mozgalmát is: Csehszlovákiában a Sarló-mozgalmat, Erdélyben a *Korunk* folyóirat íróinak jelentős részét. Mindennek hangsúlyozása, hogy a népi mozgalmon belül ilyen irányzat is volt, azért is fontos, mert ezeknek a népi mozgalom ifjúsági irányzatai közötti szemléletbeli különbségeknek a figyelembevételével sokkal érthetőbbek lesznek a II. világháború utáni rendszer belső politikai küzdelmei is.¹²

Foglaljuk össze, milyen tanulságokkal szolgálhat, és milyen új szempontokat vethet fel a tavaly megjelent két fontos kötet a népi mozgalom jövődó kutatói számára!

Az első, hogy a népi mozgalom két történelmi problémára próbált megoldást adni: egyrészt a magyar társadalomban meglévő, részben rendies jellegű hatalmas osztálykülönbségek mérséklésére, másrészt a magyar nemzettudat megoldatlan problémáira. A két kérdés részben összefüggött, részben külön is vált egymástól. Ha a népi mozgalom irányzatait, képviselőit kategorizálni próbáljuk, fontos megfigyelnünk, hogy a két probléma közül melyik mekkora hangsúllyal jelenik meg a mozgalom egyes képviselőinél, illetve hogyan függnek össze egymással.¹³

A második, hogy a politikai jobboldal és baloldal „klasszikus” ellentét-párja nem minden történelmi, politikai és politológiai ellentétre húzható rá, és ez különösen így van a népi mozgalom értelmezésének esetében. Szükséges a „polgárosodás”, „szocializmus”, „agrárdemokrácia”, „kollektivizmus” szavak értelmének közelebbi tisztázása is tárgyunk esetében. Valamint (mint már szó volt róla) az olyan, azóta megváltozott jelentésű fogalmak eredetének tisztázása, mint „népi demokrácia” és „nemzeti radikalizmus”.

A harmadik, hogy a népi mozgalmat nem értelmezhetjük kizárólag legszűkebb körének, teoretikusainak, a népi íróknak szemszögéből, az ő közvetlen hatásukat is meg kell vizsgálni, értelmezni a népi mozgalom kevésbé központi irányzatait is. (Itt utalnék az előbb körvonalazott ifjúsági népi „jobbszárnynak” is nevezhető etnicista vonalra és az ifjúsági népi „balszárnynak” is nevezhető népfrontos vonalra.¹⁴)

A népi mozgalom története átnyúlik a II. világháború utáni időkre is. Ezeket az éveket (elsősorban az 1944 és 1947 közötti időszakot, az „újjáépítés korát”), nem értelmezhetjük kizárólag az akkori koalíciós (és esetleg koalíción kívüli) pártok hatalmi-politikai küzdelmeinek tükrében. Egy részletes politikatörténeti vagy esztétörténeti elemzésnél a pártokon kívül/ felül álló eszmerendszereket, társadalomértelmezéseket is vizsgálni kell. Ezek alapján el kell különíteni a pártokon belüli és az

eszmarendszereken belüli irányzatokat, és ezek eredményei alapján is megvizsgálni, milyen alternatívák adódhattak az egyes döntéshozók számára az adott időszakokban, illetve azt, hogy mi motiválhatta egyes gondolkodók állásfoglalásait bizonyos kérdésekben.

Az ilyenfajta további vizsgálatokhoz mind Bognár Bulcsu, mind Papp István könyve kiváló alapvetéseket, illetve vitaszempontokat ad. Biztosak lehetünk abban, hogy a magyar eszmetörténet kutatói számára hamarosan alapműnek fognak számítani.

Jegyzetek

- ¹ 2010-ben Erdei Ferenc, 2011-ben Bibó István, 2012-ben Szabó Zoltán, idén pedig Kovács Imre születésének századik évfordulójához érkeztünk; róluk több konferencia és kiállítás is megemlékezett.
- ² Első magyar kiadása: Borbándi 1983, illetve ugyanez később: Borbándi 1989. Ide lehet még sorolni a szerzőnek egy másik, hasonlóan átfogó képre törekvő gyűjteményes kötetét is, amelyben a mozgalommal kapcsolatos cikkeit, tanulmányait gyűjtötte össze: Borbándi 2000.
- ³ A szerző egyébként is az utóbbi években elsősorban Erdei Ferenc életművét igyekezett körbejárni. A munka korábban megjelent részletei pl. Bognár 2009a; Bognár 2005; Bognár 2009b.
- ⁴ Más értelemben használja a szerző a „generáció” szót. A népi mozgalom „első generációjának” nevezi a két világháború közötti mozgalmat, a „klasszikus” népi írókat (és ezen belül különít el különböző időbeli alcsoportokat), „második generációnak” pedig a Kádár-korszak népi ellenzékét. Bár nem teszi teljesen egyértelművé, hogy a személyi kapcsolatokon túl mennyire tekinti ezt a két generációt egymással kontinuosnak.
- ⁵ Bognár Bulcsu gyakran használja a „nemzeti radikalizmus” kifejezést erre az irányzatra. Bár külön magyarázat nincs rá, a könyv egészéből egyértelműen kiderül, hogy itt nem a kifejezés mai divatos értelmezéséről van szó. Ez egyben intő példa is a jelen történéseinek és politológusainak, hogy mennyire átalakulhatnak az egyes kifejezések (mint „népi demokrácia”, „nemzeti radikalizmus”, „szocializmus”) jelentései különböző történelmi korokban.
- ⁶ Huszár Tibor például éppen a nyugat-európai (illetve „északi”, azaz skandináv) minták szerepét emeli ki Erdei Ferenc politikai álláspontjának korai alakulásában: Huszár 1991, 4. Bognárnál sokkal inkább Erdei polgárosodáskonceptiójának utópikussága lesz hangsúlyos, hiszen részben egy regionális fejlődési modellhez (az alföldi tanyás mezővárosi fejlődéshez) akarta igazítani a magyar parasztság egészének jövőbeli fejlődését.
- ⁷ Mint Bognár felhívja rá a figyelmet, Kovács Imre írásainak harcias hangvétele ellenére már a harmincas években is kompromisszumkésebbnek mutatkozott Erdeinél: Szekfű Gyulával való barátsága, illetve a Teleki Pállal való felemás munkakapcsolata is ezt jelzi.
- ⁸ Etnonacionalizmuson, illetve etnicizmuson itt a nacionalizmusnak azt a formáját értem, amely a leszármazásból, a vérségi kapcsolatokból próbálja levezetni a nemzeti érzést és ideológiát, tehát a nemzet fogalmának egy mind az államnacionalizmusnál, mind a kulturális nacionalizmusnál szűkebb értelmezését.

- ⁹ De még az antiszemizmus ellen végig következetesen harcoló Kovács Imre sem tudta kivonni magát ennek az értelmezésnek a hatása alól, hiszen 1945 után, minden demokratikus kiállása mellett is egyik legelvakultabb, legkíméletlenebb sürgetője lett a magyarországi németek kitelepítésének.
- ¹⁰ Két legtipikusabb képviselője ennek a népi „jobbszárnynak” éppen a két előbb említett lap szerkesztője 1944 előtt: a *Magyar Út* a *Soli Deo Gloriából* indult Gombos Gyula, a *Magyar Életé* pedig a korábban az egyetemi *Turul Szövetségben* fontos szerepet vivő Fitos Vilmos.
- ¹¹ Bognár esetében ez azért érthetőbb. Mint már szó volt róla, ő inkább a népi mozgalomnak egy szűkebb körével, a fő ideológusokkal, írókkal foglalkozik. Egyébként is kerüli elemzésében a „jobboldali”, „baloldali”, illetve „jobbszárny”, „balszárny” címkeket, amit alapvetően helyesebbnek tartunk, hiszen látszik, hogy a politikai gondolkodásnak ez a bipoláris, „egydimenziós” értelmezése a közéletben nem tett jót a történettudománynak sem.
- ¹² Például a Magyar Kommunista Párt és a Nemzeti Parasztpárt egymáshoz való furcsa viszonya, és az is, miért nem álltak ki a Györfy-kollégisták a *Magyar Testvéri Közösség* elleni koncepciók per idején azok mellett, akik az antifasiszta ellenállási mozgalomban harcostársaik voltak.
- ¹³ Ez különösen fontos a mozgalomban bekövetkező „szakadások” vizsgálatánál. Vagyis hogy például milyen szempontok miatt esett szét a Márciusi Front, és miért kerültek szembe egymással a Nemzeti Parasztpárt tagjai.
- ¹⁴ A fent kifejtett okok miatt én személy szerint helyesebbnek tartom az „etnicista” és a „népfrontos” kifejezéseket, mint a „jobbszárnnyat” és a „balszárnnyat”.

Hivatkozott irodalom

- Bognár 2005: A harmadik út és a mezővárosi társadalomfejlődés. *Szociológiai Szemle*, 2005/2. 40–56.
- Bognár 2009a: A népi szociográfia nemzeti radikalizmusa. Erdei Ferenc, Féja Géza és Veres Péter társadalomszemléletének kapcsolódásairól. *Szociológiai Szemle*, 2009/2. 60–77.
- Bognár 2009b: A paraszti válság és a harmadikutas válaszok. Erdei Ferenc, Illyés Gyula és Szabó Zoltán a népi szociográfusok mozgalmában. *Korall*, 2009/36. 141–159.
- Borbándi Gyula 1976: *Der Ungarische Populismus. Studia Hungarica. Schriften des Ungarischen Instituts*. München
- Borbándi Gyula 1983/1989: *A magyar népi mozgalom. A harmadik reformnemzedék*. New York/Budapest, Püski Kiadó
- Borbándi Gyula 2000: *Népiség és népiek. Esszék, tanulmányok, cikkek*. Budapest, Püski Kiadó
- Huszár Tibor 1991: *Párhuzamok és kereszteződések. Erdei Ferenc, Bibó István és a Márciusi Front*. Szeged–Makó, ELTE Szociológiai Intézet – József Attila Múzeum
- Némédi Dénes 1978: A „polgárosodás” a népi szociográfiában. *Szociológia*, 3. 415–434.
- Révai József 1946: *Marxizmus és népiesség*. Budapest, Szikra Kiadó

Franco-ellenes társadalmi mozgalmak Barcelonában

Hogyan váltak a rezsim szociális és politikai áldozatai
az új demokratikus civil társadalom
megalapítóivá a diktatórikus rendszer uralma idején

Histográfiai kontextus

Napjainkban folyamatban van annak újraértékelése, hogy milyen szerepet játszottak a spanyolországi demokratizálódás során végbement társadalmi és politikai változások különféle szereplői Katalónia- és Spanyolország-szerte. E cikkkel ehhez az újraértékeléshez kívánok hozzájárulni. Egyes elemzők összemoszák a társadalom demokratizációját, a politikai átalakulást, illetőleg az intézményi változásokat. Az általam itt bemutatandó barcelonai Franco-ellenes mozgalmak semmilyen újdonságot nem jelentenek a késő francóista korszak és a spanyolországi demokratizációs folyamat kutatói számára.¹ A cikk a modern kori spanyol történelem jelenleg folyó átértékelésének szélesebb kontextusában olvasandó. A szóban forgó átértékelésnek részét képezi ama történeti narratíva megkérdőjelezése, amely a társadalmi-politikai elitiek megegyezésre való képességét,² a külföldi szereplők közreműködését,³ illetőleg magának a rezsimnek (versengő frakcióival, így a *Movimiento*-bürokratákkal⁴ és az Opus Dei⁵ holdudvarába tartozó politikusokkal egyetemben) a szerepét⁶ hangsúlyozza. Mindezek a szereplők a spanyol politikai rendszer demokratizálódásához vezető történelmi eseményekben vettek részt, de amikor az új társadalmi kultúra és hagyományrendszer kiépülésének evolúciós folyamatát vizsgáljuk, nem szabad eltúlozni az elitiek szerepét.⁷ Az első demokratizálódási folyamat, amely közel két évtizeddel megelőzte a voltaképpeni politikai átmenetet, alulról szerveződő jelenség volt, amely az első általános választásokkal ért véget, hogy átadja helyét a felülről irányított demokratizálódásnak. Ez utóbbi egy sokkal inkább képviselői jellegű demokráciafogalmat tölt előtérbe, szemben a választásokat megelőző időszak demokratikus mozgalmának participatív és önszerveződő jellegével.⁸ A jelen cikk csak a társadalom demokratizálódásának első hullámával foglalkozik, és tekinthető úgy, mint ama kérdéssel kapcsolatos állásfoglalás, hogy kik építették fel a demokratikus civil társadalmat és a demokratikus konszenzust Barcelonában, a Francisco Franco

autoritárius rezsimje ellen és a demokráciáért folytatott népi küzdelem kulcsfontosságú színterén. A továbbiakban kifejtett álláspontom szerint ez a Franco-ellenes mozgalmak fegyverténye volt. Sokrétű áldozati identitásra alapozva, e mozgalmak olyan kognitív cselekvési kereteket munkáltak ki, amelyek nem csupán a civil társadalom demokratizációját segítették elő, de általuk a civil társadalmi aktivitás szintje a közel zérusról a tiltakozás, szolidaritás és önszerveződés előrehaladott fokáig fejlődött. A civil (azaz aktív és önszerveződő) társadalomnak e demokratizálódása idézte elő a politikai szféra demokratizálódását,⁹ és nem fordítva, mint azt oly sokszor állítják.

Mindmáig akadnak olyanok a spanyolországi politikai átmenet kutatói között, akik érvelése szerint a Suarez-kormány demokratikus reformjai előtt a civil társadalom általánosságban véve nagyon gyenge volt (például Sastre García 1997). Mások nem tagadják az erős civil társadalom létezését, de összekeverik a civil társadalmat a *Movimiento* helyi szerveződéseivel, és időnként úgy érvelnek, hogy a rezsim maga hozta létre a demokratikus civil társadalmat (Radcliff 2011). Ám a Franco-korszak egypártjának helyi szerveződései azt a célt szolgálták volna, hogy a *Movimiento* által irányított tömegmozgalmat kezdeményezzenek. Először is, hiányzott belőlük a demokratikus elkötelezettség. Másodszor, miután a rezsimtől függtek, definíció szerint nem képezheték részét a civil társadalomnak, amelynek szervezetileg függetlennek kell lennie a kormányzattól. Ezzel együtt e szervezetek/társulások némelyike valóban a demokratikus civil társadalom kollektív ágensévé vált, de csak attól a pillanattól kezdve, hogy pozíciójuk *veszélybe került* a demokratikus antifrancóisták ténykedése miatt. Olyan kutatók is akadnak, akik szerint a civil társadalom felemelkedése az 1960-as évek Spanyolországában a gazdasági liberalizáció, valamint a piaci társadalomban végbement kognitív átalakulás, majd ennek folyományaként a társadalmi struktúrában végbement változások eredménye volt.¹⁰ Amint erre Huntington rámutatott, a liberális piacgazdaság és a demokratizálódás távolról sem jár együtt szükségképpen, mivel a társadalom demokratizálódása a társadalom kultúrájában és tradícióiban végbemenő evolúciós folyamat, nem pedig a gazdasági fejlődés függeléke.¹¹ A demokrácia stabilizálódásához elengedhetetlen a széles értelemben vett szabadságjogok követelése.

Fordítsuk figyelmünket ismét a jelen tanulmány címében foglalt tézisre: „Franco-ellenes társadalmi mozgalmak Barcelonában: Hogyan váltak a rezsim szociális és politikai áldozatai az új demokratikus civil társadalom megalapítóivá a diktatórikus rendszer uralma idején.” E tézis magyarázataképpen a következő három fő kérdést szeretném megválaszolni:

- Először, miért van olyan nagy jelentősége az áldozati identitásnak?
- Másodszor, melyek voltak a különféle Franco-ellenes társadalmi mozgalmak?
- Harmadszor, miképpen alapozták meg e mozgalmak a demokratikus civil társadalmat?

A tanulmány elkészítéséhez a szóban forgó társadalmi mozgalmak résztvevőivel készített interjúkat és archívumi forrásokat egyaránt felhasználtam. Én magam 22 mélyinterjút készítettem a legkülönbébb antifrancóista csoportok tagjaival – ezek során mindenekelőtt a kollektív cselekvésben való részvételük motívumai felől tudakozódtam. Később sikerült hozzáférnem 50 további interjúhoz, amelyet az *Universitat Autònoma de Barcelona* keretében működő *Centre d'Estudis sobre les Èpoques Franquista i Democràtica* készített a diákmozgalmak, valamint a lakókerületekben szerveződő mozgalmak tagjaival.

A projekthez felhasznált archív anyagok közül a barcelonai *Brigada Político Social* által készített rendőri jelentések szolgáltatták a legfontosabb forrást. A mozgalmak nézőpontjából elsősorban azt elemeztem, ahogyan akcióikat az általuk készített újságok és rölapok interpretálták és illusztrálták.

Az elemzés során főként a „framing” megközelítést és annak kognitív cselekvési kereteit (frame-jeit) használtam, habár az új társadalmi mozgalmak elméletével, az erőforrás-mobilizációs megközelítéssel és részben a politikailehetőség-struktúra megközelítéssel is dolgoztam.¹²

Miért olyan fontos az áldozat szerepével való azonosulás?

Kezdjük a kulcskérdéssel: miért olyan fontos az áldozati identitás? E kérdés megválaszolásához idézek egy részletet a Monserrat Fernández Garridoval, egykori feminista aktivistával készült interjúból:

1954-ben születtem, olyan baloldali aktivisták, pontosabban kommunista párttagok gyermekeként és unokájaként, akiknek a polgárháborút követően kínzást, börtönt, súlyos nélkülözést és száműzetést kellett elszenvedniük, részben külföldön, részben Spanyolországban. A szüleimnek például Granadából (Andalúzia) Katalóniába kellett költözniük a túléléshez, illetve ahhoz, hogy a folyamatos rendőri üldözéstől megszabaduljanak. A nagyszüleim a Casa Blancára, később pedig Belgiumba menekültek. A családban mindenki aktivista volt, én pedig egy barakkban nőttem fel Barcelona külvárosában, víz, áram és telefon nélkül. Minden nap a kúthoz kellett mennem vízért. És egy katolikus apácaiskolába kellett járnom, noha szüleim és nagyszüleim egyaránt ateisták, nem-hívők.

Ez az interjú különösen illusztratív, megtaláljuk benne az egykori aktivisták tipikus áldozatnarratívájának legtöbb elemét. A többi áldozatnarratíva nem ennyire karakterisztikus, de interjúalanyaim többsége olyan családokban nőtt fel, amelyek társadalmi igazságtalanságot és

elnyomást szenvedtek el a Franco-rezsim alatt. A megelőző polgárháborúban a vesztes oldalhoz tartozó családba beleszületni – ez az interjúk minduntalan visszatérő motívuma volt. A győztes rezsimmel való politikai szembenállás miatt e családok a polgárháború alatt és után az elnyomás szenvedő alanyaivá váltak. Az elszenvedett igazságtalanságokat összekapcsolták munkásosztálybeli hovatartozásukkal, illetőleg katalonista meggyőződésükkel. A burzsoá családokba született aktivistákat esetenként republikánus szellemben nevelték fel, vagy a katolikus együttérzés szellemében, ez készítette őket arra, hogy elítéljék a lakosság szegényebb rétegeinek kizsákmányolását, és harcba szálljanak ellene.

Most fordítsuk figyelmünket a barcelonai aktivisták áldozatnarratíváinak továbbfejlődésére a kései Franco-korszak és a demokratikus átmenet időszakában. E narratívák igen közkeletűek voltak Barcelonában; ez megalapozta az egymáshoz közeli beállítottságok közti rezonanciát a város lakosságának nagy részében, amely a Franco-ellenes mozgalmak kollektív cselekvési kereteinek alapjául szolgált, és amely alapvető feltétele volt e mozgalmak széles körű külső támogatottságának (Snow et al. 1986, 464–481).

Az 1930-as évekre Barcelona már erősen iparosodott területnek számított, magas munkásnépséggel, valamint ez a város volt a katalán etnikai kisebbség fővárosa. Ezért Barcelona volt valaha a köztársaság – illetőleg az általa biztosított regionális jogok és szociális reformok – védelmének legfontosabb bástyája. Így aztán a város erős köztársasági, jórészt baloldali bázissal rendelkezett, és e bázis szükségképpen a polgárháború veszteseként tekintett magára. A francóisták nem tudták eltörölni őket a föld színéről, de kemény elnyomással sikerült évtizedeken keresztül elhallgattatni őket. Ez illusztrálja a mozgalmelméletnek azt az általános tézisé, hogy a következetesen alkalmazott erőszakos elnyomás bármilyen ellenzékét képes elhallgattatni (Raschke 1988).

A katalán nyelvet szintén keményen elnyomták a rezsim első évtizedeiben. Emiatt a közép- és felső osztályok katalonista csoportjai szintén áldozatnak tudták magukat, noha egyesek közülük korábban támogatták a katonai puccsot. Nekik is csendben kellett maradniuk, ha túl akarták élni a polgárháborút követő, dühödt katalánellenes elnyomással fémjelzett első évtizedet (Ferrer Gironès 1986, Vallverdú 1981, valamint Termes 1999).

E csendes sokaságok egyre növekedtek az 1950-es és 1960-as években, a régió gazdasági sikereinek köszönhetően. Barcelona külvárosai robbanásszerűen megnövekedtek a Dél-Spanyolországból és Aragóniából kiinduló bevándorlásnak köszönhetően. A régió legfőbb vonzerejét a magasabb foglalkoztatottsági szint jelentette, valamint a nagyváros által kínált anonimitás. Ha megvizsgáljuk a Spanyolország rurális területeiről való elvándorlás motívumait, érthetővé válik az anonimitás iránti szükséglet: vidéken, illetőleg a kisebb városokban a köztársaságiak az agrárelít és a munkáltatók folyamatos zaklatásának voltak kitéve, és az 1950-es évek közepéig sosem tudhatták, nem kerülnek-e börtönbe,

kényszermunkatáborba vagy kivégzőosztag elé (Preston 2011, valamint Cazorla Sánchez 2009).

Általában a polgárháborút követő időszak áldozatainak elege volt a politikából, de csendben fenntartották politikai tudatosságukat. Gyermekükbe az államétól eltérő értékeket plántáltak, de legalábbis viselkedésükkel kommunikálták feléjük a rezsimmel és a hatóságokkal kapcsolatos ellenérzéseiket. A rendszerrel szembeni elégedetlenség és az áldozatidentitás ily módon való generációs átörökítését gyakran tagadják a történészek, arra hivatkozva, hogy a szülők generációja nem beszélt tapasztalatairól, de amint azt az általam lefolytatott interjúk megmutatták, a gyermekek számára cseppet sem volt nehéz kitalálni, honnan ered ez a csend. A polgárháborús és polgárháború utáni generáció áldozatidentitása újratermelődött a következő generáció egyes szegmenseiben az 1960-as és 1970-es években, mint – fogalmazunk így – egyfajta csoportidentitás.

Az 1960-as évek óriási gazdasági növekedése új negatív hatásokkal járt a robbanásszerűen terjeszkedő munkáskerületekre nézve. Annak érdekében, hogy megszabaduljanak a külvárosokban terjeszkedő undorító és óriási bádoggvárosoktól, a *Movimiento* nagyszabású lakásépítési programot kezdeményezett, amelynek keretében új városnegyedek épültek a munkásosztály számára, lakástulajdonosokká téve őket. Eredetileg az volt a cél, hogy tulajdonossá válva, a munkások levetkőzzék munkásosztályi identitásukat, de az adekvát oktatás, egészségügyi ellátás, folyóvíz, elektromosság, infrastrukturális kiegészítők hiánya, valamint az ingatlanpekuláció és az újonnan épült munkáslakások gyenge minősége csak újabb indokokat adott számukra, hogy a rendszer áldozataiként tekintsenek magukra, és megszilárdította munkásosztály-identitásukat (Molinero et al. 2010).

E ponton valami nagyon fontos történt. A rendszer haszonélvezőinek új generációján belül feltűntek olyan csoportok, amelyek szolidaritásukat fejezték ki az úgynevezett *clases populares* iránt, és társadalmi igazságosságot követeltek. Egy részüket, így a diákokat, az ifjúság hatvanas évekbeli globális felkelése készítette erre. Másokat – mint például egyes katolikus papokat – a II. Vatikáni Zsinat inspirált azáltal, hogy felerősítette társadalmi érzékenységüket. E klerikusok és néhány katolikus szervezet meglehetősen fontos szerepet játszott a társadalmi- és politikaiáldozat-identitás megerősítésében a munkáskerületekben. Az aktivistáknak mindezek az új csoportjai politikai elnyomás célpontjaivá, következképpen maguk is áldozattá váltak.

Egyes szociológusok úgy vélekednek, hogy minden alulról jövő mozgalom létrejöttének legfőbb magyarázata egy bizonyos identitásérzés, amely egyesíti a résztvevőket, és olyan kollektív cselekvésre ösztönzi őket, amelynek célja bizonyos társadalmi változások elérése (Neveu 2002, 119–137, valamint Polletta–Jasper 2001, 283–305). Barcelona esetében azt mondanám, hogy a rezsim áldozataként való önazonosítás volt ez az egyesítő identitás. Az áldozatnarratívák sokrétűek voltak:

a társadalmi igazságtalanságok, az elvesztett polgárháború és a nemzeti elnyomás felettébb általános elemei voltak e narratíváknak szerte Barcelonában. Ezek önmeghatározások, és természetesen nem letéteményesei a történelmi valóságnak. Amint azt nem nehéz elképzelni, a polgárháborús bűntettek elkövetőjeként vagy a rezsim kiszolgálójaként való önmegbélyegzés ritka, mint a fehér holló; a narratívákkal való azonosulás nem mindig felelt meg az egykori tényleges szituációnak, de hatékonyan elősegítette a kollektív cselekvési keretek összehangolását más csoportokkal, illetőleg a saját életút és családtörténet újraértelmezését.

*Egy lépés előre: az áldozatidentitástól
a kollektív akciókeret létrehozásáig*

A Franco-ellenes aktivistákat kollektív cselekvésre sarkalló érvrendszer, valamint a nyilvánosság, illetve az illegális félnyilvános szféra támogatásának és megértésének elnyerését célzó érvek elemzéséhez az ún. *framing-analízis* eszköztárát alkalmazom (Snow–Benford 2000, 615–618). A kollektív cselekvési-értelmezési keretek szolgálnak a mozgalmak érvelésének, ösztönzőinek és identitásstruktúráinak leírására. A módszer bemutatásához gyakorlati példaként a továbbiakban a neves dalszerző, Raimon „Jo vinc d’un silenci” című híres Franco-ellenes dalára alkalmazom a framing-analízis eszköztárának egy részét. A dal minden Franco-ellenes érzületű spanyol közkincsévé vált, habár az énekes eredetileg Valenciából származik, és a dal katalán nyelven íródott. Raimon koncertjei gyakran végződtek spontán demonstrációkkal. A katalán nyelv az 1970-es években Spanyolország-szerte a tiltakozás és a demokratikus szabadságjogok szimbólumává vált. Figyelembe kell vennünk, hogy a nyelvhasználati jogokért és az autonómiáért folytatott harc egyáltalán nem nacionalista követelés volt – az eljövendő spanyol állam demokratikus alkotmányának szinonimájaként használták, és a Spanyolországtól való különválást azokban az években csupán egy kisebbség szorgalmazta. De térjünk vissza a framing-analízishez és gyakorlati példánkhoz, a „Jo vinc d’un silenci”-hez. A bal oldalon a dal egyes részletei találhatóak:

Framing-analízis

Raimon Pelegero Sanchis:

„Oly csendből jövők” („Jo vinc d’un silenci”)¹³

Oly csendből jövők, mely
vén és nagyon hosszú, mely
azok csendje, akik
az évszázadok kezdete óta

Diagnosztizáló frame:

Egész osztályok alávetése/elnyomása

újra s újra felállnak,
azoké, akiket
alávetett osztályoknak hívnak [...]

.....

Oly harcból jövök, mely
süket és állandó,
oly csendből jövök, amit
azok törnek meg,
akik szabadok akarnak lenni,
akik szeretik az életet,
akik azt követelik,
amit tőlük megtagadtak [...]

.....

aki elveszíti eredetét,
az elveszíti önmagát [...]

Prognosztizáló frame:

Szabadság és jobb élet követelése

Motivációs frame:

Szabadság, jobb élet
és saját identitás megőrzése

Emlékezet-frame:

Osztályharc sok évszázados történelme/
az ellenzék történelmi felelőssége

→ Franco-ellenes mozgalom
vezérlő frame-je

A kognitív keretek (frame-ek) analízise a következőképpen fest:

– A diagnosztizáló értelmezési keret tudatossá teszi a lakosság nagy részének alávetett állapotát.

– A prognosztizáló frame, amelynek feladata, hogy megoldásokkal szolgáljon a felmutatott problémára, felveti a csend megtörésének lehetőségét azáltal, hogy pontosan azt követeli, amit a hatalom megtagad: a szabadságot és a jobb életet.

– A motivációs értelmezési keret, amelynek feladata kollektív cselekvésre mobilizálni és irányítani az embereket, ugyanezeket az ösztönzőket használja: a szabadságot és a jobb életet, egyben sugallja, hogy itt a résztvevők identitása forog kockán.

– Az emlékezet-frame, amely az önidentitás alapvető építőköve, megteremti az ellenállás évszázadokon keresztülnyúló történetét, létrehozza a folytonosságot azokkal, akik a múltban fellázadtak az alávetettség ellen, akik sosem nyugodtak bele a fennállóba. A mostani harcot a régóta folyamatosan zajló osztályharc részeként értelmezi, és ezzel történelmi felelősséget ruház az ellenzékre (Kern 2008, 141–151).

E dal nagymértékben reprezentálja a Franco-ellenes mozgalmak úgynevezett vezérlő keretét. A framing-analízis fogalomtárában a vezérlő keret (master frame) valami olyasmi, mint az ellenállás paradigmája, míg az egyes mozgalmak kollektív cselekvési keretei a konkrétabb társadalmi problémákkal foglalkozó specifikus elméleteknek felelnek meg (Kern 2008, 149–151).

Melyek voltak az antifrancóista társadalmi mozgalmak?

Társadalmi mozgalmak

+ ellenzéki pártok

- munkásmozgalom
- lakóhelyi mozgalom
- diákmozgalom
- oktatási reformmozgalom
- szolidaritási mozgalom
- pacifisták
- feministák

→ Asamblea de Catalunya
a katalán nép
illegális parlamentje

Ezzel eljutottunk a következő kulcskérdésig: melyek voltak ezek a Franco-ellenes mozgalmak Barcelonában? Nem kívánok e helyütt a különféle mozgalmak részletes elemzésébe, kifejlődésük, mobilizációs erejük és a társadalmi penetrációjuk vizsgálatába belemélyedni, de szükséges legalább egy rövid áttekintést adni azok számára, akik nem otthonosak e témában.

A munkásmozgalom – ez idő tájt a három legfontosabb mozgalom egyike – az 1960-as évek közepén jelent meg Spanyolország-szerte, méghozzá egy újfajta szervezeti formával, az úgynevezett munkásbizottságokkal. Ez utóbbiak olyan kis bizottságokból nőtték ki magukat, amelyeket az alkalmazottak azért választottak meg, hogy azok tárgyaljanak a vállalatok tulajdonosaival a kollektív szerződésekről, és amelyek aláásták a hivatalos hierarchikus szakszervezet pozícióit. A munkásbizottságok kapcsolatban álltak egymással, és életre hívtak egy illegális, de demokratikus szakszervezetet, amely jelentős tömegeket bírt megmozgatni politikai jellegű, illetőleg az elnyomással szembehelyezkedő szolidaritási akciókhoz. A katalán munkásbizottságokat az elsők között alapították meg. Rövidesen katalanista arculatot öltöttek, noha tagjaik jelentős hányada spanyol ajkú bevándorló volt. Ily módon a bizottságok hidat képeztek a katalanista és a munkásosztályi áldozatidentitás között, és előmozdították a spanyol bevándorlók integrációját a katalán társadalomba (Balfour 1994, valamint Molinero–Ysàs 1998).

Az 1960-as évek végére a munkásbizottságok átterjedtek a munkáskerületekre, és ennek nyomán lakóhelyi bizottságok és társulások alakultak. Ez utóbbiak harcot indítottak a jobb közszolgáltatásokért és infrastruktúráért, saját kezdeményezésből felújították és bővítették az infrastruktúrát. E bizottságok által kiadott újságok alkották az egyedüli cenzúrázatlan legális sajtót a kései Franco-korszakban, mivel túl sok volt belőlük ahhoz, hogy cenzúrázhassák őket. A lakóhelyi bizottságok által kidolgozott kerületi fejlesztési tervek később a demokráciában fontos forrásmunkákként szolgáltak a városmenedzsment számára,

miután aktivistáik fontos helyi politikai pozíciókhoz jutottak (Blakeley 2004).

Az egyetemek az 1960-as években a diákfelkelések színterévé váltak. A diákok Barcelonából kiindulva, majd rövidesen Spanyolország-szerte létrehoztak egy demokratikus és egységes diákszakszervezetet, harcot hirdettek a francóista társadalom társadalmi igazságtalanságaival szemben, és követelték az egyetemi vezetés demokratizálását. Ez a demokratikus szakszervezet válságba taszította a hivatalos diákszakszervezetet, és a rezsimet saját diákszervezetének feloszlatására készítette. 1968-ban a rezsím még egyszer az elnyomás eszközéhez folyamodott: a rendőrség erőszakkal feloszlatta a demokratikus diákszakszervezetet. Az 1970-es években a mozgalom elveszítette szervezeti egységét, radikalizálódott és autoriter baloldali álláspontot vett fel, amely hátrányosan hatott tömegmozgósító erejére a diákok körében. Barcelona elveszítette vezető szerepét. Madridban, Valenciában és néhány más spanyol városban a diákok komolyabb szerepet játszottak. Ám az 1960-as évek egykori egyetemistái, akik ekkorra megkezdték szakmai karrierjüket, más társadalmi mozgalmak elkötelezett támogatóivá váltak, munkajogásként vagy a lakóhelyi bizottságok számára dolgozó építészként. A demokratikus rendszerben számos korábbi aktivistából országos szintű pártpolitikus lett: parlamenti képviselők, szenátorok és miniszterek kerültek ki közülük – konzervatív és szocialista kormányokban egyaránt (Colomer 1978).

Sok kisebb mozgalom is alakult, mint például az oktatás megújulásáért küzdő mozgalom, a politikai foglyok támogatására létrejött szolidaritási mozgalom, a pacifista és a feminista mozgalmak.

1971-től mindezek a mozgalmak – a legtöbb ellenzéki párthoz hasonlóan – képviselőket küldtek az *Assemblea de Catalunya*-ba, amely a katalán nép egyfajta titkos parlamentjeként működött, és Katalónia-szerte helyi gyűléseket hozott létre a városi kerületekben és a falvakban. Négy programpontot hirdettek meg a nyilvánosság előtt:

- a demokratikus jogokért és szabadságjogokért folytatott harcot;
- amnesztiát a politikai foglyok számára;
- a demokratikus *Estatut d'Autonomia*, a diktatúrát megelőző köztársasági korszakban hatályos katalán regionális alkotmány visszaállítását;
- a Spanyolország egyéb részeiben működő összes demokratikus szervezet támogatását, illetve a velük való együttműködést (Colomer 1976).

Miért ezek a mozgalmak váltak a demokratikus civil társadalom megalapítóivá?

Elérkeztünk tézisem harmadik kulcskérdéséhez: miként váltak e mozgalmak a demokratikus civil társadalom megalapítóivá? Először is tisztáznám, mit is értek a civil társadalom fogalmán, miután a történészek időnként összemoszák a társadalom fogalmát a civil társadalom szocio-

lógiai fogalmával, és amikor én a civil társadalom terminust használok, nem az egész társadalmat kívánom leírni vele. Amint arra Hall rámutat, a civil társadalom egyfajta társadalmi értékrendszer, de egyszersmind társadalmi intézmények egyfajta rendszere is (Hall 1996, 2). A tudományos diskurzusban azt a gazdasági, a politikai és a magánszférák közti teret is értik rajta, ahol a politikai és kulturális vitákat és küzdelmeket lefolytatják, de Halls definíciója szerint bizonyos szabályok betartásával. Gosewinkel és szerzőtársai közös cikkükben a civil társadalmat a társadalmi cselekvés specifikus formájaként definiálták. E cselekvés független és önszerveződő, a nyilvánosság szféráján belül zajlik, mindig fegyvertelen, és fókuszában a közjó áll (Gosewinkel et al. 2004, 11–12). A civil társadalom nem minden szereplője sorolható szükségképpen a demokrácia híveinek táborába, de ahogy arra Kern rámutat a dél-koreai demokratikus átmenettel foglalkozó tanulmányában, a demokráciáért küzdő mozgalmak általában a civil társadalom minden irányzata számára elősegítik a politikai szféra hozzáférhetőségét, és az egész társadalom demokratizációját (Kern 2005).

A továbbiakban bemutatom, hogy a Franco-ellenes mozgalmak nem csupán fokozták a politikai szféra hozzáférhetőségét Spanyolországban a demokrácia kivívása érdekében folytatott harcukkal, de egyben előmozdították a nyilvánosság szférájában a demokrácia kultúráját is, olyan kollektív cselekvési keretek kifejlesztésével, amelyek erős visszhangra találtak a népesség passzív rétegeiben is. Összehasonlítva ezeket a kollektív cselekvési kereteket a demokratikus alapértékekkel – hogyan azokat a demokráciaelmélet vezető teoretikusai kifejtették –, látni fogjuk, hogy e társadalmi mozgalmak számára a demokrácia nem csupán egy politikai rendszert jelentett, hanem meghatározott értékeknek az önszerveződésnél alkalmazott kulturális rendszerét is:

– *Közösségi részvétel a mindenkit érintő döntéseknek a meghozatalában* – erre az ismertetőjegyre Cohen utal (Cohen 1971, 7): valamennyi Franco-ellenes társadalmi mozgalom szervezeti felépítésének a tengelyében a közgyűlés állt: a közgyűlés választotta meg például a munkásbizottságok tagjait, a közgyűléseken vitatták meg a közös akciókat és követeléseket. Hasonlóképpen a lakóhelyi társulások lakóterületi gyűlésein vitakoztak és döntöttek, egyebek mellett akár a lakóterületet érintő infrastruktúra-fejlesztési tervekről is.

– *A kisebbségi jogok védelme*, ahogy azt Madison posztulálta (idézi: de Leon 1995, 890). A Franco-ellenes mozgalmak Barcelonában a katalán nép önrendelkezéshez való jogát követelték, csakúgy, mint a nők, a munkanélküliek és a bevándorlók jogainak érvényesítését.

– *Az egyéni felelősségvállalásnak mint a személyi szabadságjogok feltételének* a hangsúlyozása (idézi: de Leon 1995, 891), Tocqueville

érvelésének megfelelően. Ahogy az antifrancóista „vezérlő keret” kimondta, a szabadságjogok csak úgy nyerhetők el, ha az emberek mozgásba lendülnek és küzdenek értük, még ha ezzel azt kockáztatják is, hogy durva elnyomást kell elszenvedniük.

– Végül, a *demokratikus politikai nevelés fejlesztése, amely mindekelőtt a polgári jogok gyakorlását foglalja magában*¹⁴ – ennek szükségességét Kourse és Tocqueville posztulálta. A Franco-ellenes aktivisták már azelőtt tudatos állampolgárként cselekedtek, mielőtt ténylegesen egy demokratikus állam polgáraivá váltak volna, követelve, gyakorolva, kikényszerítve a demokratikus jogokat: a sajtó- és véleményszabadságot, a gyülekezés és társulás szabadságát, illetőleg (pl. a munkajogászok esetében) a jogbiztonságot.

Következtetések

Ennek az írásnak nem az volt a célja, hogy egy heroikus narratívát teremtsen, hanem hogy bemutassa, hogyan demokratizálódott a spanyol társadalom egésze saját társadalmilag aktív szegmense, az úgynevezett civil társadalom révén. Ennek az új demokratikus civil társadalomnak a diktatúra uralma alatt végbement kifejlődésében a meghatározó tudati elem a rezsim áldozataként való önazonosítás volt. E meggyőződés eredményeképpen vert gyökeret a tömegekben a vágy, hogy elnyerjék a demokratikus szabadságokat és jogokat, annak érdekében, hogy képessé váljanak mindennapi életük jobb berendezésére. E meggyőződés megteremtette az erkölcsi fölénynek azt az érzését, amely alapul szolgált a demokratikus jogokért – békés mozgósítás és polgári engedetlenség révén, az összes érintett mozgalom között létrejött szolidaritási hálózat keretében – folytatott harchoz. Nem minden kutató osztja e nézőpontot. A „politikai lehetőségstruktúrák” elméletének hívei úgy érvelnek, hogy a kibontakozó demokratikus civil társadalom főként a rezsim 1960-as években véghezvitt politikai és gazdasági liberalizációjának az eredménye volt.

A jelen tanulmány rávilágít arra, hogy ha netán az alkalom szüli is a tolvajt, az alkalom nem szül demokratát. Az arab tavasz esetében is láthatjuk, hogy az elnyomó uralom viszonyai közé szorított társadalmi szükségletek képesek létrehozni a demokratikus meggyőződéseket. Habár az új politikailélethez-szerkezet kifejezetten kedvező feltételeket teremtett az antifrancóisták számára a demokratikus tudatosság megteremtéséhez, nem ez a lehetőségstruktúra volt a demokratikus tudatosság forrása. Más szavakkal, az 1960-as és 1970-es években az elnyomás nem volt kellően brutális ahhoz, hogy elfojtsa a demokratikus-köztársasági követeléseket. Az új demokratikus civil társadalom felemelkedése olyan fejlemény volt, amelyet a rezsim kritikusan szemlélt, de amelyre

ez alkalommal már nem reagált kemény elnyomással. A rezsim távolról sem provokálta ki szándékosan ezt a demokratikus civil társadalmat, de kénytelen volt a nyugati világba való gazdasági és politikai integráció szélesebb kontextusán belül elboldogulni vele.

Jegyzetek

- ¹ Az egyik első munkát, amely a Franco-ellenes társadalmi mozgalmakról szólt, és röviddel az első választásokat követően publikáltak, José Maria Maravall írta, aki később parlamenti képviselő lett (Maravall 1978). Újabban több szerző explicit módon hangsúlyozza, hogy a társadalmi mozgalmak taszították válságba a rezsimet. Megemlíthendő mindenekelőtt Pere Ysàs, Carme Molinero és Xavier Domènech számtalan publikációja.
- ² Kétségtelen, hogy nem volt még egy olyan politikai átmenet, ahol ilyen hangsúlyos szerepe lett volna a jól képzett és innovatív vezetésnek. E tény Juan Linzet és Alfred Stepan arra a kijelentésre készteti a demokratikus átmeneteket globálisan összehasonlító tanulmányukban, hogy: „Nem lehet figyelmen kívül hagyni a strukturálisan kedvező feltételek meglétét Spanyolországban, de [...] kétségtelen, hogy a különösen sikeres átmenetet nagyban a folyamat résztvevőinek tulajdoníthatjuk.” (Linz–Stepan 1997, 92) Lásd még: Sastre García 1997, valamint Gunther 1995.
- ³ Ezt az álláspontot példázza: Muñoz Sánchez 2012.
- ⁴ *Movimiento Nacional*, a francóista állampárt. (A ford.)
- ⁵ Jobboldali és szélsőjobboldali rezsimek támogatásáról elhíresült katolikus egyházi szervezet. (A ford.)
- ⁶ Ennek az álláspontnak egyik legradikálisabb példáját adja Moa 2010. Moa általánosságban úgy érvel könyveiben, hogy a rezsim fegyelemre szoktatta a spanyol népet, vagyis az csak a második spanyol köztársaság elbukott kísérletét követően vált képessé a demokratikus rendszer működtetésére.
- ⁷ Blakely summázata szerint: „Mind Bermeo, mind Tarrow egyetért abban, hogy a demokratizálódás szakirodalmának nagy részénél hibás a temporális fókusz, és emiatt nem fordítanak kellő figyelmet a civil társadalmon belül létrejött csoportosulásokra. Tarrow szerint, ha a kutatók nem az 1970-es évek elitpaktumainak felettébb szűk és korlátozott processzusára koncentrálnának, hanem inkább szemügyre vennék a civil társadalmi csoportok elhúzódoó harcát az átmenetet megelőző periódusban, »sokkal gazdagabb és szélesebb bázisú folyamat« rajzolódna ki a szemük előtt. A tömegek kollektív cselekvése, mondja Tarrow, »alapvető fontosságú, amennyiben előkészíti az utat az elitek számára a demokrácia kimunkálásához« (Tarrow 1995, 208). Ugyanezt az érvet visszhangozza Bermeo, aki szerint a szakirodalomban oly elterjedt hibás fókusz nagyrészt annak tudható be, hogy a narratívákat általában a »liberalizáció időszakával, vagy annak kezdetéhez közeli időponttól« indítják, emiatt pedig »ezek a kronológiák a munkás- és civil szerveződések szükségképpen olyképpen ábrázolják, mint amelyek reagáltak az eseményekre, nem pedig kezdeményezték azokat«. (Bermeo 1997, 10). Következésképpen Bermeo és Tarrow amellett érvelnek, hogy az elitek által nyélbeütött alkukat át kell értékelni: nem a demokratizálódási folyamat kiindulópontját, hanem annak kulminációját jelentették.” (Blakeley 2004) Összehasonlításképpen: Tarrow 1995, valamint Bermeo 1997.

- ⁸ Giner és Sevilla például úgy véli, hogy a spanyolországi politikai átmenet definiálható a domináns eliteknek a demokrácia körülményeihez való újraalkalmazkodásaként, hegemoniájuk megőrzése érdekében (Giner–Sevilla 1980).
- ⁹ Úgy fogalmaznék, hogy a civil társadalom mutatta meg a rezsimhez hű fiatal *carreristas* számára, hogy a szociális és szabadságjogi követelésekkel csak a rendszer képviseleti demokráciává alakításával lehet megbirkózni. A társadalmi mozgalmak elősegítették a politikai rendszer bizonyos fokú demokratizálódását, de ezek a politikusok, immár a kormányzat vezető posztjain, az első, 1977-es választási kampánytól kezdve visszanyerték a hegemoniát.
- ¹⁰ Ma ezzel találkozhatunk mint a jelenkori domináns értelmezéssel. Néhány példa: Díaz–Miguel 1993, Tezanos 1989, Santos 1990.
- ¹¹ A nemzetközi demokratizálódási folyamattal kapcsolatos vitát e strukturális és gazdasági nézőpontból megközelítő elemzők közül Francis Fukuyama (1989) a legközismertebb, *A történelem vége?* című cikkével. De ezt az álláspontot heves kritikák érték, Samuel P. Huntingtonnal az élen (Huntington 2003). Huntington bírálata általános paradigmaváltást kezdeményezett a transzformációkutatásban, a gazdasági tényezőktől a kulturális tényezők felé terelte a figyelmet. Ennek nyomán ma már egy pusztán intézményi átalakítást fenntarthatatlannak tekintenek, ha az adott társadalom kultúrája nem tart ugyanabba az irányba, mint amerre a szóban forgó intézményi változás mutat.
- ¹² Precízebb kifejtéséhez lásd: Musil 2011a, illetve Musil 2011b
- ¹³ Gyukics Gábor fordítása.
- ¹⁴ Tocqueville szerint: „Nehéz egy embert kiragadni a maga köréből, s érdekeltté tenni az egész állam sorsának alakításában, mert nem fogja föl, hogy az állam sorsa mekkora befolyást gyakorolhat az övére. De elég egy utat elvezetni a birtoka szélén, s azonnal belátja, hogy igenis van kapcsolat e csekély közügy és az ő fontos magánügye között, és különösebb magyarázat nélkül fölfedezi a magánérdek és a közérdek szoros összekapcsolódását.” Idézi: de Leon, Peter 1995, 892.

Irodalomjegyzék

- Balfour, Sebastian 1994: *La dictadura, los trabajadores y la ciudad. El movimiento obrero en la àrea Metropolitana de Barcelona*. Valencia, Ediciones Alfonso el Magnànim
- Benford, Robert – Snow, David 2000: Framing Processes and Social Movements. An Overview and Assessment. *Annual Review of Sociology*, No. 26.
- Berneio, Nancy 1997: *The Power of the People*. Working Paper, No. 97, Madrid, Juan March Institute
- Blakeley, Georgina 2004: *Building local democracy in Barcelona*. Lewiston, New York, Edwin Mellen Press
- Cazorla Sánchez, Antonio 2009: *Fear and progress. Ordinary lives in Franco's Spain, 1939–1975*. Oxford, Wiley-Blackwell
- Cohen, Carl 1971: *Democracy*. Athens, University of Georgia Press
- Colomer, Josep Maria 1976: *Assemblea de Catalunya*. Barcelona, Editorial Avance
- Colomer, Josep Maria 1978: *Els estudiants de Barcelona sota el franquisme*. Barcelona, Curial
- Domènech, Xavier 2008: *Clase obrera, antifranquismo y cambio político. Pequeños grandes cambios, 1956–1969*. Madrid Los Libros de la Catarata

- Ferrer i Gironès, Francesc 1986: *La persecució política de la llengua catalana. Història de la mesures preses contra el seu ús des de la Nova Planta fins avui*. Barcelona, Edicions 62.
- Fukuyama, Francis 1989: The End of History? *The National Interest*, No.16. Summer
- Giner, Salvador – Sevilla, Eduardo 1980: From Despotism to Parliamentarianism. Class Domination and political Order in the Spanish State. In Scase, Richard (ed.): *The state in Western Europe*. London, Croom Helm (Social analysis), 1980
- Gosewinkel, Dieter – Rucht, Dieter – Daele, Wolfgang van den – Kocka, Jürgen 2004: Zivilgesellschaft – national und transnational. In Gosewinkel, Dieter (Hrsg.): *Zivilgesellschaft – national und transnational*. Berlin, Edition Sigma
- Gunther, Richard 1995: Spain. the very model of the modern elite settlement. In Higley, John (ed.): *Elites and democratic consolidation in Latin America and Southern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press
- Hall, John A. 1996: *Civil society. Theory, history, comparison*. Cambridge, Polity Press
- Huntington, Samuel P. 2003: *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York, Simon & Schuster
- Kern, Thomas 2005: *Südkoreas Pfad zur Demokratie. Modernisierung, Protest, Regimewechsel*. Frankfurt am Main, Campus Verlag
- Kern, Thomas 2008: *Soziale Bewegungen. Ursachen, Wirkungen, Mechanismen*. Wiesbaden VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Leon, Peter de 1995: Democratic Values and the Policy Sciences. *American Journal of Political Science*, No. 4.
- Linz, Juan J. – Stepan, Alfred 1997: *Problems of democratic transition and consolidation. Southern Europe, South America, and post-communist Europe*. Baltimore, Johns Hopkins University Press
- Maravall, José Maria 1978: *Dictadura y disenso político. Obreros y estudiantes bajo el franquismo*. Madrid, Alfaguara
- Moa, Pío 2010: *La transición de cristal. Franquismo y democracia*. Madrid, Libroslibres
- Molinero, Carme – Ysàs, Pere 1998: *Productores disciplinados y minorías subversivas. Clase obrera y conflictividad laboral en la España franquista*. Madrid, Siglo XXI de España
- Molinero, Carme – Ysàs, Pere – Bordetas Jiménez, Ivan (eds.) 2010: *Construint la ciutat democràtica. El moviment veïnal durant el tardofranquisme i la transició*. Barcelona, Icaria Editorial
- Muñoz Sánchez, Antonio 2012: *El amigo alemán. El SPD y el PSOE de la dictadura a la democracia*. Barcelona, RBA Libros
- Musil, Florian 2011: La Transición Democrática en España desde abajo: el ejemplo del Movimiento Estudiantil en Barcelona. A 2011 augusztusában az argentinai Catamarcában megtartott Las XIII Jornadas Interescolares Departamentos de Historia konferenciára készített tanulmány, http://univie.academia.edu/florianmusil/Papers/1656356/La_Transicion_Democratica_en_Espana_desde_abajo_el_ejemplo_del_Movimiento_Estudiantil_en_Barcelona
- Musil, Florian 2011: . A tanulmány a III Encuentro de Jóvenes Investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea (AHC) konferencián került előadásra a spanyolországi Vitoria-Gasteizben, 2011 szeptemberében http://univie.academia.edu/florianmusil/Papers/1687416/Los_movimientos_antifranquistas_

- de_Barcelona_al_final_de_la_dictadura_Propuesta_para_un_esquema_analitico_de_movimientos_sociales_contemporaneos
- Neveu, Erik (2002): *Sociología de los movimientos sociales*. Barcelona, Hacer
- Pérez-Díaz, Víctor 1993: *La primacía de la sociedad civil. El proceso de formación de la España democrática*. Madrid, Alianza Editorial
- Polletta, Francesca – Jasper, James M. 2001: Collective Identity and Social Movements. *Annual Review of Sociology*, 27.
- Preston, Paul 2011: *El holocausto español. Odio y exterminio en la Guerra Civil y después*. Barcelona, Debate
- Radcliff, Pamela Beth 2011: Making democratic citizens in Spain. Civil society and the popular origins of the transition, 1960–78. Basingstoke, Hampshire England, New York, Palgrave Macmillan
- Raschke, Joachim 1988: *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß*. Frankfurt/Main, Campus-Verlag
- Santos, Julià 1990: Obreros y sacerdotes. cultura democrática y movimientos sociales de oposición. In Tusell, Javier – Alted Vigil, Alicia – Mateos, Abdón (eds.): *La oposición al régimen de Franco. Estado de la cuestión y metodología de la investigación; actas del congreso internacional que, organizado por el Departamento de Historia Contemporánea de la UNED, tuvo lugar en Madrid, del 19 al 22 de octubre de 1988*. Madrid, UNED Departamento de Historia Contemporánea
- Sastre García, Cayo 1997: *Transición y desmovilización política en España (1975–1978)*. Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico Universidad de Valladolid
- Snow, David – Rochford, Burke – Worden, Steven – Benford, Robert 1986: Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation. *American Sociological Review*, No. 51.
- Tarrow, Sidney 1995: Mass Mobilisation and Regime Change. Pacts, Reform and Popular Power in Italy (1918–1922) and Spain (1975–1978). In Gunther, Richard – Diamandouros, P. Nikiforos – Puhle, Hans-Jürgen (eds.): *The Politics of Democratic Consolidation*. Baltimore, John Hopkins University Press
- Termes, Josep 1999: *Les arrels populars del catalanisme*. Barcelona, Editorial Empúries.
- Tezanos, José Félix 1989: La crisis del franquismo y la transición democrática en España. In Tezanos, José Felix – Cotarelo, Ramon – Blas, Andres de (eds.): *La transición democrática española*. Madrid, Editorial Sistema
- Vallverdú, Francesc 1981: El conflicto lingüístico en Cataluña. Historia y presente. Barcelona, Península

(Fordította: Matheika Zoltán)

(A szerző által az *Eszmélet* részére publikálásra engedélyezett tanulmány; alapjául a *Societies in Change: Spain and Portugal in the Seventies* c. konferencián – Barcelona, 2012. november 15. – elhangzott előadás szolgált.)

Fények és árnyak

Katolikus egyházi vezetők, antiszemitizmus és holokausz a Horthy-korszakban (1920–1944)

Ma már közhelynek számít George Santayana állítása, miszerint „azok a nemzetek, amelyek nem tanulják meg a múlt leckéit, arra ítéltetnek, hogy a múlt valamennyi tévedését megismételjék” (idézi Braham 2005, 32). Márpedig a magyar történelem egyik problematikus időszakának – a Horthy-korszaknak – igen érzékeny (és átpolitizált) kérdésével, az egyházak/egyháziak antiszemitizmusával kapcsolatban csak igen csekély mértékben folyik korabeli forrásokra alapozott módszeres kutatás (Braham 2010).¹ Sőt, mintha részlegesen tabusított problémával állnánk szemben. Elgondolkodtató, és egyben jelzésértékű, hogy napjaink egyik meghatározó történésze, Romsics Ignác akadémikus magát az egész egyházi problematikát is következetesen mellőzi a Horthy-korszak általános ismertetéséből (Romsics 1999; 2007, 773–958; 2011). Pedig ebben az időszakban a katolikus „egyház öndefiníciója szerint a közélet egyik legfontosabb intézménye volt, amelynek feladata a »radikális ideológiák« elleni harc, egy eddig is ápolott értékkánon még intenzívebb közvetítése, nemcsak intézményei révén, hanem a politikai közélet valamennyi területén. Ezt szolgálta – a klérus politikai érdekeinek nyilvánvaló eszköze – a keresztény párt aktív támogatása, illetve a katolikus szervezetek, valamint az alsópapság még hathatósabb ellenőrzése is” (Spannenberger 2009, 190). Más megfogalmazásban: tulajdonképpen a katolikus egyház volt „a rendszer egyik legitimációs bázisa” (Gárdonyi 2007, 269).

Mi ennek a hiányosságnak az oka? Mindenekelőtt az, hogy a közhiedelemmel ellentétben az egyes magyarországi, ún. történelmi, keresztény egyházak (katolikus, református, evangélikus) történelme máig feldolgozatlan. Ennek elsődleges oka az alapkutatások hiányában, illetve a felekezeti/teológiai szemléletmód erőteljes érvényesülésében rejlik.² Valójában nincsenek olyan intézményes helyek, ahol a kereszténység egyetemes történetének átfogó, szervezett, strukturált, kontextualizált és történettudományi megközelítésű kutatása folyna. Többnyire személyes érdeklődésekről beszélhetünk, amelyek – mindenekelőtt magyar/magyarországi vonatkozású, és időben behatárolt, egyháztörténeti – részterületekre korlátozódnak.³ Ebből kifolyólag nem meglepő, hogy a

magyarországi keresztény egyházaknak a Horthy-korszak kibontakozó antiszemitizmusában játszott társadalmi szerepe és felelőssége sem került feltárássra. De nem születtek olyan átfogó munkák (monográfiák) sem, amelyek a vallás és a politika XIX. és XX. századi viszonyrendszerét mélyrehatóan tárgyalnák.⁴

A magyar nemzetállam létrejötte: 1918–1920

Az I. világháború utolsó évének, 1918-nak végén Magyarországon zűrzavaros időszak kezdődött. Gyors egymásutánban történt a tiszavirág-életű Köztársaság kikiáltása, a Tanácsköztársaság markánsan egyházellenes, bolsevik típusú kísérlete,⁵ az ország jelentős részének román katonai megszállása, majd a legvégén, 1919 őszén, a Horthy Miklós irányította ellenforradalmi, és „nemzeti-keresztény”, rendszer megszilárdulása, amely egyébként megegyezett a katolikus egyház víziójával.

A trianoni békeszerződés aláírásával – társadalmi és politikai berendezkedésében, valamint mentalitásában – tulajdonképpen egy XIX. századi magyar nemzetállam jött létre. Gyakorlatilag már születése pillanatában egyik meghatározó eleme volt az antiszemitizmus. A Monarchia idejében a történeti Magyarországot mindvégig jellemző és meghatározó nemzeti (mindenekelőtt román⁶) kisebbségi problémák helyét a trianoni Magyarországon azonnal átvette az ún. „zsidókérdés”. Mintha a magyar politikai elitnek⁷ állandó „belső ellenségre” (lett) volna szüksége! A zsidóság kollektíve lett egyszerre felelős a demokráciáért, a liberalizmusért, a kapitalizmusért, a szociáldemokráciáért és a bolsevizmusért. Vagyis mindenért, amit az ország arisztokrata, valamint egyházi vezetése együttesen utált. A traumáktól sújtott, egzisztenciális bizonytalanságtól és nemzeti identitáskrizisben szenvedő magyar társadalom irányító rétege megtalálta a problémák ideális okát és magyarázatát; és egyben felmentette önmagát minden felelősség alól. A kiélezett társadalmi feszültségekkel terhelt Magyarországon „a keresztény diplomások ezrei állásért kilincselve kénytelenek voltak tapasztalni, hogy mind az iparban, kereskedelemben, mind a szabad pályákon, az állások nagy részét, mégpedig a legjavát, a zsidóság tartja »megszállva«. Így lett a »zsidókérdés« elsősorban a középosztályt, a diplomásokat és az egyetemistákat izgató ügy. A gyúanyag adva volt, a szikrát a robbanáshoz a német náciizmus és a magyar szélsőjobb antiszemita agitációja szolgáltatta”. (László 2005, 278–279)

Az antiszemitizmusnak a köztudatban történő megszilárdulása megértéséhez azonban az sem hagyható figyelmen kívül, hogy mind a liberálisok (akik a kapitalista piacgazdaság törvényszerűségeire esküdtek), mind pedig a szociáldemokraták (akik a társadalmi igazságosság megvalósítását a szocialista rendszertől várták) az antiszemitizmust múltó jelenségnek tekintették. Egyáltalán nem mérték fel annak súlyát.

„Úgy vélték, hogy az [...] csak ürügy arra, hogy politikai ellenfeleik eltereljék a figyelmet a korabeli magyar társadalom feszültségeiről, kiáltó ellentmondásairól.” (Pelle 2001, 92.) Ebből kifolyólag a magyar ellenzék az intézményesülő antiszemitizmust nem bírálta. Pedig a Horthy-korszakban az egyházak által is mindvégig támogatott kormánypártnak és a szélsőjobboldalnak a zsidóellenességen kívül alig volt más „üzenete” a társadalom számára.

Az antiszemita közbeszéd és közszellem általánossá válásában – mindenekelőtt katolikus részről – óhatatlanul szerepet vállaltak az egyháziak. További kutatások kellenének ahhoz, hogy mind református, mind evangélikus részről a szerepvállalások mértékét meg lehessen határozni. Sokkal kisebb társadalmi és demográfiai súlyuk miatt politikai befolyásuk is mérsékeltebb volt.

Horthy Miklós tulajdonképpen a régi, ismert, feudális „rendet” állította vissza. Az 1930-as években pl. mintegy félezer család tartott a kezében minden hatalmat Magyarországon. A XIX. századhoz képest azonban, amikor a nemzet fogalma nagyjából a nemességet jelentette, ezt a nemzetfogalmat kiterjesztették az ország egész lakosságára; vagyis a magyarul beszélő, magyar etnikumú szegényekre és nincstelenekre is, akiknek egyébként semmiféle beleszólásuk nem volt az ország és a társadalom dolgaiba.

Horthy a rendszer politikai és nemzeti ideológiáját a kereszténységre alapozta, amely lényegében véve faji kategória lett; a „zsidó” ellentéte.⁸ Megerősítette a társadalomra gyakorolt egyházi befolyást; miközben, a privilégiumokért cserébe, az egyházak részéről elvárta a feltétlen támogatást. És ezt meg is kapta, ahogy az a kassai orsolyita Angelinum évkönyvének „Vezérünk: Horthy Miklós” című írásából kiderül:

A történelem minden időben ítéletet mond az előző korok nagyjairól. Kiemel a feledés sötétjéből egy-egy nevet és rámutat: íme, ez volt a nagy ember, aki megértette korának szükségletét! Őt kellett volna követnünk...!

Csak néhány esetben történt úgy, hogy az igazi, a gondviselés-szerű férfiút már saját korában megértette és megbecsülte népe. A történelemnek csak igazolnia kellett a nemzet rajongó szeretetében megnyilvánuló ítéletet.

Ilyen szeretet, az egész nemzet boldog szeretete övezi láthatatlan glóriaként a mi Vezérünk alakját. Ahol megjelenik, felragyognak a szemek, mert hőst láthatnak: a béke és rend hőségét. Ha megmagyarázni nem is tudja az egyszerű nép, de a magyarság minden rétege érzi, hogy ő állította helyre a haza külső becsületét a szörnyű süllyedés után. A magyar államalkotás hősi kezdetéhez tért vissza: vitézi szellemből teremtett újra államot, amikor a polgári társadalom széthullott. Hadvezéri erényeivel; az áttekintés és előrelátás ritka adottságával sikerült a válságos időkben is megtalálni a kivezető utat

és megakadályozta, hogy szélsőséges magyar kedélyünk vakmerő kalandokra ragadjon és a fejünkkel akarjunk sziklát törni, vagy a csüggedő megalkuvás sivatagjában eltévedjünk. Az ősi magyar bölcsesség áldott ereje hatotta át mindenkor, megmutatva a szükséges kockázat és az okosság kettős követelményéből eredő helyes irányt, amelyet húsz éve követ a nemzet.

Vezérünk ünnepi évének legszebb ünneplése legyen a magyar nemzet megértése és az elhatározása, hogy továbbra is ezen az úton fog járni mindaddig, míg újra a jó Isten adta koszorú: a Kárpátok koszorúja övezi a Kelet kapujában őrt álló Magyarországot! (Szent Orsolyarendiek... 1940, 3–4)

A Horthy-korszak első évétől tetten érhető antiszemitizmus tulajdonképpen annak a zsidóságnak az asszimilációját kérdőjelezte meg, amelynek köszönhetően a magyarság többségnek mondhatta magát Magyarországon, és amely – a németek mellett – markánsan hozzájárult a magyarországi modernizációhoz, polgárosodáshoz és iparosodáshoz.

Katolicizmus és antiszemitizmus

A katolicizmus és az antiszemitizmus erős összefonódása tulajdonképpen a zsidóság emancipációját lehetővé tevő dualizmus idején következett be. Ebben jelentős szerepet játszott a liberális Wekerle-kormány törvénykezése. Egyrészt a polgári házasságkötést bevezető 1894. évi XXXI., másrészt pedig az 1895. évi XLII. törvénycikk, amely az izraelita vallást bevett vallásnak nyilvánította, megteremtve a zsidóság polgári és vallási egyenjogúságát. Az ebben az időben megalakult Katolikus Néppárt, mivel a recepciós törvényt nem volt képes megakadályozni, gyakorlatilag azonnal zászlajára tűzte a törvény eltörléséért való küzdelmet, és programjába lényegében beépítette az antiszemitizmust (Hanebrink 2006).⁹ A Néppárt számára ugyanis a legfőbb problémát az jelentette, hogy a törvény lehetővé tette a (keresztények számára is) a zsidó vallásra való áttérést. A Néppárt küzdelmét nem koronázta siker. A törvény eltörlésére csak 1942-ben került sor (1942. évi VIII. tc.), amikor is az izraelita felekezetet visszaminősítették „elismertté”, és egyben megtiltották a bevett vagy elismert vallásfelekezetből való betérést (5. §). Sokatmondó, hogy a törvény vitájában a keresztény egyházak egyetlen főpapja sem szólalt fel. Vélelmezhetően azért, mert nem elleneztek a visszaminősítést.¹⁰

Gergely Jenő szerint, „az ellenforradalmi korszak katolicizmusát a katolikus szerzők többsége egyfajta reneszánsznak tekinti, amelyben barokk pompával virágzott ki ismét a katolikus egyház és annak a társadalom szinte minden kis részét átható közéleti tevékenysége”. A valóságban azonban ez túlszervezettséget (szigorú alárendeltséget, szétaprózódást és belső rivalizálást), illetve társadalmi felszíniességet jelentett. A „legtöbb

országosnak mondott mozgalomnak csak a központja élt, szervezete azonban nem működött. A hatékonyabb fórum az egyházmegye volt, ez viszont nem tudott országos szerepkört vállalni.” Ugyanakkor „az exkluzív katolikus jelleg nem vonzott tömegeket, a hierarchikus alárendeltség [pedig] megölte az autonóm kezdeményezőkészséget”. Arról nem is beszélve, hogy az irányítást a klérus, a reprezentatív funkciókat pedig a „mélyégesen konzervatív szemléletű” világiak, döntően arisztokraták töltötték be. Ebből természetesen az is következett, hogy a Horthy-korszakban a katolikus intézményhálózatot anyagilag nem a hívők, hanem a nagyjavadalmasok adományai, a katolikus alapok és az államsegélyek tartották fenn (Gergely 1984, 23–24).

A Horthy-korszak tartalom nélküli vallási formák uralta magyarságában, ahol a kötelező hitoktatás ellenére alacsonynak mondható a szélesebb tömegek vallási, teológiai iskolázottsága, nem véletlen, hogy teret nyert az organikus nemzetfelfogás és nemzeti ideológia. A kereszténység a lélek szerepét volt hivatott betölteni a vérségi leszármazás alapján meghatározott magyar nemzetben. Tulajdonképpen egy olyan, pogány elemekkel telt magyar nemzeti kereszténység bontakozott ki, amelynek problémásságát a korabeli egyházak/egyháziak nem érzékelték. Ezt jól tükrözi az a tény, hogy a Papp-Váry Elemérné Sziklay Szeréna (1881–1923) által megfogalmazott „Magyar Hiszekegy” – „Hiszek egy Istenben, hiszek egy hazában: / Hiszek egy isteni örök igazságban, / Hiszek Magyarország feltámadásában! Ámen.” – gond nélkül részévé válhatott nem csupán a hivatalos rendezvényeknek, de a különböző vallási/liturgikus eseményeknek is. A revíziót, a régi határok helyreállítását lényegében az isteni csodától várták, azért imádkoztak, s amikor ez Adolf Hitler jóvoltából megvalósult (bécsi döntések 1938-ban és 1940-ben), akkor ezt Isten akaratának és művének tekintették.¹¹

Vitathatatlan tény, hogy a két világháború között az egyházi, különösen pedig a katolikus elit szerves részét képezte a Horthy-rendszer politikai és gazdasági elitjének (az egyháziak tagjai voltak a törvényhozói hatalomnak, illetve a megyei és városi törvényhatósági bizottságoknak). Ily módon megkerülhetetlen annak elmélyültebb vizsgálata, hogy mi is volt valójában a szerepük a korszakot uráló antiszemitizmusban. A kérdés relevanciáját egyébként az adja, hogy Prohászka Ottokár székesfehérvári püspöknek (1858–1927) meghatározó szerepe volt az első, lényegében már faji jellegű „zsidótörvény” (XXV. tc.) 1920-as megszületésében (Fazekas 2011, 78–105; Kovács 2012).¹² Hiszen már 1918-ban világosan fogalmazott: „A zsidókérdést, melyet nem vallási szempontból vesszük, hanem a közérkölciség, a közszellem, a keresztény kultúra, a népjólét nagy kérdésének tartjuk, főleg Magyarországon, hol a zsidó szellem óriási térnyerése a szociális és erkölcsi alapok megromlását okozza és állandóan ezt pusztítja [...] És ezért fog napirenden maradni a zsidókérdés, nem mint vallási kérdés, hanem mint fajunk és nemzetünk jövőjének kérdése.” (Idézi Pelle 2001, 19.) És tényleg napirenden is

maradt egészen 1944-ig, amikor megteremtődött a „végleges megoldás” lehetősége. Ez azonban elsősorban azért volt lehetséges, mert 1920-tól a magyar rendi nemzetfogalmat és nemzetfelfogást felváltotta az etnikai nemzetfogalom és felfogás, amelyet végeredményben maguk a keresztény egyházak is magukévá tettek. Az így meghatározott magyar nemzetbe, amelybe felvették a trianoni határokon kívülre került magyarokat, a zsidók egyszerűen nem fértek bele. Ezt a tényt legérzékletesebben a megkeresztelkedett (konvertita) magyar zsidók – máig feldolgozatlan! – tragédiája bizonyítja.¹³ Oberndorf Elek, mohácsi evangélikus tiszteletes 1944-ben pl. a következő szavakkal igyekezett közbenjárni három kikeresztelkedett zsidó nő érdekében: „Tudom azt, hogy a zsidóság egy idegen test volt a nemzet testén, amelyet el kellett távolítani. Nem is ez ellen, hanem ennek módja, a kivitel módja ellen van minden jóérzésű magyar embernek kifogása. Én most panaszainkat kizárólag Istentől reám bízott zsidó fajú, protestáns testvéreimre korlátozom. [...] sohasem voltam zsidóbarát, de barátja és testvére vagyok azoknak, akik egygylettek velem a Krisztusban.” (Braham 2002, 280.)

Helytálló tehát az a megállapítás, hogy „1920. szeptember 2-a fordulópont a magyarországi többségi társadalom és az országban élő zsidók kapcsolatának történetében. E napon a magyar kormány felelős minisztere, Haller István vallás- és közoktatásügyi miniszter a Nemzetgyűlésben gyökértelen, nemzetietlen elemnek nyilvánította a magyarországi zsidóság egészét. Leszögezte, hogy a zsidók alkalmatlanok az egyetemet végzett diplomás értelmiség legalapvetőbb feladatának ellátására, vagyis arra, hogy a magyar nemzeti intelligencia szerepét betöltsék. Mindezt Haller faji alapon, megkérdőjelezhetetlen axiómaként jelentette ki” (Frojimovics 2011, 233).

Prohászka püspök mellett azonban van a Horthy-korszak katolicizmusának egy másik prominens alakja is, aki hasonlóképpen markáns befolyást gyakorolt, és nem tompította, hanem éppenséggel erősítette és fokozta az antiszemita hangulatot és közszellemet. Ő nem más, mint a „sajtóapostolként” is számon tartott jezsuita Bangha Béla (1880–1940), a Központi Sajtóvállalat megteremtője (1918). Meggyőződése szerint, a katolikus egyháznak két fő ellensége volt: a zsidóság és a szocializmus. Ezért már 1920-ban egy „zsidómentes”, „zsidótlanított” Magyarország szükségességét vizionálta (Bangha 1920).¹⁴ Bangha azonban nem osztotta a nemzet faji koncepcióját. Inkább a földrajz és a történelem kialakította közösség kulturális és morális aspektusát hangsúlyozta (Gergely 1989, 74–100; Gárdonyi 2005, 193–204; Sipos Balázs 2011, 90–97). A korabeli keresztény egyházakon belül érzékelhető eltérő koncepciók, a fények és árnyak különböző árnyalatait azonban csak széles körű, forrásokra alapozott kutatások lennének képesek feltárni és kidomborítani.¹⁵ Ezek egyelőre hiányoznak.¹⁶

Az azonban mindenképpen megállapítható, hogy a keresztény egyházak mint intézmények, a Horthy-korszakban kifejtett intellektuális

és pasztorális tevékenységükkel – döntően hallgatásukkal, a fellépés elmulasztásával – hozzájárultak ahhoz, hogy a magyar társadalom mentálisan ráhangolódott a zsidótörvények és zsidóellenes rendelkezések tömkelegének (mintegy 267-nek) az elfogadására (1938-tól folyamatosan), illetve később passzívan asszisztált az 1944-es deportálásokhoz, amiből számosan igyekeztek azonnali anyagi hasznot is húzni (földek, vállalkozások, javak megszerzése) (Kádár–Vági 2005).

A magyar történetírás napjainkig nem szentelt kellő figyelmet annak a ténynek, hogy az első zsidótörvény (1938. évi XV. tc.) elfogadása¹⁷ – amelyet egyébként a keresztény egyházfők is megszavaztak – egy kettős katolikus szentév (eucharisztikus és Szent István Jubileumi Év) kellős közepén, a központi ünnepségek ideje alatt történt,¹⁸ amely a maga teljességében tette nyilvánvalóvá, hogy a nemzeti-keresztény kurzusban állam és egyház(ak) szerves egységet alkotnak (Huszár 1938, 14–16). Az előzmények ismeretében nem is annyira meglepő, hogy ez sem a kortársaknak, sem a későbbiekben nem tűnt fel. Hiszen az egyházi vezetők a második zsidótörvényt (1939. évi. IV. tc.) is megszavazták, jöllehet az már kifejezetten érintette a konvertitákat; a harmadikat azonban (1941. évi XV. tc.), amely alapjaiban kérdőjelezte meg a házasság szentségét, már mégsem.

A korabeli mentalitást kifejezően tükrözi Makray Lajos és Reibel Mihály katolikus plébánosok, az Egyesült Keresztény Párt pap képviselőinek magatartása, akik a második zsidótörvény elfogadásakor a konvertita zsidóknak nem konkrét védelmet, hanem erkölcsi vigaszt kínáltak: „Mi nem tagadjuk meg őket – mondták –, mi nem rekesztjük ki őket a keresztény szeretet közösségéből, mi egyenlő értékű testvéreknek tartjuk őket, és megértő lélekkel állunk mellettük a súlyos áldozat vállalásában. Hisszük, hogy a kereszttségben nyert kegyelem erőt ad nekik arra, hogy ezt a nehéz keresztet megroskadás nélkül tudják hordozni, és mi nem fogunk megszűnni érdekükben, igazságaik érdekében továbbra is dolgozni és harcolni.” (Idézi Gergely 2005, 79.)

A deportálások idején ez vajmi kevésnek bizonyult. A vidéki konvertita zsidók döntő többségét ugyanis szintén bevagonírozták (Katona et al. 2004, 155–156).¹⁹ Az is sokatmondó, hogy a zsidómentők, a Világ Igazai között aránylag csekély (kevesebb, mint 40) a magyar egyházi státuszú személyek száma (Lebovits 2007). A keresztény egyházi vezetők pedig végül nem szólaltak meg (Szenes 1994)! Ezért is tekinthető helytállónak az a megállapítás, miszerint: „A keresztény egyházakat súlyos felelősség terheli a magyarországi holokausztért. A zsidósággal kapcsolatos magatartásuk az egyházak tradicionálisan jelentős tekintélye miatt erősen befolyásolta a közvéleményt. A gyűlöletkeltést nemhogy kárhoztatták, hanem éppen erősítették, és a zsidók sorsa iránti passzivitásban [példát] adtak. Az a tény, hogy a magyar társadalom többsége a »végső megoldás« kivitelezését passzívan végignézte, illetve annak nem kevesen aktív résztvevőivé váltak, a keresztény egyházak magatartásán is múlt.” (Nagy 2011, 102. Lásd még Herczl 1993.)

Összegzőképpen elmondható, hogy a Horthy-rendszer összeomlása, erkölcsi értelemben, lényegében maga alá temette a keresztény egyházakat is. Ezzel a teherrel élték át tehát az államszocializmust, amellyel markánsan együttműködtek. Az ellentmondásos, soha fel nem dolgozott múlt mára nagymértékű kompenzációs kényszert generált, és teljessé tette a politikának való kiszolgáltatottságot. A múlttal való szembenézés következetes elutasítása egyben azt is jelenti, hogy a példaértékű egyéni életpályák kutatása sem kívánatos. Hiszen a fény és az árnyék szétválaszthatatlanok. Akkor már inkább a sötét és a félhomály. Ez az oka annak, hogy a Horthy-korszak egyházi vonatkozású kutatásai tulajdonképpen még mindig váratnak magukra. Ezek nélkül pedig csak részben érthető meg mind az államszocializmus,²⁰ mind pedig a rendszerváltás utáni időszak egyházpolitikája, az egyházak és a politika bonyolult és változó viszonyrendszere.

A Horthy-korszak egyházi vonatkozásainak romsicsi elhallgatása akár a történelem tagadásának is nevezhető. Hiszen „történelem csak akkor van, ha tudunk róla, ha beszélünk róla” (Komoróczy 2000, 134). Az egyházak álláspontja, magatartása érthető. De mi az oka annak, hogy sem a magyar történészszakma, sem maga a társadalom nem akar tudni ezekről a kérdésekről? Elképzelhető, hogy valójában nem kíván szembenézni a tényleges és valós múlttal?

Jegyzetek

- ¹ Az érdeklődés középpontjában szinte kizárólag Prohászka Ottokár, székesfehérvári püspök, áll. Egy másik, érdeklődésre szintén számot tartó központi kérdés a legfelsőbb egyházi vezetők magatartása a zsidótörvények megszavazása idején (1938–1942). Ugyanakkor nagy hangsúly helyeződik az egyházi zsidómentésre is, ahol gyakorlatilag ugyanaz a néhány név kerül rendszeresen előtérbe: Éliás József (református), Sztéhlo Gábor (evangélikus), Salkaházi Sára (katolikus). Ezzel a három meghatározó témával gyakorlatilag ki is merül az egyházakra vonatkozó, rendkívül aránytalanul mondható bibliográfia.
- ² Adriányi Gábor szerint pl. „aki az Egyházban nem Krisztus titokzatos testét látja a világban az idők végezetéig, az az Egyház lényegét sosem fogja megérteni, és a történelmi ábrázolásban a lényeg fölött el fog siklani”. Adriányi Gábor: *Az Egyháztörténet kézikönyve*. (Szent István kézikönyvek, 5), Budapest, Szent István Társulat, 2001, 25–26. Lásd még Schütz Antal: *Isten a történelemben*. Budapest, Szent István Társulat, 1934; Tuba Iván: *A történelem teológiai értelme*. Budapest, Jel Kiadó, 2006. Ezt a szemléletmódot a protestáns egyháztörténészek is magukénak érzik. Elsősorban azért, mert a teológiai szemlélet a történelmet tulajdonképpen üdvtörténetként fogja fel. Nem véletlen, hogy a protestánsok számára az újszövetségi idők (kb. az első évszázad) és a Reformáció (XVI. sz.) közötti időszak (mintegy 1400 év) többnyire érdektelen.
- ³ Ezt egyébként az érzékelteti a legkiválóbban, hogy az ELTE-n a magyarországi (mindenekelőtt katolikus) egyház (elsősorban XX. századi) tudományos kutatását személy szerint Gergely Jenő képviselte. Az ő halálával (2009. dec. 10.) az egyház iránti történeti érdeklődés gyakorlatilag megszűnt. Máskülönben az

- egyetemes történeti tananyagban a kereszténység története csak nagyon esetlegesen van jelen. Legmarkánsabban talán az összefüggések hiányoznak. Lásd még Jakab Attila: Az egyháztörténet a teológia és a történetírás metszéspontjában. *Korunk* (Kolozsvár) 17, 2006/12, 23–28. Nagyon tanulságos áttekinteni az *Egyháztörténeti Szemle* repertóriumát is (www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/szerzo.htm).
- ⁴ Ilyen típusú megközelítésre példa Spannenberger Norbert: A politikai katolicizmus. In Romsics Ignác (szerk.): *A magyar jobboldali hagyomány, 1900–1948*. Budapest, Osiris Kiadó, 2009, 186–213.
 - ⁵ Megítélésem szerint mind a Köztársaság, mind pedig a Tanácsköztársaság tudományos igényű – és főképpen politikai előítéletektől mentes – történeti feltárása máig várat magára. Ez utóbbi kapcsán mintha szintén valamiféle tabusított témával állnánk szemben. Az elmúlt húsz évben lényegében véve alig jelent meg érdemi munka a Tanácsköztársaságról. Eytan Bentsur: *Láng Európa szívében* (Budapest, K.u.K. Kiadó, é. n. [2009] című munkája ugyanis nem tekinthető szoros értelemben vett történeti műnek.
 - ⁶ Véleményem szerint a nyelvi és vallási (ortodox és görög katolikus) különbség mellett a magyar nemesség számára az is komoly problémát jelentett, hogy a polgárosodó románok döntően paraszti származásúak voltak. Lásd Ábrahám Barna: *Az erdélyi román polgárosodás a XIX. században*. Csíkszereda, ProPrint, 2004.
 - ⁷ Horváth Sz. Ferenc nyomán „az elítelt tartozónak fogjuk fel »azokat a személyeket, akik hosszabb időn át nagyobb népességcsoportok specifikus elvárásai számára vonatkozási pontként szerepelnek, és így döntéshozatalukban és helyzetértékelésükben véleményalkító, sőt cselekvést befolyásoló erővel bírnak, mert ők maguk általában privilegizált cselekvési lehetőségek, sőt források birtokában vannak«”. Anton Sterbling: Elitenwandel in Südosteuropa. Einige Bemerkungen aus elitentheoretischer Sicht. In Wolfgang Höpken – Holm Sundhaussen (Hrsg.): *Eliten in Südosteuropa. Rolle, Kontinuitäten, Brüche in Geschichte und Gegenwart*. (Südosteuropa Jahrbücher, 29), München, Südosteuropa-Gesellschaft, 1998, 36. Idézi Horváth Sz. F.: *Elutasítás és alkalmazkodás között. A romániai magyar kisebbségi elit politikai stratégiái (1931–1940)*. (Magyar kisebbség könyvtára), Csíkszereda, Pro-Print Könyvkiadó 2007, 28.
 - ⁸ 1919 tavaszán Prohászka Ottokár, a bécsi *Das Neue Reich* hetilapban megjelentetett kétrészes írásában, lényegében ezt a gondolatot fejti ki.
 - ⁹ Ebben a Néppártban kezdte politikai pályafutását Andrej Hlinka (1864–1938), a Szlovák Néppárt alapítója (1905).
 - ¹⁰ A kérdést érdemben soha senki nem vizsgálta.
 - ¹¹ Madarász István kassai megyéspüspök szavai az Észak-Erdély hazatérésért tartott hálaadó szentmisén: „Hálát adunk a Mindenható Jóságos és Igazságos Istennek azért, hogy igaz ügyünket diadalra vitte és kardcsapás nélkül újabb területet juttatott vissza a megcsonkított Hazának”. *Felvidéki Ujság* III. évf., 205. sz., 1940. szeptember 9., hétfő, 2.
 - ¹² Egyébként az sem érdektelen, hogy milyen törvénykezési kontextusban született ez a törvény: botbüntetés bevezetése (1920/XXVI.), kormányzói jogkör kiterjesztése (1920/XVII.), földreform (1920/XXXVI.), felhatalmazás – indemnitás (1920/XXVII.). A törvényre vonatkozóan lásd még Karady Victor – Nagy Peter Tibor (eds.): *The numerus clausus in Hungary. Studies on the First Anti-Jewish Law and Academic Anti-Semitism in Modern Central Europe*. (Research Reports

- in Central European History, 1) Past Inc. Budapest, Centre for Historical Research, History Department of the Central European University, 2012.
- ¹³ Egyébként egy 1925-ös, a Népszövetséghez intézett magyar kormányjegyzék világossá tette, „hogy a magyar állam a keresztény hitre tért zsidókat nem kereszténynek, hanem zsidónak tekinti akkor is, ha papírjaikon keresztény vallás szerepel. A törvényes kitérés legitimitását és jogkövetkezményeit nem ismeri el, ezért a keresztény hitre tért zsidókra végső soron nem a keresztényekre, hanem a zsidókra vonatkozó jogok, illetve megszorítások érvényesek”. Kovács M. Mária: *Liberalizmus, radikalizmus, antiszemitizmus. A magyar orvos, ügyvédi és mérnöki kar politikája 1867 és 1945 között*. Budapest, Helikon Kiadó, 2001, 78.
- ¹⁴ Bangha Béla más munkái: *Katholizmus und Judentum*. In *Klärung in der Judenfrage*. Wien–Leipzig, Rheinhold, 1934, 9–125; Bangha Béla – Iványi János – Pataky Arnold: *A katolicizmus és a zsidóság: vallástörténeti előadások*. Budapest, Magyar Kultúra, 1939.
- ¹⁵ Figyelemre méltó forráskiadvány pl. Bangha páter naplóinak közzététele, amelyek az embert világítják meg. Lásd Molnár Antal – Szabó Ferenc SJ: *Bangha Béla SJ emlékezete*. Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya – Tárlatok, 2010. Ez természetesen még erőteljesebben rávilágít annak szükségességére, hogy mindenképpen fel kellene tárni eszméinek a katolikus közegekre és a közvéleményre gyakorolt hatását.
- ¹⁶ A kutatást nehezíti a történeti szempontokat és módszertant háttérbe szorító politikai, egyházi és érzelmi megfontolások erőteljes megnyilvánulása. A kérdésről lásd Mózes György: *Prohászka Ottokár zsidóellenességéről. Egyháztörténeti Szemle*, 9, 2008/4, 125–132.; Fazekas Csaba: *Prohászka Ottokár zsidóellenességéről. Egyháztörténeti Szemle*, 9, 2008/4, 133–155.; Mózes György: *A Prohászka-disputához. Egyháztörténeti Szemle*, 10, 2009/1, 113–117.
- ¹⁷ Pontosan úgy, mint 1920-ban, a zsidótörvény egyben más törvények elkendőzésére is szolgált: a képviselő-választási jog szűkítése (1938/XIX.), a sajtószabadság (1938/XVII.), valamint az egyesülési szabadság (1938/XVII.) korlátozása.
- ¹⁸ Miközben a parlamentben a zsidótörvényről vitáztak, az államrendőrség szentáldozott a Bazilikában (május 22.). A zsidótörvény életbe lépésével, mondhatni, egy időben pedig Eugenio Pacelli pápai legátus (a későbbi XII. Pius pápa) ünnepi szentmisét celebrált a Hősök terén, majd eucharisztikus körmenetet tartottak a fővárosban (május 29.).
- ¹⁹ Hamvas püspök pl. a deportálás napján (1944. június 16-án) próbált meg fellépni a szegedi gettóban levő konvertiták érdekében. Lásd „Hamvas Endre csanádi püspök levele a szegedi főispánhoz” (*Csongrád ML V. B. 1401. b. 9117/1944. sz.*).
- ²⁰ A történeti diskurzust döntően az együttműködés, illetve a szenvedés és üldöztetés elkülönülő narratívái uralkodnak, pedig a valóságban ezek együtt léteztek a legkülönbözőbb összetételben és színárnyalatban, még az egyes egyének életpályájában is.

Hivatkozott irodalom

- Bangha Béla 1920: *Magyarország újjáépítése és a kereszténység*. Budapest, Szent István Társulat
- Randolph L. Braham 2002: *Magyarország keresztény egyházai és a Holokauszt*. In uő: *A Holokauszt. Válogatott tanulmányok*. H. n., Láng Kiadó

- Braham, Randolph L. 2005: Gondolatok a magyarországi holokausztról hatvan év után. In Molnár Judit (szerk.): *A Holokauszt Magyarországon európai perspektívában*. Budapest, Balassi Kiadó
- Braham, Randolph L. 2010: *A magyarországi holokauszt bibliográfiája*. 1–2. kötet, Budapest, Park Kiadó
- Fazekas Csaba 2011: Prohászka Ottokár és a numerus clausus. In Molnár Judit (szerk.): *Jogfosztás – 90 éve. Tanulmányok a numerus claususról*. Budapest, Nonprofit Társadalomkutató Egyesület
- Frojimovics Kinga 2011: „Mételyes már közéletünk, és fojtó-fullajtó lett levegője”. A numerus clausus magyarországi rabbik templomi beszédeiben. In Molnár Judit (szerk.): *Jogfosztás – 90 éve. Tanulmányok a numerus claususról*. Budapest, Nonprofit Társadalomkutató Egyesület
- Gárdonyi Máté 2005: Az antiszemizmus funkciója Prohászka Ottokár és Bangha Béla társadalom- és egyházképében. In Molnár Judit (szerk.): *A Holokauszt Magyarországon európai perspektívában*, Budapest, Balassi Kiadó
- Gárdonyi Máté 2007: Üldöztetés és felelősség. A magyar Holokausztról egyházi szemmel. In Mártonffy Marcell – Petrás Éva (szerk.): *Szétosztott teljesség*. A hetvenöt éves Boór János köszöntése, Budapest, Hét Hárs – Mérleg
- Gergely Jenő (szerk.) 1984: *A püspöki kar tanácskozásai. A magyar katolikus püspökök konferenciáinak jegyzőkönyveiből, 1919–1944*. Budapest, Gondolat Kiadó
- Gergely Jenő 1989: *Katolikus egyház, magyar társadalom, 1890–1986 – Prohászka-tól Lékaig*. Budapest, Tankönyvkiadó
- Gergely Jenő 2005: A keresztény pártok és a „zsidókérdés”, 1938–1944. In Molnár Judit (szerk.): *A Holokauszt Magyarországon európai perspektívában*. Budapest, Balassi Kiadó
- Hanebrink, Paul A. 2006: *In Defense of Christian Hungary. Religion, Nationalism and Antisemitism, 1890–1944*. Ithaca – London, Cornell University Press
- Herczl, Moshe Y. 1993: *Christianity and the Holocaust of Hungarian Jewry*. New York – London, New York University Press
- Huszár Károly 1938: A XXXIV Eucharisztikus Kongresszus főünnepségei. *Budapesti Egyházközségek Tudósítója*, 2. évf. 1.
- Kádár Gábor – Vági Zoltán 2005: *Hullarablás. A magyar zsidók gazdasági megsemmisítése*. Budapest, Hannah Arendt Egyesület – Jaffa Kiadó
- Katona Csaba – Ólmosi Zoltán – Oross András – Soós László – P. Szigetváry Éva – Szabó Dóra – Varga Katalin (összeállította) 2004: *Emlékezz! Válogatott levéltári források a magyarországi zsidóság üldöztetésének történetéhez, 1938–1945*, Budapest, Magyar Országos Levéltár
- Komoróczy Géza 2000: *Holocaust. A pernye beleég a bőrünkbe*. (Osiris zsebkönyvtár), Budapest, Osiris
- Kovács M. Mária 2001: *Liberalizmus, radikalizmus, antiszemizmus. A magyar orvosi, ügyvédi és mérnöki kar politikája 1867 és 1945 között*. Budapest, Helikon Kiadó
- Kovács M. Mária 2012: *Törvénytől sújtva. A numerus clausus Magyarországon, 1920–1945*. Budapest, Napvilág Kiadó
- László T. László 2005: *Egyház és Állam Magyarországon, 1919–1945*. Budapest, Szent István Társulat
- Lebovits Imre 2007: *Zsidótörvények – zsidómentők*. Budapest, Ex Libris Kiadó
- Nagy V. Rita 2011: *Teológia és antiszemizmus: Krisztus megfeszítésétől a 20. századig. Az amillennizmus és hatása a magyarországi egyházi képviselők parlamenti hozzászólásaira (1840–1941)*. Budapest, Jószyveg Műhely Kiadó

- Pelle János 2001: *A gyűlölet vetése. A zsidótörvények és a magyar közvélemény 1938–1944.* Budapest, Európa Könyvkiadó
- Prohászka Ottokár 1918: Felvetett zsidókérdés. *Alkotmány*, június 22.
- Romsics Ignác 1999: *Magyarország története a XX. Században.* Budapest, Osiris Kiadó
- Romsics Ignác 2007: A 20. századi Magyarország. In uő (főszerk.): *Magyarország története.* Budapest, Akadémiai Kiadó
- Romsics Ignác 2011: *A 20. század rövid története.* Budapest, Rubicon-Ház
- Sipos Balázs, *Sajtó és hatalom a Horthy-korszakban. Politika- és társadalomtörténeti vázlat.* Budapest, Argumentum, 2011
- Spannenberger Norbert 2009: A politikai katolicizmus. In Romsics Ignác (szerk.): *A magyar jobboldali hagyomány, 1900–1948.* Budapest, Osiris Kiadó
- Szenes Sándor 1994: *Befejezetlen múlt. Keresztények és zsidók, sorsok. Beszélgetések.* Dr. Nyíri Tamás előszavával, Budapest
- Szent Orsolyarendiek Kassai Angelinum Leánynevelő Intézet R. K. Leánygimnáziumának (fennállása 4. évében) és R. K. Leányliceumának (fennállása 2. évében) Évkönyve az 1939–40. iskolai évről.* Kassa, 1940

(A tanulmány a bochumi *Ruhr-Universität Käthe Hamburger Kolleg* „Dynamics of the History of Religions between Asia and Europe” programja keretében 2013. április 11-én megtartott „Shadows and Lights. The Involvement of the Hungarian Catholic Clergymen in Anti-Semitism and Holocaust in the Horthy Era [1920–1944]” c. előadás magyarított változata [www.khk.ceres.ruhr-uni-bochum.de/en/news/all/en-20130411-video-attila-jakab]. A meghívásért köszönettel tartozom Prof. Dr. Perczel Istvánnak. Az előadás és a tanulmány az *International Holocaust Remembrance Alliance* [www.holocaustremembrance.com] által 201–2013-ban támogatott és a *Civitas Europica Centralis* [<http://www.cecid.net/>] által koordinált, „The relationship between the historical churches and the Jewish community in Czechoslovakia and Hungary from 1920 until the Holocaust” c. nemzetközi kutatási projekt keretében készült.)



Csúcsfej (2011)

A Vatikán hadjárata a felszabadítási teológia ellen

Félelem a marxista fertőzéstől

Az egyház „haladónak” tekintett ágazatai ismét a Vatikán és a nyíltan konzervatív politikai erők támadásainak céltábláivá váltak. Haragjuk harminc évvel korábban a munkáspapokra irányult, most pedig a „felszabadítási teológiára” sújt le: egyrészt azzal vádolják, hogy hagyta magát megfertőzni a marxista befolyás által, másrészt pedig, hogy ki akarja vonni magát az egyház hierarchikus rendje alól. Ez a Latin-Amerikában létrejött irányzat Ázsiában és Afrikában meghódította a harmadik világ keresztényeit, akik vallási meggyőződésükből merítik az erőt a harchoz az ellen a gazdasági, rendőri és katonai elnyomás ellen, mely miatt több százmillió ember él elviselhetetlen körülmények között. 1980 után Ronald Reagan tanácsadói azt javasolták a jövő elnöknek, hogy lépjen fel a „felszabadítási teológia” hívei ellen. Minden eszköz jónak bizonyult. Az első lépés az a médiában látványosan megrendezett furcsa „vallomás” volt, amelyben Luis Pellecer, guatemalai jezsuita arról nyilatkozott, hogy vallásos csoportok fegyveres megmozdulást szerveznek. A fennálló rend, jobban mondva rendetlenség megingatásától való félelem Romero érsek, valamint a San Salvador-székesegyházban összegyűlt hívek meggyilkolásához vezetett. Európa és az Egyesült Államok elítélte a történeteket. Egészen egyszerű, ismeretlen emberek és a bázisközösségek számos vezetője is áldozatul esett a szervezett erőszaknak.

A felszabadítási teológia kialakulásától kezdve aggodalmat váltott ki, egyesek óva intettek tőle, mások egyenesen támadták. Alapelve valóban szokatlan volt: nem a vallás területén belül határozta meg szellemi gyökereit, hanem a társadalomban, ez utóbbira alapozva Istenről alkotott gondolatrendszerét. Viszont nem pusztán vallási vonatkozású társadalmi etikáról volt itt szó, hanem egy alapvetően teológiai módszerről. A felszabadítási teológia a keresztény hit minden témakörét tárgyalja, Krisztus alakjától kezdve az egyházzal alkotott felfogáson át Isten országának jelentéséig.

Mindazonáltal, a társadalmi elemzés a latin-amerikai valóság tekintetében egy olyan társadalomra irányul, melyen mély nyomot hagytak

az osztályellentétek: a hívó nép aktív fellépésén (felszabadítás) alapuló társadalmi gyakorlata központi jelentőségűvé vált – akárcsak Jézusé korának társadalmában. Ezért bizonyult adekvát közvetítőnek a marxista elemzés mint eszköz a konfliktussal terhelt valóság és a felszabadítás gyakorlatának megértéséhez.

1983 márciusában Ratzinger bíboros elküldi a perui püspökségnek a Hittani Kongregáció „tíz észrevételét” Gustavo Gutierrez teológiájával kapcsolatban, kérve a püspökök állásfoglalását.

A dokumentum¹ elsőként Gutierrez „vonzerejét” emeli ki, amelyet teológiájának „nagyfokú kétértelműsége” ellenére is kifejt; mindez pedig a tömegek nyomorának tulajdonított elsődleges figyelem és a marxista felfogás kritikátlan elfogadásának következménye. Majd hozzáfűzi, hogy Gutierrez marxista olvasata átértelmezi a keresztény üzenetet, s ebben a szelektív és reduktív értelmezésben a jelenkori kizsákmányoltak a bibliai szegényekkel azonosítódnak, egyes események pedig, mint például az exodus, politikai értelemben vett felszabadítást jelentenek. Gutierrez szemére vetik továbbá világi messianizmusát, mely összetéveszti Isten országának növekedését az „igazság” elterjedésével. A dokumentum ezenfelül felhívja a figyelmet – továbbra is a felszabadítási teológia „egyszerűsítéseivel” kapcsolatban – a bűn leszűkítő, a „társadalmi bűnre” korlátozódó értelmezésére.

A kongregáció szerint a marxizmus befolyása abban is megmutatkozik, hogy az ortodoxia helyett az ortopraxisé az elsőbbség. Azt állítani, hogy a felszabadulásért vívott harcban szerzett tapasztalat az Úrral való találkozással egyenlő, és hogy a Szentlélek jelenléte hatja át – nem csupán a kinyilatkoztatás transzcendenciájának és normatív értékének, hanem a teologikus hit sajátos jellegének a megsértése is. Tegyük hozzá, hogy a Biblia újraolvasása minden egyes történelmi korszakban megkérdőjelezi Isten szavának egységes jelentését és a hagyomány valóságosságát.

Végül, szintén a dokumentum szerint, Gutierrez teológiája, mely Isten országának felépítését a felszabadító harcokon keresztül képzei el, az egyházat nem tekinti többnek, mint a harc eredményeként létrejött egység és szeretet jelének. Ezzel semmisnek nyilvánítja egyrészt a Krisztus keresztáldozatában beteljesedett megbékélést, másrészt azt, hogy az üdvözülés már megadatott Jézus Krisztusban; ezzel szemben a jövőbeni üdvözülést (felszabadulást) eszkatologikusnak mutatja be.

Mellesleg, a kongregáció által elítélt felfogás szerint az osztályharc alól az egyház sem tudja kivonni magát, a hatalommal megalkuvó egyházi emberek és a szegények egyháza közti ellentét pedig logikus módon a hierarchia, illetve a hierarchia legitimitásának elutasításához vezet. Márpedig a szegények egyháza, mondják, jelen van a társadalmi harcok mellett elkötelezett bázisközösségekben; nem pusztán teoretikus veszélyről van hát szó. A felszabadulást hirdető eucharisztikus ünnepléseket illetően a kérdésfelvetés a fontos, mégpedig a szentség valódi természetének tiszteltben tartására vonatkozóan.

A dokumentum konklúziója szerint a felszabadítási teológia célja, hogy a kereszténységet egyfajta mozgósító tényezőként használja fel a forradalom szolgálatában, lévén, hogy az osztályharcot objektív valóságnak tekinti. Egy efféle teológia tehát azáltal, hogy a marxizmushoz folyamodik, elferdíti az evangélium üzenetét, a szegénység értelmét és azt, hogy mit jelent a remény a szegények számára.

Azaz a Hittani Kongregáció szerint annak, hogy a felszabadítási teológia az osztályelemzésből indul ki, teológiai redukcionizmus a következménye, mégpedig háromszorosan is: csorbítja az Isten szavában kifejeződő kinyilatkoztatás és a már végbement megváltás transzcendenciáját, valamint sérti az egyház mint misztérium fogalmát, ami értelemszerűen a hierarchia elutasításához vezet. Pedig, ha valaki figyelmesen olvassa Gustavo Gutierrez, aligha fedezheti fel benne az említett redukcionizmus nyomait. A kongregáció szövege lényegében két dolgot juttat kifejezésre: egyrészt az Istennek az emberiséget megmentő tetteről alkotott történelmietlen és metafizikai koncepció, illetve egy olyan szemlélet szembenállását, amely ezt a tettet az emberi történelembe helyezi. Másrészt kifejezi azt a törekvést, hogy fenntartsa az egyházi tekintély számára az értelemadás kizárólagos szerepét és a hierarchia ellenőrzésének funkcióját, mely egyértelműen az elsőként említett koncepció logikájába illeszkedik. Egy másik dokumentum néhány kiegészítő részlettel szolgál majd.

A nép és a hierarchia

1983 szeptemberében, egy Rómában megrendezett konferencián Ratzinger bíboros bemutatja a felszabadítási teológia episztemológiai rendszerét. Elsőként, mondja, ez a teológia szembeállítja egymással a történelmi Jézust és a hit Krisztusát.² A felszabadítás teológusai számára a történelemre való hivatkozás tudományos dimenziót nyit és új kutatások lehetőségét teremti meg, ami a hagyománnyal való szembehelyezkedés jele és az egyház tekintélyének burkolt lejárátásával egyenlő, mely utóbbi a modern világban elfogadhatatlan elméletek közé sorolja.

Az episztemológiai rendszer második eleme az új teológia alapját képező hermeneutika, amellyel kapcsolatban a bíboros azt kifogásolja, hogy egy „történelmi tényről” függően kívánja aktualizálni a kereszténységet. És itt kapcsolódik be, mondja, a marxizmus, illetve annak osztályharcról alkotott sémája, mely a kereszténységet politikai valósággá redukálja. Ezáltal a felszabadítási teológia megkülönböztetett szeretete a bibliai „szegények” iránt zavart kelt a Biblia történelemképe és a marxista dialektika között. A kapitalista társadalom proletariátusa a bibliai szegények nyomába lép, és a – célként tekintett – osztályharcra szemben elfogadhatatlan a keresztény semlegesség. Aki erről nem vesz tudomást, az uralkodó osztály akaratahoz idomul. Az egyház mint feltétlen tekintély

közelbélése – fűzi hozzá Ratzinger bíboros – ezáltal ellehetetlenül: ha a kereszténység efféle értelmezésével ellenkezik, azzal a szegényekkel, sőt Jézussal helyezkedik szembe.

A bíboros szerint ez a látszólag tudományos, hermeneutikailag azonban egyértelmű választás már önmagában meghatározza a kereszténység későbbi értelmezésének útját. De vajon melyek az értelmezés instanciái? A kulcsfogalmak a következők: nép, közösség, tapasztalat és történelem. A felszabadítási teológia szerint a „község” tapasztalata alapján értelmezi az eseményeket, ezáltal a „gyakorlathoz” (praxis) keresi az irányt. A nép tehát a maga vallási, szociális dimenziójában (közösségként) ellentétes a „hierarchia” fogalmával, mely a klasszikus teológia szerint az egyetlen lehetséges értelmező instancia. Mellesleg ugyanez a nép az, amelyik az osztályharchoz csatlakozik, s így válik a népi egyház döntő jelentőségű értelmező instanciává. A népi egyház az üdvtörténetre hivatkozva érvel, kizárólag antimetafizikus módon. A történelmet a kinyilatkoztatás helyének tekinti.

Ratzinger bíboros szerint ez a történelemfogalom magában foglalja Isten és a kinyilatkoztatás fogalmát. Ez is a marxista materialista filozófia legitimálásának egyik módja. Ha a feltétlen tekintély, metafizikus gondolkodásából adódóan, túlságosan az állandó igazságokra fekteti a hangsúlyt, nemcsak a haladást ellenző instanciának, hanem az elnyomás intézményének is tartják majd.

A dokumentum minden részletét a jelen tanulmányban nem elemezzük, így nem térünk ki arra a részre, ahol a szerző felhívja a figyelmet a felszabadítási teológia elterjedésére más kontinensek harmadik világbeli országaiban, valamint az irányzat ökumenikus jellegére; és arról a részről sem esik itt szó, ahol kialakulásának körülményeit elemzi. Azt azonban szeretnénk megemlíteni, hogy a dokumentum jelentős befolyást tulajdonít a német biblia magyarázóknak és filozófusoknak. Felelőssé teszi továbbá a II. Vatikáni Zsinat által kihirdetett üzenetet, mely „az idők jeleinek” fűrkészésére szólított fel, valamint a társadalomtudományok erre a célra való felhasználását. Mindenekelőtt azonban a teológiai gondolkodás kritikai instanciájaként fellépő marxista történeleminterpretációt vádolja.

A felszabadítási teológusok többsége nehezen azonosul a dokumentumban elmondottakkal, némelyikük ezt ki is nyilvánította. Noha magániratról van szó, jelentősége mégis nagy, hiszen a lehető leghatározottabban elutasítja a felszabadítási teológiát, konklúzióképpen pedig azonnali intézkedéseket sürget.

Az itt elemzett dokumentum egy viszonylag hosszú történet végkifejletének tekinthető, amelyben a Latin-Amerikai Püspöki Tanács (CELAM) nagyon aktív szerepet játszott. A tanács ténylegesen különösképpen érintett volt a kérdésben, hiszen az eszmeáramlat Latin-Amerikából indult útjára. Míg a témán dolgozó teológusok fontos részt vállaltak nemcsak a CELAM pasztorációs szervezeteinek munkájában, hanem az 1960-as

évek végén a medellini konferencia előkészítésében is, 1972-től kezdve a helyzet fokozatosan átfordult. A bolíviai Sucreben tartott közgyűlésen a CELAM megindítja különböző szerveinek felülvizsgálatát, és főtitkárának Alfonso Lopez Trujillót nevezi ki, aki ekkoriban volt Bogota segédpüspöke. Mielőtt az akciótervekre rátérnénk, tekintsük át röviden a CELAM felszabadítási teológia ellen felsorakoztatott érveit és a pasztorációs formákat, melyeket ezek inspiráltak, illetve melyek ezeket inspirálták.

A bírálatok éveken át négy pontra irányultak: a marxista elemzés használatára, a krisztológiára, az egyházelméletre és a társadalmi doktrínára. Az elsővel kapcsolatban Lopez Trujillo teljesen egyértelműen foglal állást. A CELAM 1981. évi 18. hagyományos közgyűlésén elmondott beszédében a felszabadítási teológia kapcsán a következőképpen nyilatkozott: „Nem az a gond, hogy amikor a szegényekről esik szó, felemelik a hangjukat, hanem az, hogy a marxista elemzést ideológiai eszközként használják [...] ami ellentmond az egyház feltétlen tekintélyének.” Majd hozzáfűzi, hogy ez súlyos veszélyt jelent, hiszen ennek teológiai és pasztorációs következményeit semmi sem kerülheti el, „sem a krisztológia, sem az egyházelmélet, sem egyfajta egyházi bázisközösségről alkotott koncepció [...]. Hogy nézhetné ezt szó nélkül a CELAM [...], amikor tudvalevő, hogy az egyház felépítését milyen mértékben veszélyezteti egy olyan százötven éves elemzés indiszkriminált, sőt, mondhatni tudománytalan használata, amelyet ma újdonságként próbálnak föltüntetni?”

A CELAM szövegeiben gyakran utalnak „ideológiákra”. Noha soha sem pontosítják, mit értenek ezen, nyilvánvaló, hogy a fogalom elsősorban a marxizmusra utal. A főtitkár a bázisközösségek kapcsán például „kétes egyházelméletekről és ideológiák beáramlásáról” beszél, és arról, hogy az 1983–1986-os általános lelkipásztori terv tartalmaz egy olyan részt, melynek címe: „Harc a szekták és az ideológiák ellen”. II. János Pál pueblai beszédében arra figyelmeztet, hogy meg kell különböztetni egymástól a „keresztény felszabadítást” és „az olyan ideológiákból táplálkozó felszabadítást, amelyek megsemmisítik ennek a felszabadulásnak az ember, a dolgok és az események evangéliumi szemléletével való koherenciáját”. Erre a témára 1983. március 4-i managuai prédikációjában is kitér, még erősebben.

A vád világos. Kevésbé világos azonban, hogy hogyan értendők az olyan kifejezések, mint „marxista”, „marxista elemzés”, illetve „ideológiák”. Aloiso Lorscheider bíboros, a braziliai Fortaleza érseke és a Brazil Püspöki Konferencia elnöke egyértelműen megvilágítja a kérdést. A fortalezai egyházmegye közlönyében megjelent interjújában a következőképpen nyilatkozik: „amikor elhangzik a vád, hogy a marxizmus beszívárog az egyházba, meg szoktam kérdezni a beszélgetőtársamtól, mit ért marxizmus alatt. Legtöbbször nem kapok választ [...]. Sokan, amikor marxizmusról beszélnek, nem a marxista filozófiát értik ezen, hanem a marxista elemzést [...]. [Ez utóbbi] annak a társadalomnak a megértésére

törekszik, amelyben élünk”.³ Ebből a kijelentésből is kiderül, hogy nincs egyetértés a latin-amerikai püspökségen belül.

Ami magukat a teológusokat illeti, a Boff fivérek közvetítésével válasszunk: „Marx nem a felszabadítási teológia ügyvédje. A marxista elemzés közvetítő eszköz. A társadalmi valóság megértése talán veszélyes, de hasznos”.⁴ Nagyon úgy tűnik tehát, hogy a CELAM álláspontjának az a lényege, hogy egy marxista eljárásban ne váljon külön a társadalmi elemzés alkalmazása és a filozófiai opció. A szervezet szerint az elemzés szükségszerűen a filozófiából ered, illetve ahhoz vezet. Hangsúlyozza továbbá ugyanennek a filozófiának alapvetően ateista, következőképp a hittel ellentétes jellegét. Egy ilyen logikában a társadalmi elemzés csakis a vallás elpusztításához vezethet. Ezért szükséges tehát erővel szembeszállni vele. Lévé, hogy a felszabadítási teológia szövegeinek és a bázisközösségek gyakorlatának vizsgálata aligha teszi lehetővé efféle következtetések levonását, felmerül a kérdés, hogy vajon mi az oka ennek a zűrzavarnak? Erre a kérdésre később visszatérünk.

A két egyház teóriája?

A felszabadítási teológia elleni érvek második csoportja a krisztológiára vonatkozik, illetve tágabb értelemben, a megváltásra. Ezzel kapcsolatban az a vád hangzik el, hogy a „megtestesült igé a könyörületesség és a szociopolitikai elköteleződés kiemelkedő példájának” tekintti.⁵ „Az evangélium Krisztusa az e világi felszabadulás Krisztusává fokozódik le”.⁶ Lopez Trujillo szerint az Úr Jézus ebben a felfogásban „nem az Atya küldöttje, hanem az osztályharc eszköze, a názáreti felforgató”. Szerinte a felszabadítási teológiai értelmezésében az evangéliumi örömhír csak a szegényeknek szól. Ez a választás „egy adott társadalmi osztály opciójaként értendő”.

Továbbra is a megváltással kapcsolatban, a Közép-Amerikai és Panamai Püspöki Titkárság a pápa látogatására készülődve még nyíltabban fogalmaz: „Akik azt remélik, hogy a pápa csak a szegények miatt jön, minden bizonnyal nem olvasták a Redemptor Hominist (II. János Pál első enciklikája). A pápa nem köthető társadalmi osztályhoz.”⁷ A CELAM 1983-ban Port-au-Prince-ben megrendezett közgyűlésén elmondott megnyitó beszédében a pápa maga is kifejtette nézetét, és azon problémák között, melyekkel a latin-amerikai kontinens egyházának szembe kell néznie, felhívta a figyelmet „sokak keserűségére, akik a szegények számára nyújtott tévutak miatt elhagyatottnak érzik magukat vallási szükségleteikben és törekvéseikben”.⁸

Azaz a felszabadítási teológia elleni kifogás a „szegénység” definíciójára irányul, mondván, hogy azt „pusztán politikai és ideológiai kritériumok” határozzák meg,⁹ holott a bibliai üzenet általánosabb érvényű és a Jézus Krisztusban való üdvözülés több, mint a gazdasági és társadalmi

elnyomás alóli felszabadulás. Egy efféle „kizárólagos és kizáró” opció nem váltja-e ki elkerülhetetlenül a „gyűlölet érzését és a testvérek közötti harcot”?¹⁰ Vajon nem ismét a felszabadulási teológia meglehetősen elfogult olvasatával állunk-e szemben, hiszen az irányzatot képviselő szerzők többsége, mint például Gustavo Gutierrez, a Boff fivérek vagy John Sobrino éppen azt hangsúlyozzák, hogy az üdvözülés egyetemes, és nem redukálható le társadalmi folyamatokká. Igaz azonban, hogy a „szegénység” fogalmának konkrét jelentését emelik ki, szegénynek pedig nemcsak azt tekintik, akik szenvednek vagy nyomorognak, hanem mindenekelőtt azokat, akik az őket kizsákmányoló osztályok gazdasági, társadalmi és politikai elnyomása alatt élnek.

Megint csak felmerül a kérdés, vajon ez miért felejtődik el az irányzat teológiai gondolkodásának bemutatásakor?

Mielőtt erre válaszolnánk, térjünk rá a két utolsó problematikára: az egyházelmélet és az egyház társadalmi doktrínájának kérdésére. Az előbbi esetében a „népi egyház” képezi a legfőbb problémát. Quarracino – akit 1983-ban a CELAM elnökévé választottak – szerint elfogadhatatlan egy olyan egyház gondolata, „mely a népből születik”. Éppen ezért „figyelmeztetnünk kell egyházunkat erre a veszélyre, amely a két egyház teóriájához vezet, ez pedig mélyreható tisztázást és egységes fellépést követel meg”.¹¹

Lopez Trujillo szerint a felszabadulási teológia felfogásában két egyház létezik: egy népi egyház, mely a szegényhez szól és egy polgári egyház, s ezzel a felosztással az egyházon belülre helyezi az osztályok közötti konfliktust.

Ez a megközelítés, mely így mutatja be a felszabadulási teológia egyházelméleti gondolkodását és a bázisközösségek működését, első látásra jobban megfelel annak, amit általában nyilatkoznak. Van azonban egy alapvető különbség. Sem a bázisközösségek körében, sem a teológiai elméletekben nem esik szó két egyházról. Éppen ellenkezőleg, azt hirdetik, hogy Jézus Krisztus egyházának hiteles képviselői, hangsúlyozva mindamelllett, hogy ez az egyház több választási lehetőséget is kínál. Megjegyzik továbbá, hogy érdekeik, illetve szemléletmódjuk tekintetében számos hasonlóság fedezhető fel a latin-amerikai keresztények egy része és az egyházi hierarchia többsége között, ami politikai választásaikban, társadalmi és kulturális gyakorlataikban, egyes katolikus mozgalmak iránti megkülönböztetett szeretetükben, spiritualitásukban és teológiai nézeteikben tükröződik. Mindez ne adna okot az evangélium kritikájára?

A különbségek megvilágítása azonban nem fogadható el egy olyan egyházfelfogásban, amely mindenekelőtt az engedelmisségen és a tekintélyen alapul. Elsősorban erre emlékeztetett II. János Pál a nicaraguai püspököknek írt, 1982. június 29-i keltezésű levelében. „Nemcsak abszurd, de veszélyes is volna elképzelni a püspökségen nyugvó egyház mellett – vagy pláne vele szemben – egyfajta népi egyházat,” mely „nél-

külözi a legitim lelkipásztorokat” és „ideológiai konnotációkkal terhes”.¹² A managuai misén tartott prédikációjában a pápa még határozottabban foglal állást a témában, olyan „párhuzamos tekintélyekdet” megemlítve, akik gyengítik az egyházat, továbbá követelve, hogy a doktrinális felfogások, valamint a pasztorációs tervek a pápa és a püspökök által képviselt egyház feltétlen tekintélyének legyenek alárendelve.

Két, egymással párhuzamos, de nem ellentétes diskurzus kialakulásának lehetünk tehát tanúi. Az egyik konkrét valóságában tekinti az egyházat, anélkül azonban, hogy tagadná eszkatologikus jellegét. A másik az egyház valóságát mint – a II. Vatikáni Zsinat kifejezésével élve – az egység jelét, illetve szentségét részesíti előnyben. Elzárkózik viszont minden olyan felfogástól, mely a hierarchikus felépítést a társadalmi valóságba illeszkedő, éppen ezért sajátos jelentéssel bíró rendszerként igyekszik láttatni, ezáltal tulajdonítva vitathatatlan ontologikus jelleget a hierarchiának. A párbeszéd ismét zsákutcába jutott. A tét azonban mintha ezúttal egyértelműbb volna.

A felszabadítási teológia megkérdőjelezte az egyház társadalmi doktrínáját. „A valóság tudományos elemzésétől, az osztályharctól, a függőség elméletétől, a forradalmi gyakorlattól sokan úgy elvakultak, mint a szerelmes kamaszok – írja Quarracino, a CELAM ekkori főtitkára –, akik éppen ezért észre sem veszik az egyház társadalmi doktrínájának életképességét”.¹³ Márpedig – mondja II. János Pál Managuában – a doktrinális felfogásokban és lelkipásztori tervekben alkalmazott engedelmesség elve „az egyház elődeim s jómagam által kidolgozott társadalmi doktrínájában is érvényesül”.¹⁴

Két, egymástól jelentősen különböző olvasatról van tehát szó. Az első szerint az osztályelemzés megvilágítja a gazdasági érdekek ellentétességét, azaz azt a szembenállást, amely a politika, a társadalom, a kultúra, sőt a vallás területére egyaránt kiható osztályharc valóságában fejeződik ki. Az ebből következő társadalmi etika olyan strukturális változásokat jelöl meg célként, melyek meghaladják a pusztán interperszonális kapcsolatokat. Egy többségi logika felállításáról van tehát szó, ami a kapitalista gazdaság rendszerével való szakítást és a szocialista út választását jelenti. A másik olvasatban viszont az evidenciaként felfogott társadalmi különbségeknek, a különböző társadalmi kategóriáknak harmóniában kell együtt létezni. Ezért szükséges, hogy a különböző osztályok együttműködjenek a közös jó érdekében. Egy efféle etikai norma természetesen megköveteli a visszaélések és igazságtalanságok megszüntetését, valamint a normaszegés korrekcióját, ezért szólítja fel igazságosságra és nagylelkűsége a hatalommal bíró osztályokat, illetve erőszakmentességre és türelemre az elnyomott osztályokat. És ezért ítéli el az osztályharcot mint az interperszonális kapcsolatokban elfogadhatatlan magatartást, mely szükségszerűen erőszakhoz vezet. Erre utal II. János Pál a panamai földművesekhez intézett beszédében.

Nem fedezhető-e fel valamiféle logika a felszabadítási teológia elleni kifogásokban, amely mentén a különböző elemek összekapcsolódnak? Ha értelmezési hipotézis felállítására törekszünk, jogosan merül fel a kérdés. Nem lehet, hogy kettős elutasításról volna szó? Elsőként a megváltás művének dinamikus részeként felfogott, az ember által létrehozott történelem elutasításáról. Ennek figyelembevételével ténylegesen relativizálódik az a hitfelfogás, mely a hitet a feltétlen tekintély gondjaira bízott letétként tekinti, a hierarchiát pedig minden vallási rendszer alapjának. Másodsorban pedig az osztályelemzés elutasításának lehetünk tanúi, mivel az megköveteli az állásfoglalást. Márpedig ez lehetetlen helyzetbe hozza az intézményt, azaz jelen esetben a hierarchiát, annak ugyanis elsődleges feladata – öndefiníciója szerint – ügyelni az egyetértés meglétére, nem beszélve a társadalmi-politikai térről, melyet könnyen elveszíthet, ha állást foglal. Ez a kettős elutasítás annál is inkább radikális, mert az üdvözülés igazságának védelmére vonatkozik, ezt pedig a vallási hatalom alapvető feladatának tartja.

Ami viszont elkerüli a figyelmét, az az, hogy a harmadik világ konkrét helyzetében ez az álláspont szükségképpen politikai alternatívához vezet, a tények pedig a teológiai írásoknál is meggyőzőbben igazolják, hogy ez az alternatíva a szegények ellen irányul – azok ellen, akik kézbe veszik saját szabadságukat és azok ellen, akik a gyülekezetben felemelik a hangjukat.

A „fertőző vírus” elleni stratégia

Amint arról már szó esett, a CELAM 1972 körül tette meg az első lépéseket, azaz amikor Lopez Trujillót választották meg főtitkárnak. A felszabadítás témájáról való első megbeszélésre 1973-ban került sor Bogotában. Ekkoriban az a nézet volt elfogadott, mely szerint kétféle felszabadítás létezik: egy latin-amerikai eredetű spirituális és egy európai eredetű, politikára összpontosító felszabadítás. A *Tierra Nueva* című Bogotában alapított folyóirat a felszabadítási teológia cáfolatára szakosodott. Az első számú stratégia tehát szellemi, illetve teológiai szinten lépett életbe.

Ez a stratégia folytatódott a következő években is. Német teológusok részvételével alakult egy munkacsoport, az úgynevezett Egyház és Felszabadítás Kutatócsoport, amely három alkalommal ült össze: 1973-ban, 1974-ben és 1975-ben. A gyűléseket azután egy Rómában megrendezett konferencia követte, amely során jelentés készült „a felszabadítási teológia világszintű terjedéséről”. A jelentés ez utóbbit „fertőző vírusként” mutatja be, és elítéli – méghozzá meglehetősen erőszakos szavakkal – az irányzat terjesztését segítő személyeket, illetve intézményeket.

A pueblai konferencia (1979), melyen a medellini konferencia tizedik évfordulója alkalmából egybegyűlt a latin-amerikai püspökség, nyújt alkalmat a felszabadítási teológia és a bázisközösségek elleni erőtelje-

sebb fellépésre. Nem sok sikerrel, a püspökség befolyásos tagjai, nevezetesen több brazíliai bíboros közbelépésének köszönhetően egyetlen ítélet sem hangzik el. Lopez Trujillo, aki 1980-tól kezdődően a CELAM elnöke, 1982-ben két fontos gyűlést szervez: elsőként egy egyházelméleti kérdésekről szóló konferenciát, ahol többek között a bázisközösségekről is szó esik. A gyűlésen a Domonkos-rendi Hamer atya, a Hittani Kongregáció (az egykori inkvizíció) titkára is megjelenik. A második, alig egy hónappal később Rio de Janeiróban megtartott konferencia témája a krisztológia. Ezen a Kongregáció elnöke, Ratzinger bíboros is rész vesz. Ez a CELAM által „pluralistának” nevezett találkozó, melyre egyetlen felszabadítási teológus sem volt hivatalos, valójában az irányzat elleni támadások közé tartozik.

A felszabadítási teológia elleni stratégia második eleme a CELAM szerveinek a fentebb jelzett célok szerint történő újjászervezése, valamint a kinevezési gyakorlat alkalmazása, azaz biztos emberek beiktatása. Hosszú lenne felvázolni minden állomását ennek a megfontoltan irányított akciónak. A különböző konferenciákra és gyűlésekre meghívott vendégek idővel a CELAM kulcspozícióiba kapnak kinevezést, így biztosítva az akció folyamatosságát a pozícióváltások ellenére is. Ez a Szentszékkal való szoros együttműködés által valósul meg, ahol Lopez Trujillo befolyást gyakorol a CAL-ra (Latin-Amerikai Bizottság), melynek vezetője egyúttal a püspöki kongregáció prefektusa is, az egykori latin-amerikai nuncius, Baggio bíboros. A CELAM emellett tevékenyen foglalkozik a pápa közép-amerikai utazásának megszervezésével, méghozzá olyan szinten, hogy nemcsak a témát, de még az álláspontot is kijelöli.

Végül, a stratégia harmadik eleme a lelkipásztori terveken keresztül irányított lelkipásztori tevékenység, mely előbbiből jelenleg a harmadik van folyamatban (1983–1986). A tervek egyfajta logisztikai támogatást nyújtanak a helyi püspökségeknek a vallási személyek képzéséhez, a képzések szervezéséhez, a világi mozgalmak támogatásához stb. Gondoljunk csak a nicaraguai sandinista forradalom után kidolgozott válságtervre. Ezen stratégiák természetesen jelentős anyagi eszközöket igényelnek, amit a CELAM több forrásból biztosított, mindenekelőtt azonban a német katolikus alapítványok és amerikai magánforrások támogatásával.

A sokféle akció ellenállásba ütközött. A brazil püspöki konferencia például, mely a kontinens legjelentősebb gyűlése, határozottan kifejezte fenntartásait a CELAM által folytatott politikával szemben. Az új püspöki jelölések azonban az ellenállás fokozatos gyengülésével fenyegetnek. Egyébiránt, a latin-amerikai bázisközösségek 1980-ban gyűlést szerveztek São Paulóban, Arns bíboros védnöksége alatt. A CELAM jelentős nyomást fejtett ki annak érdekében, hogy a konferencia hatását csökkentse. Lopez Trujillo bíboros is közbenjárt a katolikus fejlesztési szervezeteknél annak érdekében, hogy beszüntessék a szegények egyházával kapcsolatban álló személyek, illetve csoportok lelkipásztori

és társadalmi kezdeményezéseinek támogatását. Ezt követően egy 1982 év eleji keltezésű levelében azt veti Philip Potter szemére, aki az Egyházak Ökumenikus Tanácsának főtitkára, hogy pénzügyi támogatást nyújtott olyan csoportoknak, illetve központoknak, melyek „az ökumenikus megnevezéssel próbálják fedezni magukat” és „ideologizált teológiai kifejezéseket terjesztenek radikálisan bírálva nemcsak az egyházat, annak lelkipásztorait és felépítését, hanem a hit alapelveit is”.

Két főtitkári és egy elnöki mandátumot követően, azaz a CELAM-nál eltöltött tizenegy év után, Lopez Trujillót, a medellini püspököt 1984. február 2-án bíborossá nevezik ki. A pápa egy magánaudiencia alkalmával a következőképpen fejezte ki megbecsülését a bíboros iránt: „A teológia, különösképpen a felszabadulási teológia tanulmányozásához és tisztázásához való hozzájárulásával kiválóan szolgálta az egyházat”.¹⁵

Talán érdemes emlékeztetni rá, hogy a felszabadítási teológiával és a latin-amerikai egyház új áramlataival való szembenállásnak nem csak az egyházon belül voltak hívei; 1980-ban az egyesült államokbeli Santa Fé városában alakult egy munkacsoport, mégpedig azzal a céllal, hogy az Egyesült Államok Latin-Amerikára irányuló politikáját nagy vonalakban előkészítse, arra az esetre, ha Reagan elnököt megválasztják. A szöveg egyik – bizalmas, de nyilvánosságra hozott – bekezdésében szó esik a felszabadítási teológia elleni harc szükségességéről. Ekkor jön létre Washingtonban a Peter Burger, protestáns szociológus és Michel Novak, katolikus újságíró-író vezette for Religion and Democracy (Hit és Demokrácia Intézete) is, melynek az a rendeltetése, hogy leleplezze az észak-amerikai keresztény csoportok által a felszabadítási teológiának és a közép-amerikai népi egyháznak nyújtott segítséget. Az intézetet több alapítvány is finanszírozza, melyek némelyike a Republikánus Párthoz közeli szervezet.

Az egyházon kívülről érkező kritikák közül érdemes még megemlíteni Léon Klenicki furcsa cikkét, mely a CELAM hírlevelében jelent meg a következő címmel: „Felszabadítási teológia: latin-amerikai zsidó nézőpont”.¹⁶ A szerző, miután leleplezi a felszabadítási teológia baloldali ideológiákkal való rokonságát és a bibliai üzenet politizálódását, kijelenti, hogy ez előbbi a keresztény teológia antijudaista irányzatát erősíti meg, hiszen nem tart szükségesnek semmiféle utalást „az ígéret földjére való visszatérésre húsz évszázaddal a száműzetés után, hála Izrael Állam megalapításának [...]”, sem a cionizmusra mint felszabadítási mozgalomra”.

A közelgő összecsapás

Amint megjelenik Ratzinger bíboros szövege, a Boff fivérek közlésezik válaszukat, melyre a korábbiakban már utaltunk. Elismerik, hogy a felszabadítási teológiának vannak veszélyei, hiszen redukcionista

benyomást kelthet. Ez azonban a harmadik világ drámai helyzetének tudatosításából ered. Egy új irányzat természetes velejárója, fűzik hozzá, hogy a rendelkezésére álló idő rövideje miatt nem teljesen egységes. Ez a helyzet ugyanakkor nem igazolja azt a magatartást, amelyben a romlottság gyanúja uralkodik. Ratzinger bíboros szavaiban nem ismerünk magunkra – jelenti ki a két brazil teológus.

A felszabadítási teológia ezzel ellentétben a hagyományos teológia kibővítése. A felszabadítás gondolata mint kiindulópont az idők jeleinek olvasatát jelenti, a hit fényében. Egy efféle eljárás magában foglalja a hit transzcendentális dimenzióját, a bűn felszabadítását és az Istennel való érdek nélküli közösséget. A valósággal való élő kapcsolat révén jön létre, s nem a teóriák világában. A felszabadítási teológia Bultmann német biblíamagyarázóval ellentétben hangsúlyozza, hogy Jézus Krisztus történelmi személyiség volt. Ami pedig a marxista elemzést illeti, a valóság megértésének eszközét képezi, amely talán veszélyes, „de a legjobb eszköz arra, hogy valós helyzetekről számot adjunk”.¹⁷

A szöveg szemrehányással végződik, mégpedig a szegények ügye iránti érzékenység hiánya miatt, mely érzékenység több mint pusztá fogalom: etikai, misztikus és teológiai tapasztalat. Bármely tisztség a politika eszközévé válhat, még Ratzinger bíborosé is.

Ha az egyházi hatóságok végigvizik az álláspontjuk mögötti logikát, a megindult folyamat összezapáshoz vezethet. Vajon ennek jeleként kell-e tekintenünk aényt, hogy a Rio de Janeiro-i katolikus egyetem rektora, Araujo Sales bíboros az egyetemi év megkezdése előtti napon, 1984 márciusában visszavonja Clodovis Bofftól a teológia oktatására kapott megbízatását? Akárhogy legyen is, a modernizmus válságával való párhuzam beigazolódn látszik, hiszen a vita némileg hasonló elemeket tartalmaz.

A tét azonban ezúttal nagyobb méreteket ölt, ennek jele a harmadik világ népei által vívott harc, különösképpen Latin-Amerikában. Egy másik párhuzam is felvázolható, mégpedig az egyház és az európai munkáskérdés között, mely esetében nem nehéz megjósolni a következményeket. De vajon nem hordoz-e veszélyt (emberélet és vallásosság tekintetében egyaránt) az a szellemi és társadalmi kihívás, mely az antimodernizmus új formáját a harmadik világbeli népi emancipáció elleni harccal párosítja? Mindazonáltal, ha a mai egyház elfogadná a teológiai és lelkipásztori pluralizmust, akkor talán pár évtized múlva nem volna szükség – mint ahogy arra oly sokszor sor került már – mindazok rehabilitálására, akiket korábban kítaszítottak.

Jegyzetek

¹ Lásd *Diffusion de l'information sur l'Amérique latine (DIAL)*, Párizs, n°925. Dokumentum a latin-amerikai felszabadítási teológiáról és az ellenteológiákról, melyet dosszié formájában adott ki a belgiumi (Louvain-la-Neuve) Centre tricontinental.

- ² Lásd *DIAL*, n°930. Ratzinger bíboros szerint itt a német bibliamagyarázó Bultmann hatása fedezhető fel, amit mellesleg több felszabadítási teológus is cáfol, akik Jézus társadalmi szerepére helyezik a hangsúlyt.
- ³ A fortalezai püspökség egyházmegyei hírlevelében (*Bulletin diocésain de l'archevêché de Fortaleza*) közzölt interjú, *Paginas*, VII. kötet, n°46, 1982. aug.
- ⁴ Leonardo Boff és Clodovis Boff: „Le cri de la pauvreté à partir de la foi”, *Folha de Sao-Paulo*, *DIAL*, n°931 (1984. április 26.).
- ⁵ Quarracino bíboros, a CELAM főtitkárának beszéde a port-au-prince-i gyűlésen.
- ⁶ Quarracino bíboros cikke a CELAM bulletinjében.
- ⁷ Közép-Amerika és Panama Püspöksége titkárságának nyilatkozata, *Bulletin CELAM*, n°180 (1983. február).
- ⁸ II. János Pál beszéde a CELAM port-au-prince-i közgyűlésén.
- ⁹ Uo.
- ¹⁰ Uo.
- ¹¹ Quarracino bíboros idézett cikke.
- ¹² *Bulletin CELAM*, n°176 (1982. szeptember).
- ¹³ Quarracino bíboros idézett cikke.
- ¹⁴ A managuai Július 19-e téren 1953. március 4-én elmondott prédikáció.
- ¹⁵ *Bulletin CELAM*, n°181 (1983. március–április).
- ¹⁶ Léon Klenicki: *La teología de la liberación como exploración judía latino-americana*, *Bulletin CELAM*, n°185 (1983. november–december).
- ¹⁷ A brazil püspökség éppen ekkor tudatta, hogy 1979 és 1983 között a szárazság miatt 10 millió ember veszítette életét Brazília északnyugati részén, mert a fennálló társadalmi és politikai rendszerek megakadályozták az időjárási körülmények okozta gondok megoldását.

(Fordította: Barna Anett)

(Eredeti megjelenés: *Le Monde diplomatique*, 1984. június)



Csók (2012)

Újpünkösddizmus Latin-Amerikában

Néhány szempont a globalizáció politikai antropológiájához

A latin-amerikai újpünkösddizmust alapul véve, a vallást közvetítő eszköznek tekintjük ahhoz, hogy az aktuálisan folyó átalakulások megértéséhez intellektuális eszközöket kovácsoljunk. Ezeket az átalakulásokat, amelyek mögött a globalizáció jól érzékelhető felgyorsulása áll, az érintettek többnyire *válságként* érzékelik és tapasztalják meg. Az újpünkösdisták számának növekedése – ez ma a világ leggyorsabban növekvő vallási mozgalma, amely még az iszlámot is lekörözi – egyaránt tekinthető e válság indikátorának és a kezelésére szolgáló eszköznek is. Az evangéliumi hit úgy jelenik meg, mint az újra meghatározott identitás elsődleges forrása, és ezt a rekonstruált identitást egyben integrálja is az állandó változás képlékeny világába. A vallásnak ez a formája megfelelő teret nyújt ahhoz, hogy megfigyeljük a hozzá sokban kapcsolódó globalizáció hatásainak kitett társadalmak új értékeit. Arra is értékes jelzéseket ad, hogy ezek a társadalmak milyen módokon képesek reagálni a pluralizmusra, amelynek ez a vallási forma is egy elemét jelenti. Az újpünkösddizmus mindenütt túllép azon a vallási státuszon, amelyre elvileg redukálni lehetne, és társadalmi, gazdasági és politikai aktorrá lép elő.

Az újpünkösddizmus mint globalizált és globalizáló vallás, a mozgalom átfogó elemzéséhez vezet, és arra késztet bennünket, hogy lépünk túl a bevett kategóriák merev keretein, ha eredményesek akarunk lenni. Egy olyan intellektuális világban, amelyet az egyre nagyobb mérvű specializáció határoz meg, egy effajta megközelítés állandóan a specifikumok hangsúlyozásába ütközik, „az apró nüanszok narcizmusába”, ahogy Pierre Hassner fogalmazta. Bár ez érthetővé teszi azt a logikát, amelyben Alain Rouquié (1998-ban) Latin-Amerikát *Távol-Nyugatnak* nevezte – és ez az elnevezés nincs híján bizonyos jelentőségnek –, a jelenleg tapasztalható fejlődés a *szígetszerűség* végét jelzi, amely, bár persze bizonyos mértékig mindig is fikció volt, mégis igazolta azt a törekvést, hogy a régiót a specifikumaiból kiindulva határozzuk meg. Az egyes régiókban, de az egész világon is folyó gyors átalakulások fényében ezt az elnevezést ma már célszerű felülvizsgálni.

A latin-amerikai újpünkösddizmus általunk ajánlott elemzése a globalizáció politikai antropológiájának kereteibe illeszkedik. Három, egymáshoz

szorosan kapcsolódó dimenzióban fogjuk vizsgálni az újpünkösdiszmus szerepét, mint a folyamatban lévő átalakulások indikátorát és a kezelésükre szolgáló eszközkészletet:

- Megvizsgáljuk, hogy a valláson keresztül miként termelődik egy, a globalizációval kompatibilis individualizáció, vagyis az új evangéliumi közösség intézményei, egy teljes mértékben integrálódott piaci logikát követve, miként vezetnek egy globalizált individuum kialakulásához.

- Megnézzük, hogy miként kezelik a vallás eszközével az egyén, a közösség és az univerzális közötti kapcsolatok átalakulását; azt, hogy a deterritorializálás és az újraterritorializálás között miként formálódnak ki az új közösségek és lojalitások, a társadalmi mobilitásnak azokhoz a formáihoz kapcsolódva, amelyeket a régióban elterjedt gyakorlatok elősegítenek.

- Elemezzük azt, hogy a valláson keresztül miként alakul ki egy újfajta kapcsolat a politikával, amelyben a vallás és a politika – amelyeket egyáltalán nem tekintenek egymástól függetlennek – egybeolvadnak és folyamatosan átrendeződnek egy olyan térben, amelynek alapvető jellemvonása a nagyfokú képlékenység.

Ez a három dimenzió akkor válik központi jelentőségűvé, ha rájövünk: közel sem vagyunk még abban a helyzetben, hogy teljességükben megértsük őket, akár abban, hogy milyen hatásai vannak a hitek felgyorsuló individualizálódásának, vagy éppen a hitek elkerülhetetlen relativizálódásának, amely a globalizáció egyértelmű következménye. A megértés hiányosságai vélhetőleg számos félreértést fognak még eredményezni.

A vallás szerepe a kompatibilis egyének kikovácsolásában

Az egyének a globalizált világában meghatározott elsődlegessége számos félreértésen és kétértelműségeen alapul. A szóban forgó individuumok nem azonosak azzal, amely abból a folyamatból alakul ki, melynek során az autonóm szubjektumok megszabadulnak a közösségi kötöttségektől. A közéletű felfogás szerint a mai individualizációt a modern individualizációra vonatkoztatják, illetve azzal legitimálják. Ezek azonban igencsak különböző jelenségek. A napjainkra jellemző individualizáció nem igazán autonóm egyéneket termel, hanem sokkal inkább olyan individuumokat, akik hozzáidomulnak a közösség azon új formáihoz, amelyeket a globális piac elvárásaihoz igazítottak. Az individualizáció ezen formáját olyan folyamatként határozhatnánk meg, amelyben egy megerősödő csoport magát más csoportoktól elkülönítve, speciális vonásokat vesz fel, amelyek lehetővé teszik, hogy önazonosságot találjon, elismertesse magát, és dekonstruálhassa egy domináns, hegemon csoport centrális szerepét, akár úgy, hogy egy másik centralitást alakít ki, akár úgy, hogy a meglévő centrális erőteret átalakítva annak részévé válik.

Globálisan, vagyis a jelenlegi társadalmak állandósult, aktív interakcióiban (ahol a lokális termeli a globálíst, és a globális informálja és szervezi a lokálíst) az individuumok termelése, amennyiben erre igény mutatkozik, pusztán úgy jelenik meg, mint kompatibilis egyének termelése. A kompatibilis egyének termelésének ebben a folyamatában a vallásnak központi szerep jut, hiszen az egyik leghatékonyabb, az ideológiai elvárásokhoz idomult eszköze annak az átfogó újrendeződésnek, amely a társadalmak történetének egy specifikus mozzanatát áthatja és alakítja.

Ezen a ponton számos kérdés vetődik fel. Az első arra a sajátos hajlandóságra vonatkozik, amely köztudomásúlag a vallás sajátja és/vagy amelyet a vallásnak tulajdonítanak, vagy amelyre törekszik, hogy valásként funkcionálhasson egy állandóan változó térben. A második arra készlet bennünket, hogy felismerjük: jelen szövegben nem generikusan fogjuk fel a vallást. A kompatibilis személyiségek termelésében érdekelt vallás nem tradicionális vallás, amely az autonóm terek fikciója mentén szerveződik, hanem a vallás képlékeny formája (Bauman 2000), amely elveti az intézményi monopóliumokat, és amelyre az újpünkösdizmus tökéletes példaként szolgálhat. A harmadik kérdés ahhoz kapcsolódik, hogy nem a vallás az, ami végső soron kockán forog, hanem az a képessége, hogy egy modellt közvetítsen és terjesszen. Egy ezzel összefüggő kérdés az intézmények természetére vonatkozik: világos, hogy a fentebb leírt kontextusban az autonóm egyéni aktorok sokkal hatékonyabban tevékenykednek, mint a *történelmi* egyházak, különösen a katolikus egyház. A negyedik probléma a működés természete: leszűkíthetjük-e a kompatibilis egyének termelését az egyszerű manipulációra, amelyben a vallás csupán maszkként szolgál a modell megalapozására és elterjesztésére, valamint a modellnek való megfelelés kikényszerítésére irányuló igyekezethez?

Egyik esetben sem tulajdonítunk specifikus jelentéseket a vallásnak. Az mindenekelőtt egy olyan készlet, amelyből az aktorok beszerezhetik a szükséges eszközöket az önmagukhoz, másokhoz és a külvilághoz fűződő kapcsolataik kialakításához (vagy átalakításához). Ez az eszköz-készlet mindaddig semleges, amíg kínálata oly mértékben képlékeny, hogy szimultán módon akár teljesen ellentétes stratégiák szolgálatába is állítható.

A *kompatibilis*, következésképpen potenciálisan *készszéges* egyének tekintetében Latin-Amerika tökéletes hely a vizsgálódásra. Számos oka van, hogy ez a probléma ilyen komolyan vetődik fel. A régióban robbanásszerű demográfiai növekedés ment végbe (1950-től máig Bolívia lakossága 2,7 millióról 9,8 millióra nőtt, Guatemaláé mintegy 3 millióról 14 millióra, Ecuadoré 3,3 millióról 14,4 millióra, Perué 7,6 millióról 28,6 millióra, Kolumbiáé 12,5 millióról 48,2 millióra, Mexikóé 27,8 millióról 110,2 millióra és Brazíliáé 54 millióról 186,8 millióra). Ennek hatására fiatal népességek alakultak ki; vannak területek, ahol a lakosság több mint fele húsz év alattiakból áll. Ezek a demográfiai változások, valamint

a paraszti társadalomtól való elmozdulás egy intézményi deregulációval párosultak, mivel a történelmi intézmények – relatíve mindenképpen – képtelenek voltak kordában tartani a társadalmakat. Ez bizonyos mértékig megmagyarázza azt, hogy miért erodálódtak ilyen mértékben a korábbi közösségek az összes társadalmi csoportban.

Ezek a tényezők, amelyeket hangsúlyosabbá tettek a belső és külső folyamatok (az urbanizáció és a migráció) olyan új terek iránti szükségletet gerjesztettek, amelyekben társadalmi hálózatok épülhetnek ki és hiteles módon újradefiniálhatók a közösség kritériumai. Ez ismét az intézmények kérdését vetette fel, vagy azért, mert igény mutatkozott új intézményekre, vagy mert az újonnan megjelenő intézmények azon igyekeztek, hogy előnyösen tudják kihasználni az aktuális fejlődési folyamatokat.

A vallás afféle gyűjtőfogalomként megkönnyíti ama nehézségek kifejtését, amelyek a mozgásokhoz való felzárkózásban rejlenek, illetve azt is, hogy erre mekkora szükség van. Ezáltal igen látványosan mutatja meg azokat a fejlődési irányokat, amelyek ezekre a társadalmakra jellemzőek. Így Latin-Amerikában jelenleg azt a periódust élük, mikor egy homogén tartalommal bíró vallás képes kitölteni és formálni az egész társadalmat, de egyben elveszíti azt a képességét, hogy a közösségeket és az egyéneket irányítsa. A vallási kínálat bővülése ezeket a társadalmakat tükrözi és felgyorsítja ilyen irányú mozgásukat.

Am a vallás szerepe nem csupán annyi, hogy hasznos gyűjteménye legyen a felfordulás kifejezésére szolgáló formáknak, és közreműködjön a szükséges újrendeződésben: a globális világot meghatározó normákkal kompatibilis egyének kialakulásához vezető folyamatban olyan olvasztótégelyként jelenik meg, amelyből ezek a kompatibilis egyének kiemelkedhetnek.

A kompatibilis egyének termelésének igénye Latin-Amerikában különösen sürgetőnek tűnik, mivel a nemzetállamok, amelyekre számtalan módon hatott a hidegháború, majd meggyengültek a globalizáció kontextusában, úgy tűnik, immár nem képesek hatékonyan menedzselni az identitásokat, de még az egyének és a piac közötti hagyományos mediátorszerepüket sem képesek tovább ellátni.¹

Ehhez a gyengüléshez három konvergáló folyamat járult hozzá: úgy tűnik, a határok lényegében már annyira kifakultak, hogy nem is léteznek, számos különböző, de szorosan összefüggő folyamat eredményeként, amelyekben a nemzetközi szerződések, a multinacionális vállalatok és a szervezett bűnözés tevékenysége egyaránt szerepet játszott; másodsor, a multinacionális cégek és a globalizációból kialakuló más csoportosulások átvették a lokális ügyek irányítását, vagyis nem csupán versenytársaivá váltak a kormányzatoknak, de a feladatok átvállalásával megfosztották azokat a normák kialakításának terén élvezett hagyományos monopóliumaiktól; harmadszor, a nemzeti identitások meggyengülése, tulajdonképpen eltűnése vákuumot eredményezett, és ezt olyan csoportosulások széles spektruma töltheti be,

amelyek alternatív identitásokat igyekeznek kikovácsolni. Ezek között természetesen ott találjuk az etnikai identitás megerősítését, amit a bolíviai, ecuadori, guatemalai és mexikói natív amerikai mozgalmak illusztrálnak, amelyek legfontosabb célja, hogy a mozgalmat képviselő csoportok valamiképpen részt kaphassanak a hatalomból; de egy olyan vallási identitás hatékony működését is, amely bár nem törekszik arra, hogy leváltsa a hagyományosan relevánsnak tekintett identitásokat, ám fenntartja magának a lehetőséget és a jogot ezen identitások alakítására, hogy azokhoz a célokhoz hangolja, amelyeket a vallási referenciákat hatékonyan felhasználók tűznek ki maguk elé.

Ezek az identitáskonstrukciók kezdetben hajlamosak bármiféle nemzeti referenciát lerázni magukról, és abban a globális szférában gyökeret verni és fejlődni, amelyben létrejöttek. Mindazonáltal a második fázisban ismét erőteljesen megjelenik a nemzeti preferencia, amely vallási bázisra kerül, megújítva a kapcsolatot a nemzeti és a globális szintek között.

Az evangéliumi egyházak felemelkedése az elmúlt öt évtized során egy olyan intézménypluralizációt eredményezett, amely túllép a – katolikus egyházhoz hasonlóan – területiális alapokon szerveződött történeti protestantizmuson. Ezzel szemben az újpünkösdiszmus extraterritoriális megaegyházakra alapozódik, ami a vallás privatizálódása irányába hat.

Sőt ez a privatizált vallás, amely a társadalomra gyakorolt globális hatásokat igyekszik kezelni, az etnicitás aktivizálódásával egyidejűleg válik deterritorializálttá. Gyökereinek ismételt felidézésével, az etnicitás aktiválásával, ami szintén a globálisból jön, újra megerősíti a territorialitás jelentőségét az identitásra irányuló igényekben. A territorialitáshoz fűződő kapcsolat paradox fejlődése – amely egyrészt megszűnik vagy elfelejtődik, másfelől viszont ismét megerősödik – arra ösztönöz bennünket, hogy a valahová tartozást a strukturalizáló feszültségek szemszögéből értékeljük újra, ahol a szerveződés mögött álló kritériumok kiválasztása döntő szerepet kap: a területükhöz, a politikához, a legitimitáshoz való viszonyulásokat különféle terminusokon keresztül értelmezhetjük, attól függően, hogy az emberek etnikumuk vagy vallásuk szerint határozzák meg magukat. A problémát az okozza, hogy a két kritériumot gyakran egyszerre használják, ami rengeteg ellentmondást eredményez: a vallás pogánysággént diszkreditálja az etnicitást, míg az etnicitás képes arra, hogy egyes gyakorlatokat visszaemeljen a vallásosságba, és így azt nem csupán az etnicitás megerősítésére mozgósítsa, de a közvetlen politikai igények területén is, a hatalomból való részesedést vagy a hatalomgyakorlást követelve (García-Ruiz 1991, 216).

Az etnicitás és a vallás közötti kétértelmű kapcsolat adja a hátteret az utóbbi igényének, hogy a nemzet újraértelmezésének egyfajta motorja legyen. Utóbb éppen ezzel szokták igazolni egyrészt a vallási aktorok belépését a politika területére, másrészt pedig azt az igényt, hogy az egyházakat az egész földrészre kiterjesztve transznacionális vallási identitásokat alakíthassanak ki. E projekt léptéke messze túlnő a pusztán

vallási szférán. Az *Iglesia de Deus* igen jellemző eset. Brazíliában alapították, és innen terjedt el egész Latin-Amerikában, ahol már *Para de Sufir* (Elég a Szenvedésből) néven ismerik. Az efféle export kihangsúlyozza a latin-amerikai tér fragmentáltságát.

Ez a mozgalom olyan egyéneket formál, akik nem (vagy nem elégségesen) kompatibilisek a globalizált piaci kapitalizmushoz hangolt egyénekkkel (vagyis a globalizációval, ahogy ez végső soron a piacon megjelenik) – ennek oka, a tradicionális társadalmak széthullása, és ebből következően a rokonsági kötelékek átalakulása. A fejlődés iránya a széles értelemben vett, kiterjedt, a territorialitás talaján álló nagycsaládtól a nukleáris család és a rokoni kapcsolatok extraterritoriális kezelése felé mutat. Ezzel egy időben elmozdulás figyelhető meg egy olyan, autoritáson alapuló rendszertől, ahol az egyének sorsát a hatalmi viszonyrendszerben elfoglalt pozíciójuk szabja meg, és ahol az autoritást a gerontokrácia birtokolja, a relatív autonómia egy olyan rendszere felé, ahol az egyének felszabadulnak az efféle autoritás alól. Az emancipációnak ebben a kontextusában a kulturális (vagy reprezentatív) rendszer nem képes már olyan jelentéseket létrehozni, amelyek szinkronban lennének az adott fejlődéssel. Többé nem képes hatékony tartalmat adni a hitnek. Ez az a terület, ahol beavatkozhatnak az új – külső vagy belső – vallási aktorok, hogy megfelelőnek látszó eszközöket ajánljanak fel annak a deregulációnak a kezelésére, amely a felgyorsuló globalizáció következtében széthulló kapcsolatrendszerekből ered. A cél, hogy a fejlődés miatt irányt vesztett egyéneket egy közvetlen és átfogó kulccsal lássák el ennek (az Isteni Királyság és az e világi javak közötti kapcsolatnak) dekódolására, amely kulcsot azután ők saját javukra használhatnak. Természetesen egy hihető jövőkép helyreállítása szintén az aktorok érdekében áll.

Az új vallási mozgalmak (különösen az evangéliumi irányzat) arra törekcsenek, hogy olyan vallási kínálatot nyújtsanak, amely radikálisan különbözik a tradicionális kínálattól, és a katolicizmus megreformálására tett próbálkozásoktól is, és így igyekeznek teljesen megszabadulni a territoriális kötöttségektől, egy megújított koncepciót kialakítani a vallás és a világ közötti kapcsolatok területén. A katolicizmussal szemben, ahol a hívőnek a mennyországban ígért jutalmat, és a szociális mozgalmak katolicizmusával szemben, amelyek a világ „itt és mostjának” átalakítására törekedtek, ám alapvetően inkább politikai, mint vallási módon, az evangéliumi mozgalmak a gazdaságot és a vallást kombinálják össze, vagyis az e világit az Isteni Királysággal. A prosperitás ígérete azonnali, kézzelfogható jutalmat kínál a híveknek.

A globalizált világot a vallás, a gazdaság és a politika határainak nagyfokú képlékenysége jellemzi. A vallási aktorok elsődleges szerepe ebben a *képlékeny* világban (Bauman 2000) az adott vallás értékesítése, újabb részesedések szerzése a vallási ajánlatok komoly konkurenciát felvonultató piacán. Amint azt az észak-amerikai lelkipásztor, Ken Eldred mondta egy szentbeszédben a Church Growth International 2004. ok-

tóber 30-i rendezvényén, Guatemalában: „Ez a világ a lelkipásztorok és az üzletemberek világa. A lelkipásztorok és az üzletemberek közti kapcsolat a Mennyekben kovácsolódott; ez egy Mennyekben kötöttetett frigy. Jézus kereskedőként, üzletemberként kezdte. Az üzletről beszélt” (Eldred 2004).

Pontosan ez az a nézőpont, amelyet az evangéliumi mozgalmak nemzetközileg terjesztett szövegei is kifejtene. A vallásról, mint kereskedelmi *árucikk*ről jó néhány könyv címe is árulkodik, például Philip D. Kenneson és James L. Street könyve: *Selling out the church – the dangers of church marketing* (Hogyan adjuk el az egyházat – az egyházmarketing veszélyei, Wipf & Stock Publishers, 2003), vagy Norman Shawchuck és munkatársai: *Managing the congregation: building effective systems to serve people* (A gyülekezet menedzselése: hogyan építsünk ki hatékony rendszereket az emberek szolgálatára, Abingdon Press, 1996) című írása. Az utóbbiban ezt olvashatjuk: „a piac megköveteli, hogy az Egyház szisztematikusan tanulmányozza az igényeket, óhajokat, javaslatokat, preferenciákat, valamint hívei és a megtérni szándékozók elégedettségét [...] azoknak, aki az Egyház munkáját megtervezik, afféle kiindulópontként kell tekinteniük ezeket az információkat, hogy világos képet alkothassanak az elvárásokról” (Shawchuk és munkatársai 1992, 21).

Ebből a szempontból a vallási aktorok egyszerre gazdasági aktorok is, akiket a globalizált gazdaság képez ki, és annak törvényei irányítják őket. Nem csupán értékesítik, amit a piacra visznek, de azokat az értékeket is terjesztik, amelyek a piac megfelelő működését biztosítják, és az erre vonatkozó törvények elfogadását a kollektív lét megszervezésének legitim tereként értelmezik. Vagyis úgy látszik, hogy nem csupán vallási és gazdasági, de egyben ideológiai aktorok is, ezért *de facto* potenciális politikai aktorok.

Szóval, ha az evangéliumiak szerepét nézzük, a cél egy olyan globális tér beazonosítása, amely a mozgalmak folyamatosan megújuló pozícionálását termeli, és amelyet a szorosan egybefűződő (működésüket tekintve azonban akár autonóm képet is mutató) területek irányítanak. Ebből a szempontból kijelenthetjük, hogy a gazdaság, a politika és a vallás ugyanazon globális processzus elemei, egy olyan kontinuum részei, amely jelentést akar megalapozni, egyszerre megfogalmazva ezt a jelentést és létrehozva azokat az intézményeket, amelyek képesek azt fenntartani.

Másként megfogalmazva azt kell látnunk, hogy az újpünkösdistákon keresztül Isten miként hagy fel azzal, hogy alvállalkozóként házaljon a piacon a Megváltással, és azt a legfőbb jóvá konvertálja. Pontosán erről szól a prosperitás teológiája: a hívők anyagi jóléte Isten irántuk való kegyességét jelzi, és visszaigazolja lojalitásukat Isten felé. Azok az értékek, amelyeket ez a fajta vallásosság felkínál és szentesít, egyértelműen a globalizált világ értékei. A rendszer így egyfajta hurokban működik; a vallás nem a forrása, hanem egy pont a kör kerületén.

Mivel a vagyon isteni adomány, a nyomor meg a bűnösök büntetése, a keresztényeknek, Krisztus tanítványainak joguk van az evilági gazdagsághoz, sőt luxushoz. Vagyis nem csupán alapvető szükségleteikre van joguk, hanem a feleslegre is, és így a marketingtechnikák használatára. A hívek közössége a kiindulópont, és ezt olyan vallással kell ellátni, amely megfelel elvárásaiknak. Donald E. Miller szerint (1996, 28) ez az elvárás olyan nagymértékű, hogy „azok az egyházi vezetők, akik nem képesek helyet találni egyházuknak és közönségüknek a piacon, el fogják bukni küldetésüket”. Mindazonáltal Prichard (1996, 246) arra figyelmeztet, hogy a kockázatokkal számoló piacialapú marketingstratégia illetően elfogadása eredményeként „a marketing királlyá koronázza a közönséget, azon az elven, hogy a vásárlóak mindig igaza van.”

A kompatibilitás kialakítása és az engedelmesség próbája: a megtérés

A megtérés az obligát kezdőpont a kompatibilis egyén kialakulásában. Az újpünkösdisták úgy igyekeznek újabb embereket toborozni militáns közösségeikbe, hogy intenzív hittérítő munkával hangoztatják: a világnak fel kell készülnie Krisztus második eljövetelére. Ez olyan fikció, amelyben a célorientált kollektív várakozásokból ered az aktus, amelyet viszont egyértelműen egyéninek tekintenek. Sőt, ha a megtértek száma átlép egy adott számszerű küszöböt, a megtérés a valahová tartozás értékének társadalmi markerévé válik: függetlenül attól, hogy a hívő melyik egyházhoz tartozik, a Kiválasztottak közösségének részévé válik, akinek legfőbb feladata, hogy újabb hívek toborzásával növelje a közösség létszámát. Ez a hittérítési folyamat magyarázza azon specifikus stratégiák kifejlesztését, amelyek arra irányulnak, hogy a társadalmat fokozatosan átítatva átvegyék annak irányítását.

Az értéket elfogadott indikátorrá téve a megtérés olyan értelmet kap, amely túllép a pusztán vallási szférán. *Who we are?* (Kik vagyunk?) című írásában Samuel Huntington azokat a folyamatokat elemzi, ahogyan a latin-amerikai bevándorlók az észak-amerikai társadalomba „integrálódtak”. Rámutat, hogy milyen nehéz mérni a változásokat ebben a kérdésben, és a „megtérést” az integráció szintjét jelző egyik fő indikátornak tekinti: „nem lehet vitás, hogy a *hispano* emigránsok asszimilációjának egyik legfőbb megnyilvánulása megtérésük az evangéliumi protestantizmushoz” (Huntington 2004, 238). Az a fontos szerep, amit a megtérés az identitások és a lojalitások átalakulásának jelzőjeként kap, arra is rámutat, hogy milyen központi helye van a kulturális változásokban is. Ez elsőként a gyakorlatok átalakulásában érhető tetten, majd a reprezentációk fejlődésében, illetve a társadalmi kauzalitás megértéséhez vezető utak evolúciójában. A változások érintik a különféle intézményekhez való tartozást, az azokban való tagságot, és maguknak ezeknek az intézményeknek a természetét is.

Gyakorlatilag a megtérés döntő pillanat a beilleszkedés folyamatában, mind fentről, mind pedig alulról nézve. Ebbe beletartozik, hogy az egyes betérőkről minden lehetséges információt összegyűjtenek, hiszen ők arra készülnek, hogy teljesen alávegyék magukat az adott intézménynek, mind abban az értelemben, hogy miként töltik idejüket (szolgálat, biblia-olvasás, imádkozás, éneklés, prédikációk, csoportos tevékenységek), és társadalmi kapcsolatrendszerük átszervezésében is. Még a családi költségvetés is tervezés és ellenőrzés tárgya.

Az áttérés a nyelvhasználat területén igazolódik. Nem csupán egy adott retorika átvételéről van szó, amely megkönnyíti az identitás átszabását egy revidált önéletrajzon keresztül; a vallási szférából átvett kategóriák érthetővé teszik a megtért személy új világlátása által átalakított kontextust.

Az egyház újdonsült hívei elsajátítanak és internalizálnak egy diskurzust, a terminológia kulturális tanszformációjuk igazoló eleme lesz, és arra készíteti őket, hogy az egyház más tagjaitól is azt kérjék, hogy „engedelmességüket” a megkövetelt „kompatibilitás” alapján tanúsítsák. A változást magát a fejlődés konceptualizálásának és a változás interpretációjának kettőssége fejezi ki. Ez egy mimetikus megtestesítést is magába foglal, amely lehetővé teszi a megtért számára, hogy a bűntől eljusson a Megváltásig, és ezáltal „újjaszülessen”. Ez a kontextus teszi lehetővé a különféle metaforák és a velük járó teljes szimbólumvilág befogadását is.

Mivel ez a világ már maga a Királyság, az újpünkösdzmus kinyilvánított célja a „Gonosz világának” a visszahódítása, miközben a lehető legnagyobb számú hívét állítják „Isten Királyságának” oldalára. Ezt „spirituális háborúként” fogják fel, amelyhez a híveket fel kell „szerelni”, „fegyverekkel” kell ellátni (Murphy 1992, 43). És valóban, folytonosan hadban kell állniuk, megküzdeniük az ördöggel mindazokért, akiket „saját” királyságába csábított.

Hogy tartalommal töltsék ki az individualizációt, amelyet menedzselni feladatuk, az egyházak sajátos pedagógiát fejlesztenek ki, amelynek kiindulópontja, hogy a megtérés bizonyítja: a hívő teljes mértékben aláveti magát Istennek. Ez az alávetettség a megtért létének minden területén tükröződik, a Bibliában írottak igazságának elfogadásában, az elvált normáknak megfelelő családi modell követésében, egy választó közösséghez való tartozásának (és így a Kiválasztottá válásnak) a tudatos megélésében, és annak az önként vállalt fegyelemnek az elfogadásában, amely szabályozza az egyház által elvárt viselkedést.

Ez az engedelmesség, amelynek alapján a lelkipásztor, az egyetlen személy, aki erre a megfelelő legitimációval rendelkezik, megítélheti a megtért lojalitását Isten iránt, és azt, hogy milyen mértékben integrálódott a hitközösségbe. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy az Istennek való engedelmesség lényege: engedelmeskedni a lelkipásztornak.

A teológiaiilag teoretizált engedelmesség, amelyet a Megváltáshoz vezető útként, a hit bizonyítékeként és az isteni akarat elfogadásaként

fognak fel, a vallási modell működését biztosító elsődleges eszköz. Ám mivel ez a modell az egész társadalmat magába kívánja foglalni, az engedelmesség olyan rendet hivatott fenntartani, mely messze túlnó a vallási elvárásokon. A húszezer hívet számláló *Fraternidad Christiana de Guatemala* (Guatemalai keresztény testvériség), amely az egyik legnagyobb, 47 millió dollárból felépített latin-amerikai templom tulajdonosa, a következő mottót választotta magának: *Amor, orden, pover* (Szeretet, rend, hatalom). Nem különösebben rugaszkodunk el a valóságtól, ha ezt úgy értjük: Isten szeretete, társadalmi rend és a lelkipásztor hatalma.

Egyéni vállalkozóként a lelkipásztor-vezető-tulajdonos figurája ideálisan testesíti meg a vallási privatizáció lényegét – és ez a privatizáció nem sokban különbözik az elektromosság, a telekommunikáció vagy az oktatás privatizálásától. Ez az alak az új intézményes formák ikonikus figurája, amelyeket az hívott életre, hogy az állam kompetenciája egyre inkább csökken a globalizált világban. Sőt az sem lényegtelen, hogy szerepe, ahogy a társadalom domináns csoportjainak érték-újratermelésére az isteni igazság pecsétjét üti, erős ellentétben áll a vallás történelmi szerepével, amely nem egyszer a hatalmon lévő társadalmi berendezkedés elleni tiltakozás hordozója volt.

A vallás az ideológiailag tájékozott modellek terjesztésének fő eszköze. Azt is tudjuk, hogy akár szélesebb körben zajló folyamatokat is előrevehet. Az újpünkösdista vallás, amely a globalizációval szoros összefüggésben fejlődött ki, s amelynek legitimitást ad, ezek mellett a társadalom átalakításának is hatékony vektora a globalizáció szellemében. Marie-Aude Fouéré (2008, 47–98) is hasonló következtetésekre jut Tanzániával kapcsolatban. Az evangéliumiak stratégiáit helyileg is és globálisan is alkalmazzák. Ezekben az egyházakban az egyéni tevékenység a társadalmi szerveződés egyetlen valódi kritériuma (meritokrácia), és teljes mértékben az egyénekre hárítják annak felelősségét, hogy mit kezdenek az életükkel. A neoliberális ideológiával egybecsengve a megfosztottak csupán azt kapják, amit megérdemelnek (Galbraith 1993). Ebben a „redisztribúciós teológiában” a piac feladata – amelyet ha nem is mindenható Istenként, de legalábbis az isteni akarat tökéletes megtestesítőjeként fognak fel –, hogy az egyének számára, képességeiknek és érdemeiknek arányában megadja jogos részüket a javakból, és senki, sem állam, sem társadalmi mozgalom, nem jogosult ezt az elosztást megkérdőjelezni. Az isteni kegyelem jelének tekintett fogyasztás így az isteni akaratnak való engedelmesség, a siker, a boldogság, sőt az emberi méltóság mércéjévé válik.

Ennek a koncepciónak megfelelően a nyomor és a kirekesztettség nem tekinthető társadalmi problémának. Ezek a mindent átható igazságosság eredményei, és mindazok, akik áldozatnak kívánják beállítani magukat, valójában bűnösök.

Szóval a legkevesbé sem meglepő, hogy mindennek alapján az újpünkösdisták úgy érzik, tökéletes összhangban vannak a mozgásban

lévő világgal, és magukat e mozgás fő haszonélvezői közé tartozónak tekintik. Jane Hamon tiszteletes szerint „Ez a legnagyobb korszak Földünk történetében” (Hamon 2004, február 22-i prédikáció). A jelenlegi korszak (az „átalakulás”) által felkínált lehetőségek lehetővé teszik „a hatalom Templomának” felépítését, és minden erővel azon kell lenni, hogy ennek megalapítása mihamarabb bekövetkezzen. A lelkipásztor ezért mindenkit „forradalomra” szólít fel „ebben a városban [...] forradalomra ebben az országban [...] A Föld valamennyi országának forradalmára. Megmondom nektek, mit is jelent ez a világforradalom. A társadalmi struktúra radikális megváltoztatását jelenti”. És e forradalom legfőbb aktora nem más, mint az Egyház, „az Egyház, amely szeret, de erőt mutat az ellenség erejével szemben”. Így az egyház hívei ott állnak a frontvonalban: „a fronton ott felsorakoznak az úttörők, a harcosok, és ők vezetik a csatát”. A militarista, háborús terminológia használata (spirituális háború: „a prófétai kinyilatkoztatás spirituális tömegpusztító fegyver”) a hódítás logikáját illusztrálja, és azt, hogy az újpünkösdisták küldetés győzelméhez nem férhet kétség (Hamon 2004, február 22-i prédikáció).

Ez egy olyan vállalkozás, amelyben a pénznek központi szerep jut, hiszen az a legfontosabb fegyver a Gonosz visszaszorítására: „Semmi sem rémíti meg jobban az Ördögöt, mint a vagyonok igazságos elosztása” (Hamon 2004, február 21-i prédikáció). Így persze teljesen logikus, hogy mekkora hangsúly jut az egyházi adók fizetésére és a felajánlásokra, amelyek az Isteni Királyság terjedésének előfeltételei. Amint azt Hamon kendőzetlenül kijelenti, ideje „szakítani a nyomor és a szűkölködés szellemével, és kihajítani ezeket a gondolati paradigmákat a templomból” (Hamon 2004, február 21-i prédikáció).

Az újpünkösdisták aktorok nem a vallási szerepükből eredően lesznek gazdasági szereplők. Éppen gazdasági státuszuk az, amely megadja legitimációjukat, hogy vallási szereplőként lépjenek fel. Vallási presztízsük magánvagyonukkal párhuzamosan növekszik, az utóbbi igazolja az előbbi érvényességét. Az újpünkösdisták aktorok így üzletemberként jelennek meg, míg híveik a vásárlóközönség. A templomba belépni beleegyezést jelent, a szimbolikus árucikk vásárlója egy hitelesített eladónál vásárol (és ezért megkapja a kínálatban szereplő szimbolikus árucikkhoz járó összes szolgáltatást).

Az egyházak számára a szolgáltatások, amelyeket vevőik számára biztosítanak különösen az oktatás, a lakhatás vagy az egészségügy terén, egyrészt igazolják a társadalom privatizációját és az állam visszaszorulását, másrészt pedig demonstrálni hivatottak a prosperitás ígérétét, amelyet teológiájuk tükröz.

Mindez végső soron azt jelenti, hogy az újpünkösdisták szereplők nem csupán vallást, hanem mozgalmat is árusítanak, vagy pontosabban szólva a mozgásokhoz való idomulás hatékony lehetőségeit; árujuk az az elképzelés, hogy szolgáltatásaikon keresztül a vásárlók képesek lesznek azonosítani, belakni és ennél fogva dominálni ezt a mozgást. Valójában,

amint ezt láthattuk, inkább arról van szó, hogy miként lehet az egyéneket hozzáidomítani egy bizonyosfajta célorientált mozgalomhoz, ennek az orientációnak a szolgálatába állítani őket, majd az egyének sikeres adaptálásával bevonni a sorba családjaikat, és fokozatosan egyre nagyobb társadalmi szférákat.

A tisztán gazdasági dimenzió fontossága az újpünkösdisták vállalkozásban különös jelentőséget ad annak a kérdésnek, hogy ki és mit is szolgál a vallás privatizációjára hangolt intézményekben? Az üzlet áll a vallás szolgálatában? Lehetséges-e a vallást kizárólag az üzletre redukálni? Ám a valóságban nincs szükség arra, hogy a vallást és az üzletet szembeállítsuk egymással, hiszen együtt, közösen részei ugyanannak a mozgalomnak, egyazon mátrix elemei, amelynek célja, hogy valamiféle pozíciót dolgozzon ki erre a mozgásra vonatkozóan. Itt többé már nem arról van szó, hogy a különböző területek közötti kapcsolatok közül az egyiket eltérőnek tekintjük, hanem a szereplők körforgásának mikéntjéről, amelyek akár az összes szerepet egyszerre magukra ölthetik a globális térben.

Az új közösség

A megtértek új közössége (*neocommunity*), amelynek középpontjában a lelkipásztor áll, arra törekszik, hogy kifejezze a kapcsolatot az engedelmes egyén és a piaci normák bevett, szentesített univerzalitása között. Ez a kompatibilitás és a konformitást igazoló privilegizált tér mátrixa, az a hely, ahol a normatív rendszer nap mint nap megerősítést kap, és ahol a modellnek való alárendelődést tesztelik, mégpedig a világ egy víziójának végtelenül ismétlődő internalizálásán keresztül, amelyhez egy igen precízen megkonstruált diszkurzív kód specifikus kategóriáit használják, újra és újra ellenőrzik és fejlesztik. Arról van itt szó, hogy vajon az egyház képes-e saját hívein kívül a teljes társadalmat rávenni, hogy az általa preferált kategóriákat olyan megszokott szintaxisként használják, amelyen keresztül a valóságot értelmezik, akár annak leghétköznapibb dimenzióiban is.

Egészen mostanáig a latin-amerikai pünkösdisták többsége a rokonsági struktúrák és a vezetés hagyományos formáinak szétesése miatt „gyökértelennek” érezhette magát. Ebből a szempontból a megtérés a társadalmi elszigetelődéstől való menekülés ígéretét kínálja, ami mögött a Megváltás bizonyossága áll. Az érzelmileg stimulált „spirituális újjászületés” a tengelye az élet minden aspektusát – így a társadalmi és gazdasági aspektusokat is – újjászervező aktusnak. A megtérés által elérhetővé vált közösség társadalmi és szakmai integrációt is kínál. Az újpünkösdisták üzenet lényege egy jobb élet ígérete. Az újpünkösdisták új lendületet adnak ennek az ígéretnek, amely a „Királyság teológiájában”, illetve a „prosperitás teológiájában” formalizálódik.

Ez a teológia elmozdul a pre- és posztmillenáris elképzelésektől. Amennyiben a Királyság e világi, akkor annak teljes meghódítása szükségszerű követelmény még Krisztus második eljövetele előtt. Ezért van, hogy míg a pünkösdizmus a világtól való elszakadást prédikálja, és így hívei kevésbé érdeklődnek a külvilág társadalmi valósága iránt, és politikai aktivitásukban igen visszafogottak, addig az újpünkösdisták egyértelműen a világ megváltoztatásának projektjét fogalmazzák meg. Az alkotmányoknak és a törvényeknek a bibliai előírásokhoz kell alkalmazkodniuk (Hoge és munkatársai 1994).

Daniela Helmsdore kolumbiai megfigyelése szerint az újpünkösdizmus elsősorban „a magasan képzett közép- és felsőbb osztálybelieknek” kíván vallási kínálatot nyújtani (Helmsdore 1996, 79–84). Ez általában véve igaz egész Latin-Amerikára is (lásd például Algranti [2009] argentinai kutatásait, vagy jelen tanulmány szerzőjének guatemalai megfigyeléseit [García-Ruiz 2004, 81–94]).

Az új közösségnek sajátos képessége van arra, hogy emberek különösképpen szétágazó csoportjait hozza közös nevezőre, mivel az első, a „középosztályból” érkező hívekhez a felsőbb osztályok és az „újgazdagok” adódtak hozzá, míg egy másik, specifikus területről toborzott réteg a népesség kevésbé kiváltságos szegmenseiből érkezett: alkalmazottak, kiskereskedők, szakmunkások, háztartási alkalmazottak stb. Bár ők csak viszonylag kis részét (mintegy 8-10 százalékát) teszik ki a hívők közösségének, ám kétségkívül hozzájárulnak egy olyan csoport sokszínűségéhez, amelyet a lelkipásztor feladata integrálni.

A heterogén csoportok integrálásának szükséglete arra utal, hogy az új újpünkösdista teológiát nyugodtan tekinthetjük már kezdeteitől úgy, mint ami a hatékony funkcionalításra törekszik. Az egyik legbefolyásosabb latin-amerikai lelkipásztor, Peter Wagner (1990, 12) által lefektetett *modus operandi*-ből közvetlenül levezethetjük, hogy egy jövőbeni újpünkösdista lelkipásztor számára a menedzserképzésben alkalmazott pszichológiai, szociológiai és stratégiai aspektusok legalább olyan fontosak, mint a spirituális dimenzió. A lelkipásztoroktól elvárják, hogy alaposan kiismerjék annak a társadalmi miliőnek demográfiai, pszichológiai és szociológiai jellemzőit, ahol szolgálatukat végzik, hogy egyrészt a lehető leghatékonyabban használhassák ki a rendelkezésre álló forrásokat és képességeket, másrészt pedig az evangelizáció és a hittérítés leginkább megfelelő módszereit alkalmazhassák.

Az új közösség a megtérés természetes eredménye, azoknak a hatásoknak az eredője, amelyeket a megtérés stabilizálni hivatott. Konkrét, listába szedhető jellemzői vannak (lásd Grunlan és Mayers 1988): ismeretes, hogy támogatást, vigaszt és megbékélést nyújt, érzelmi támogatást egy bizonytalan, nem egyszer fenyegető jövővel szemben, biztonságot és értelmet ad; adott normákat szentesít és ezáltal legitimál; az identifikáció helye, ahol az identitás a távoli múlt (az eredet) és a jövő, vagyis a hajdani és a majdani világ keretébe illesztve megkonstruálódik; értetté teszi az

egyéneket; végül pedig egy olyan autoritási és hierarchikus rendszerbe helyezi az egyéneket, ahol mindenki felelőssége igen precízen meg van szabva – itt van szükség a lelkipásztorra –, egy olyan autonóm intézményt építve fel, amelyet – Allen Tippet (1969) tipológiája szerint – saját imázsa, funkcionalitása, adminisztrációja, finanszírozása, terjeszkedése, metodológiája és tevékenységi formái határoznak meg.

Az új közösség a társadalmi, gazdasági és politikai relációk egy tereként jelenik meg, ahogy ezt az észak-amerikai lelkipásztor, David Ireland is erősen hangsúlyozza: „Befolyásunkat nem korlátozhatjuk pusztán a vallási szektorra. Befolyással kell lennünk a politikai szektor változásaira, informálnunk és befolyásolnunk kell az oktatási rendszert, változásokat kell elérnünk a gazdasági és üzleti szektorban, meg kell változtatnunk a családokat” (David Ireland prédikációja, 2004. február 20., 1. kazetta, *La iglesia en la sociedad, Iglesia Cristiana para la familia – Fraternidad Cristiana*, Guatemala).

Az ebből a programból kibontakozó szaturációs, átítási stratégia kétségkívül arra törekszik, hogy új megtéréseket ösztönözzön. A második cél, amely legalább ilyen fontos, hogy olyan kategóriákat alapozzanak meg, amelyek azokra is vonatkoznak, akik nem részei a mozgalomnak. Alapvető fontosságú, hogy e kategóriák érvényesítésével az evangéliumiak megmutathatják: valóban képesek a társadalom átalakítására.

E szaturáció célja egyértelműen ahhoz az elképzeléshez kapcsolódik, amely szerint a hatalom együtt jár a képességgel, hogy a dolgokat megnevezzük. Néhány központi kategóriát sulykolva, a cél egy kulturális tér újradefiniálása, amelynek addigi tartalmát egy másikkal cserélik fel. Az „új kultúra” magával vonja az individuum koncepciójának újradefiniálását, az egyén kapcsolatát a világgal és Istennel, valamint az interperszonális kapcsolatokat, vagyis azt a négy regisztert, amelyben bármely kultúra hajlamos jelentését meghatározni (García–Ruiz 2006, 152–186). E négy regiszter megváltoztatása egy radikális átalakulás magját képezi, ahol Krisztus személyes megváltóként való elfogadása válik a „spirituális identitás” alapjává, más szavakkal egy valorizáló önképpé és annak ígéretévé, hogy a győzelemhez és a hatalomhoz szavak vezetnek, és ezek önmagukban a hatékonyság előfeltételei.

Am az egyének spirituális identitása mindenekelőtt az alárendelődésről, a fegyelemről és a függőségről szól: csak részben az egyház – vagyis az új közösség – a megtérés színtere (erről a vízióról rengeteget beszélt Jorge H. Lopez, a Guatemalai Keresztény Testvériség főpásztora 1995. április 23-án előadott, *Az egyház az én családom* című prédikációjában, amely kazettán is elérhető). Az egyház az egyedüli letéteményese a világ jelentésének, Isten terveinek és a megtértek várakozásainak. Vagyis csak az egyházon keresztül nyilvánulhat meg a „karizma” (Burgess és Van der Maas 2003).

A megtérés „elérést biztosít”, ezen alapul az új közösség, és így kihangsúlyozódik minden hívő felelőssége az új közösség működésében,

akár a finanszírozásról, akár a terjeszkedésről legyen szó (a hittérítés kötelezettsége), a hatékonyság ritualizálásának és szentséggé tételének alapján.

Ez a hatékonyság egy olyan mechanizmus létrehozásában fejeződik ki, amely a megtértek feletti totális fennhatóságra törekszik, és nem csupán vallási téren, de mindenütt, ideértve – amint már láthattuk – a családi költségvetés átszabását is az életmód megváltoztatásával. A családi kassza átalakítása valójában létfontosságú az egyház szempontjából, amely így biztosítja különféle javadalmainak behajtását (legelőször is Istennek tartozunk), valamint a család számára is, hiszen a költsékezést visszafókuszálják az otthonra, és megteremtik a lehetőségét, hogy elegendő pénz jusson az életkörülmények fejlesztésére és a gyermekek taníttatására.

Sőt, a megtérésből fakadó meggyőződés, hogy Istennek minden egyes hívő számára személyre szabott terve van, arra ösztönzi őket, hogy túl lépjenek korlátaikon, hiszen lehetőségeik jelentősen kitágulnak, hogy egy új, sűrű kapcsolati- és kommunikációs háló részei lesznek, amely elősegítheti, hogy szakmai téren, munkájukban is jobban érvényesüljenek. A megtérés nyíltan arra törekszik, hogy elősegítse a felfelé irányuló mobilitást, hiszen éppen ez a mobilitás bizonyítja az egyház ígéreteinek hitelességét.

Az új közösség képességét arra, hogy gazdasági hálóvá váljanak, jól megmutatják azok a listák, amelyek a különféle evangéliumi szakembereket sorolják fel, hogy az egyház tagjai lehetőleg közöttük találják meg azt a szolgáltatást, amire éppen igényük van. A reflex, hogy elsőként egyházuk tagjaihoz forduljanak, persze azzal is magyarázható, hogy nagyobb bizalommal vannak irántuk, de a lelkipásztor által nyújtott implicit garanciával is, vagyis hogy egy felmerülő probléma esetén hatékony elbírálásban lesz részük. Ugyanez a garancia lép működésbe, ha hitelről van szó: a hitelezők és a hitelfelvevők közötti kapcsolatot megkönnyíti, ha ugyanazon egyház hívei, legyen az előbbi akár magánzó, akár banki alkalmazott.

Az új közösség szervezete úgy tűnik, kompenzálja az állam általános kudarcát, és olyan igényekre ad kielégítő választ, amelyek korábban elsikkadtak, legyen szó elismerésről, beilleszkedésről vagy a társadalmi aktorok státuszáról. Más szóval a megtérés méltóságot ad (amelyre ekkor úgy tekintenek, mint ami korábban nem létezett), egy közösség tagjává emel (ami ekkor azt jelzi, hogy az egyén korábban elszigeteltnek érezte magát), és lehetőséget ad arra, hogy a megtért saját sorsának kovácsa legyen (ami azt sugallja, hogy a megtérés előtt csupán alávetette magát ennek a sorsnak).

Az evangéliumi egyházaknak kipróbált és igazolt kapacitásuk van arra, hogy az efféle igényeket felvállalják és kielégítsék; mindazonáltal a válasz, amelyet adnak, saját intézményi jellegüket tükrözi. Nem egyértelműek, mobilak, nyitottak a szélsőségek felé és alaposan heterogének: válaszaik képesek megadni a kívánt elismerést, beilleszkedést

és státuszt, ám a nélkül az autonómia nélkül, ami ezzel járhatna. Tehát akiknek igénye van rá, azok az egyház keretein belül kaphatják meg méltóságukat; az egyház új közösségébe vonják be őket, és az egyházon belüli aktorként kapják meg státuszukat.

De ha az új közösséghez tartozás célja a társadalmi előrelépés (ahol a felfelé mobil státuszban történő előrelépést az egyház megváltoztatása is tükrözi, ahol az egyház eléggé világosan egy egyéni stratégia része), akkor mi történik a tagsággal, ha a társadalmi előrelépés célja teljesül? Az egyén szolgálja a közösséget vagy végső soron a közösség áll az egyén szolgálatában?

Az újpünkösdimus szerveződését és intézményeit is a tagsági hálózatok jellemzik. David Cannistraci szerint (1996, 190) ezek a hálózatok „alapvetően autonóm templomok és gyülekezetek csoportosulásai, amelyek önkéntesen állnak össze egy szervezett struktúrában. Az emberi kapcsolatok kontextusa elegendő hozzá, hogy megkönnyítse a hívők kölcsönös egymásrautaltságát és annak apostoli ellenőrzését”. E leírás terminológiája („autonóm”, „önkéntes”, „kapcsolatok”, „egymásrautaltság” és „ellenőrzés”) szemléletesen megmutatják e hálózatok valódi természetét.

Ezek a hálózatok „transzlokálisak” és transznacionálisak, ami azt jelenti, hogy tagjaik nem a belső kompetenciák tereiben találkozhatnak egymással. Az egymásrautaltság (*interdependencia*) által meghatározott „kapcsolatok” fűzik össze őket, ami egy tudomásul vett, önként vállalt hierarchiát implikál. Más szavakkal, ezeket a struktúrákat a vezetők egy új generációja hívja életre. Ezt az újfajta vezetést írja le John Eckhardt, akinek saját intézménye, a *Crusaders Ministries* (Keresztes Parókiák) chicagói központtal működik. A hálózat tagjai megbíznak vezetőjükben, innen az elképzelés, hogy ezek a szervezeti struktúrák sokkal inkább egy személybe vetett bizalmon alapulnak, mint a „csoportok”, „bizottságok” vagy „tanácsok” iránti bizalmon. Ez a „bizalom”, amelytől függően a hálózat növekszik vagy éppen elhal.

A hálózaton belül az autoritás nagyrészt a befolyáson, és nem az intézményes vagy vertikális hierarchiákon keresztül érvényesül. Ezt a hierarchiát sokkal inkább a szolgáltatások, mintsem az ellenőrzés struktúrájaként értelmezhetjük. Ennek övétektében a legitimáció sokkal inkább a helyi gyülekezethez, mintsem a hálózathoz kötődik. Mivel a csatlakozás önkéntes, és a struktúra igen mobilis, a hálózat irányítói nemigen használhatják azt saját céljaikra, hiszen ezzel azt kockáztatnák, hogy aláássák vagy akár el is veszítik pozíciójukat, lévén éppen a helyi gyülekezetek adják erejüket. Ez azt jelenti, a hálózatnak mindig képesnek kell lennie arra, hogy szolgáltatásokat és plusz értéket kínáljon a helyi gyülekezetek vezetői számára.

A cél a hálózatok olyan hálózatának létrehozása, amelyben a helyi intézmények és gyülekezetek saját hajlamaiknak és fejlődésüknek megfelelően képesek egymással kapcsolatba lépni, és saját kezdeményezéseiknek megfelelően szabadon jöhetnek vagy mehetnek.

Kapcsolat a politikával: a „keresztény nemzet” építése

Bár meglehetősen a kísértés, hogy közvetlenül összekapcsoljuk az evangéliumi egyházak növekedését és a neoliberális ideológia latin-amerikai terjedését – és ennek kétségkívül lenne és némi jogosultsága –, az egyházak növekedése egy olyan pluralizálódást is tükröz, amelynek végső soron magán az evangéliumi mozgalmon belül is megmutatkoznak a hatásai, és a mozgalom bizonyos részeit arra ösztönzik, hogy a vallás nevében párbajra hívja az ideológiát. Valójában bizonyos jelenségek arra utalnak, hogy a pluralizálódás, illetve a diverzifikáció ezen folyamata már jelen is van (Bolíviában, Venezuelában, Ecuadorban, illetve Chile, Brazília és Guatemala egyes kisebbségi csoportosulásaiban).

Világos, hogy pillanatnyilag még önmagában is van értelme az evangéliumi egyházak növekedésének. Ez a növekedés tanúsítja: képesek olyan mértékig hozzákötődni egy mozgalomhoz, hogy szinte már azonosak lesznek vele, és így megmutatni, hogy kiválóan rá vannak hangolódva az aktuális folyamatokra. Ez arra készíti őket, hogy hitelesen transzcendensnek mutassák magukat egy olyan helyzetben, amikor a hagyományos aktorok (az állam, a katolikus egyház) transzcendenciájának hitelessége éppen összeomlóban van; hogy legitimitást teremtsenek maguknak, mikor a tradicionális aktorok egykori legitimitása egyre inkább meggyengül; hogy „apró hasznokat” kínáljanak, miközben a tradicionális aktorok immár képtelenek kielégíteni az efféle igényeket.

Mivel ezek az egyházak immár képesek arra, hogy növekvő befolyásukon keresztül hatást gyakoroljanak a társadalom fejlődésére, automatikusan felmerül a politika felé való elmozdulás kérdése. Ez nem szükségszerűen az evangéliumiak saját stratégiájának eredménye. Bár az evangéliumi egyházak valódi befolyása és az evangéliumi szavazóbázis homogenitása még nem alakult ki, ám növekvő számuk megerősíti az evangéliumi világ potenciális választói súlyát, ami arra készíti a politikai aktorokat, hogy igyekezzenek biztosítani maguknak a támogatásukat úgy, hogy befolyásukat vagy homogenitásukat akár nem is tekintik szükségesnek – csupán egy lehetőségnek. Vagyis a tradicionális politikai aktoroknak számításba kell venniük őket saját politikai irányvonalaik kidolgozásakor.

A magasztos terv, hogy Isten népe „nagy nemzetté” forrjon össze, szükségszerűen az evangéliumiak politikai gondolkodásának középpontjában áll. Edir Macedo brazil püspök, az *Igreja Universal do Reino de Deus* (Isten Királyságának Egyetemes Temploma) alapítója azt hangsúlyozza, hogy az Úr azt ígérte Ábrahámnak: „sok nép atyja leszel”, és ezt az ígéretet visszhangozza a legtöbb evangelizátor is a régió különböző országaiban. Macedo saját feladatának tekinti, hogy végrehajtsa „az Úr által kívánt és tervezett nagy nemzeti tervet”. Amint a püspök fogalmaz: „Az Úr a kezdetektől fogva mint *estadista* [tkp. államférfi] nyilatkozta ki az Ő akaratát, hogy egy nagy nemzetet formáljunk” (Macedo–Olivera 2008, 8).

Ezért – hangsúlyozza Macedo – az evangéliumi szavazatok „hatalmas erejét” arra kell használni, hogy megvalósítsák „Isten nemzetének tervét”. Hiszen, mint leírja, ez két szempontból is fontos: a keresztények érdeke, hogy részesülhessenek az autentikus képviselő előnyeiből, és Isten érdeke, hogy saját nemzeti terveit kivirágozni lássa. Így az „evangéliumi hit” az új „keresztény nemzet” megfogalmazásává válik, amely egy politikai projekt középpontja.

Korábban szoltunk arról, hogy a megtérésből és az új közösségbe való integrációból eredő konstruált identitások kezdetben megszabadultak minden nemzeti kötődéstől és referenciától, abban a globális térben gyökereztek és fejlődtek, amelyből kiemelkedtek. Ám ebben a második fázisban a nemzeti referencia ismét megjelenik, mégpedig egy vallási alapokon megújított új kapcsolatban a nemzeti és a globális között.

Ezt a szintézist hangsúlyozzák az olyan prédikátorok, mint Jorge H. López, mikor arra szólítja fel híveit: „hirdessük Jézust, hogy átforgalmadjuk a nemzetet! Meg fogjuk erősíteni a családot, fel fogjuk építeni. Ma az Úr egy látomást akar adni nekünk. Milyennek látjátok a családotokat? Még mindig boldogtalannak, még mindig szegénynek, betegnek, még mindig tudatlannak? Milyennek látjátok a gyermekeiteket? Szerencsétlen kicsikék, szegény kis jövőbeni bukások... szerencsétlen jövőbeni munkanélküliek? Hát éppen ellenkezőleg, úgy kell látnotok őket, ahogy az Úr akarja látni őket, ahogy Isten azt mondta Ábrahámnak: »Megáldom a családodat.« Ám az Úr ezzel azt is mondta: »És benned Guatemala minden egyes családját is megáldom.«” (2004. február 18.)

Itt a különféle regiszterek kombinációjának ideáltípusát láthatjuk: a szegénység megbélyegzését, a család kivételezett szerepét, az Isten iránti engedelmisséget, a nemzet átalakítását. Az evangéliumi értelmezésben ez a tervezett átalakítás, amelynek célja a nemzet alávetése a keresztény koncepciónak, természetéből adódóan veti fel a hatalom kérdését. Már korábban is idéztük az észak-amerikai lelképásztor, David Ireland szentbeszédét a guatemalai *Iglesia Fraternidad Cristiana*-ban (2004. február 20.), ahol azt mondta: „Befolyásunkat nem korlátozhatjuk pusztán a vallási szektorra.” Konklúziója meglehetősen egyszerűséggel az volt, hogy „a prédikációk megváltoztathatják Guatemala kormányzását”.

Nagy a kísértés, hogy a hívőktől a „keresztény nemzet” felépítésének szolgálatában elvárt engedelmisséget a „kettős nemzeti kötődés elméletének” nevezzük: „Minden hívőnek kettős állampolgársága van. Guatemalaiak vagyunk, ám Krisztus által »a mi országunk mennyekben van« (*Pál apostol levele a philippiekhez*, 3,20). A Királyság polgáraiként vannak jogaink, és vannak kötelességeink is. Isten örök törvényeinek engedelmeskedünk, de emellett osztozunk azok tekintélyében is” (Caballeros 2002).

A vallás hajlamos úgy megjelenni, mint olyan csoportok útja a politikum felé, amelyek máskülönben távol maradnának a hatalomgyakorlás kérdéseitől, és ezt a hagyományosabb politikai aktorok sem hagyhatják

figyelman kívül. A vallás ezeket a funkcióit az egyházak által elért intézményi státuszon keresztül gyakorolhatja, amelyek pénzügyileg függetlenek, saját tömegkommunikációs médiájukra támaszkodnak és képesek hatékony vezetőket csatasorba állítani. Ezek komoly hatással vannak a hagyományos politikára is, nem csupán azért, hogy új szereplőkként a színpadra lépnek, hanem azért is, hogy ezen új szereplőknek határozott céljuk a politikát vallási alapon átformálni. A lényeg, hogy specifikusan politikai tartalmak igazolásaként hivatkoznak a vallásra; megújított konzervativizmusukat az erkölcsre alapozzák, és úgy állítják be, mint isteni útmutatás eredményét.

Az Úr állítólagos eszkatológiai tervére való hivatkozás igazolja az igényt, hogy a keresztények politikai hatalomra tegyenek szert. A Királyság teológiája törekszik arra, hogy ezt a hatalmat kiterjessze, egy olyan területre, amelyet korábban a felszabadítási teológia is előtérbe helyezett, azt azonban marxista kötődései miatt heves kritikák érték. Ám a Királyság teológiája azonnal elhatárolja magát a felszabadítási teológiától, hiszen legitimálja a neoliberális kapitalista rendszert, tagadja a társadalmi igazságosság és az emberi jogok kérdéseinek relevanciáját, és elutasítja a kisemmizett rétegek követeléseinek támogatását, azt hangoztatva, hogy azok önmaguk felelősek az elnyomásért és a kirekesztettségért, amelynek áldozataként mutatják be magukat. Így a Királyság teológiája a dominancia és e dominancia igazolásának új implicit teológiájaként jelenik meg.

Mindazonáltal számos szerző szerint az evangéliumi irányzatok egyfajta támogatást jelentenek a demokrácia számára; a politikai színtér pluralizálódását, amelyet egyszerűen ezen irányzatok erősödése okozott, úgy tekintették, mint ami a demokrácia ügyét szolgálja. Ez az elemzés három ponton is hibádzik.

Az első probléma rögtön az, hogy milyen kockázatos dolgok adódnak ebből a gondolatmenetből. Amint arra Albert de Surgy rámutat: a társadalmi megosztottság figyelman kívül hagyása, az igyekezet, hogy Isten Népeinek organikus egysége mellett tegyenek tanúbizonyságot, és mindazoknak a megbélyegzése, akik a Sötétség erőinek bűntársaiként lépnek fel (de Surgy 2001a; 2001b), mivel bűntársak akarnak lenni, odáig vezet az evangéliumiakat, hogy áldozatául esnek „a totalitarizmus bálványának, az egyetlen, komoly identitással bíró nép látomásának, amelyet egy szorosan összeforrott, organikus közösség vezet, egy minden procedúrától mentes, közvetlen hatalom, egy állam, amely végre túllépett a gonosz megosztottságon”, ahogy azt Corten és Mary megjegyzi (2001, 617–636).

Másodszor, és ez fontosabb, az elképzelés, amely szerint az evangéliumi mozgalmak támogatják a demokráciát, figyelman kívül hagyják e mozgalmak saját, hangsúlyos irányultságát. E mozgalmak kijelentik, hogy a demokrácia pártján állnak, ám csupán annak egy olyan specifikus koncepcióját, amilyennek szerintük a demokráciának lennie kellene. Ha az újpünkösdzizmust egy adott politikai orientáció követ, akkor az túlnyo-

móan a liberalizmus. Vagyis az, hogy a demokrácia oldalán állna, csupán azzal a megkötéssel értelmezhető, hogy a szükségszerűen liberális demokrácia egy sajátos formájáról van szó. Sőt mindez egy észak-amerikai nézőpont, amelyet jól illusztrálnak a Fareed Zakaria által „illiberális demokráciáknak” nevezett koncepciók körül zajló viták. Zakaria arról ír, hogy a Szovjetunió és birodalma szétesésével egy rakás olyan demokrácia jött létre, amelyeknek nincs liberális múltja és ezzel járó kultúrája, és ez – véleménye szerint – „a nemzetközi élet zavaró jelenségévé” vált (Zakaria 1997, 22; lásd még Michel 2000).

És végül kétségkívül felmerül, hogy valóban azokról a kockázatokról van szó, amelyeket a vallás jelent a politikára nézve? A már említett két szempontban az a közös, hogy mindkettő a vallásnak a politikai térre lépéséből adódik. Más szavakkal tartalmuk és dinamikájuk jellemzően vallási, egy sajátos vallástípusra jellemző, amely, ha a politikára alkalmazták, állítólag áthatja azt, befolyásolja átalakulását és azzal fenyeget, hogy torzulásokat okoz.

Mindazonáltal, különösen az Egyesült Államokban, éppen ellenkező irányú folyamatokat figyelhetünk meg, vagyis azt, hogy a politika teljes mértékben elsajátítja a vallási logikát, amely azután inkább politikaként, mint vallásként kerül ismét alkalmazásra. Mint Neal Gabler megjegyzi, egy olyan evolúciót követően, amely nem is igazán a jobboldal és az evangéliumi protestánsok szövetségéből eredt, hanem „egy olyan rendíthetetlen hitből, amely nem tűri a politikai ellenkezést”, a konzervativizmus „politikai mozgalomból egyfajta vallási fundamentalizmussá alakult át” (Gabler 2009).

Ez a fundamentalizmus, amely elutasítja az engedményeknek, a kompromisszumoknak, a kisebbségi jogok tiszteletben tartásának vagy a többség akarata előtti meghajlásnak még a gondolatát is, olyan „változtathatatlan igazságokon” nyugszik – mutat rá Gabler –, „amelyek nem képezik tárgyalások alapját, nem tűnnek engedményeket és változásokat”, és mindez „homlokegyenest ellenkezik a liberális demokráciával, ahogy azt az Egyesült Államokban gyakoroljuk”. „Mikor a politika vallássá alakul, minden politikai döntés élet és halál kérdésévé lesz [...] minden politikai küzdelem keresztes hadjárat, szent háború, a Gonosz és a Jó összecsapása” – vonja le a konklúziót Gabler (2009).

A latin-amerikai evangéliumi diskurzus teljesen megfelel ennek a leírásnak. A vallás felhasználása a politika területén, ha ennek nem kell szükségszerűen igazodnia a hitbéli, vallási tartalomhoz, a hívők sajátosságaira fog támaszkodni, az ő világlátásukra, hogy miként értelmezik a tekintélyt és miként használják a hatalmat. Ez határozza meg a politikai programokat, ez hivatott újraértelmezni a normákat és rögzíteni az igazságot, mivel önmagában véve vitathatatlan és abszolút. De míg a diskurzus vallási alapon bontakozik ki, addig a gyakorlat egyértelműen a politikai térbe kerül, célja a hatalom megszerzése és programja a társadalom átalakítása.

Nem arról van tehát szó, hogy a vallás behatol a politikába, hanem a politika tesz egy kitérőt a valláson keresztül, hogy saját előnyére aknázhassa ki egy olyan konstrukció előnyeit, amely lényegénél fogva abszolút autoritásnak tekinti magát, és magát vallássá konvertálva ismét politikaként cselekedhessen. Itt a vallás csupán eszköz (amint Gabler [2009] rámutat: „a politikai tolerancia nem ellenfél a vallási eltökéltség számára) és alibi, a szó szoros értelmében: az eltérő teret csupán azért hozzák létre, hogy igazolásként szolgáljon a politikai fundamentalizmus számára.

Jegyzet

- 1 E fejlődés számos vonásában megegyezik a világ más területein tapasztalt dinamikákkal. Nigériával kapcsolatban Eliza Griswold olyan helyzetet ír le, ahol az állam „fokozatosan feladta küldetését, hogy a nép jólétét biztosítsa [...] és a vallás lett az identitás kikovácsolásának hatékony eszköze”. Lásd: Au nom de Jésus ou de Mahomet. *The Atlantic* (Boston), újraközli: *Courrier International*, 1986, 2009. szeptember 24. 46–48.

Irodalom

- Algranti, J. 2009: *Néopentecôtisme et protestations sociales: une étude de la communauté évangélique Rey de Reyes*. Doktori tézisek. Buenos Aires – Párizs, Universidad de Buenos Aires (Argentína) – École des Hautes Études en Sciences Sociales
- Bauman, Z. 2000: *Liquid modernity*. Cambridge, Polity Press
- Burgess, S. – Van der Maas, E. 2003: *The News International dictionary of pentecostal and charismatic movements*. Grand Rapids, Zondervan
- Caballeros, H. 2002: *Ministerios El Shaddai, el poder transformador del Espíritu Santo (Pt. 1)*. július 17.
- Cannistraci, D. 1996: *Apóstoles and the Emerging Apostolic Movement*. Ventura, C.A. Regal Books
- Corten, A. – Mary, A. 2001: Introduction. In A. Corten – A. Mary (szerk.): *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*. Párizs, Karthala
- de Surgy, A. 2001a: *Le Phénomène pentecôtiste en Afrique Noire. Le cas béninois*. Párizs, L'Harmattan.
- de Surgy, A. 2001b: Contribution. In A. Corten – A. Mary (szerk.): *Imaginaires politiques et pentecôtismes: Afrique/Amérique latine*. Párizs, Karthala.
- Eldred, K. 2004: *Cumbre Mundial de Igleccimiento*, október 30.
- Fouéré, M.-A. 2008: La fabrique d'un saint en Tanzanie post-socialiste – Essai d'analyse sur l'Église, l'État et le premier président Julius Nyerere. *Les Cahiers d'Afrique de l'Est*, IFRA, 39, 47–98.
- Gabler, N. 2009: Le conservatisme, une nouvelle religion. *Los Angeles Times*, újraközli: *Courrier International*, december 17., 998–999.
- Galbraith, J. K. 1993: *La République des Satisfaits – La culture du contentement aux États-Unis*. Párizs, Seuil
- García-Ruiz, J. 1991: *Historias de nuestra Historia: representaciones, discurso e identidad entre los mayas de Guatemala*. Guatemala, Ed. Iripaz

- García-Ruiz, J. 2004: Le néopentecôtisme au Guatemala: entre privatisation, marché et réseau. *Critique Internationale*, 22, 81–94.
- García-Ruiz, J. 2006: La conception de la personne chez les pentecôtistes et néo-pentecôtistes au Guatemala. Millénarisme, fin de l'histoire et pouvoir. *Socioanthropologie*, 17–18, 151–186.
- Grunlan, S. A. – Mayers, M. 1988: *Cultural anthropology: a Christian perspective*. 2nd ed. Great Rapids, Zondervan Publishing House
- Hamon, J. 2004: *Sermon cycle "Le décret de Cyrus"*. Guatemala
- Helmsdore, D. 1996: *Participación política en Colombia (1990–1994)*. Historia crítica, 12, Universidad de los Andes
- Hoge, D. R. – Johnson, B. – Luidens, D. A. 1994: *Vanishing boundaries: the religions of mainline protestant baby boomers*. Louisville, Westminster, John Knox Press
- Huntington, S. 2004: *Qui sommes nous? Identité nationale et choc des cultures*. Párizs, Odile Jacob
- Macedo, E. – Oliveira, C. 2008: *Plano de Poder. Deus, os crista os e a política*. Rio de Janeiro, Editora Thomas Nelson Brasil
- Michel, P. 2000: La démocratie d'Est en Ouest. In C. Jaffrelot (ed.): *Démocraties d'ailleurs*. Párizs Karthala, 617–636.
- Miller, D. E. 1996: *Reinventando el protestantismo norteamericano: el cristianismo en el Nuevo Milenio*. Berkeley, University of California Press
- Murphy, E. 1992: *Handbook for spiritual warfare*. Nashville, Thomas Nelson Publishers
- Pritchard, A. 1996: *Servicio de buscadores*. Grand Rapids, Baker
- Rouquié, A. 1998: *Amérique latine: Introduction à l'Extrême Occident*. Párizs, Seuil
- Shawchuck, N. – Kotler, P. – Wrenn, B. – Rath, G. 1992: *Marketing para las congregaciones. Eligiendo servir a la gente más efectivamente*. Nashville, Abingdon
- Silveira, L. 2000: *Teatro, templo y mercado. Comunicación y marketing de los nuevos pentecostales en América Latina*. Ecuador, Abya Yala
- Tippett, A. 1969: *Verdict theology in mission theory*. Lincoln, Lincoln Christian College Press
- Wagner, P. 1990: *Church planting for a greater harvest*. Ventura, Regal Books.
- Zakaria, F. 1997: The rise of illiberal democracy. *Foreign Affairs*, 76 (6), 22–43.

(Eredeti megjelenés: *International Social Science Journal*. Volume 61. Issue 202. 2010. december 411–424.)

Ferenc pápa: változások a Vatikánban?!

Vitathatatlan, hogy Buenos Aires érseke, Jorge Mario Bergoglio pápává választása meglepte a világot. Hiszen neve gyakorlatilag fel sem merült a konklávét megelőző médiahisztériában, illetve a nemzetközi fogadási versenyekben. A hazai katolikus média, amely teljes mértékben Erdő Péter budapest-esztergomi bíboros-érsek megválasztásában reménykedett, máig nem tért magához, s valójában nem is nagyon tud mit kezdeni az új pápával.¹

A latin-amerikai jezsuita bíboros,² aki a – mondhatni – „rivális” rend, a ferencesek, alapítójának nevét vette fel, már első, egyszerűséget és közvetlenséget sugalló fellépésével jelezte, hogy új szellemiséget visz a Vatikánba. Hiszen az assisi szentre, Ferencre utaló névválasztás már önmagában is egy teljes program; remény arra, hogy ténylegesen változik valami. Jacques Le Goff, a kiváló francia történész szerint, Ferenc „újféle szent volt”, akinek „életvezetése teljes egészében példamutatónak bizonyult” (Le Goff 2002, 33). „Felülemelkedni a társadalmat megosztó ellentéteken: ez a cél vezérelte, amikor rendje elé az egyenlőség példáját állította, és az emberekkel való kapcsolat terén is, amikor a társadalom legalsóbb csoportjaihoz, a szegényekhez, a betegekhez, a koldusokhoz alacsonyította le magát.” (Uo. 88) Ez mintegy előrevetíti annak reményét, hogy az új pápa, akinek személyiségében van meggyőző erő és temperamentum, és akinek eddigi életpályájában alig találni kifogásolható momentumot,³ egy olyan egyházban gondolkodik, amelyik már nem Opus Deinek (Whitehouse 2010),⁴ a gazdasági, pénzügyi és politikai hatalmasságok befolyásolásának és döntéshozói gócpontokba való beépülésének stratégiáját követi, hanem a globalizmus és a neoliberális⁵ által az útszélen hagyott szegények, kismegszegítettek, elnyomottak mellé áll, mérsékeli a pompát és a külsőségeket, és szorgalmazza a környezettudatosságot.

Ferenc pápaságának eddig eltelt rövid időszakában vannak arra utaló (egyrészt szimbolikus, másrészt az irányítást érintő) jelek, hogy az egyház irányvonalában elmozdulás történt. Tényleg új szelek fújnak a római katolikus egyház hatalmi központjában. Nagy kérdés, hogy mennyire jelent mélyrehatóan mondható, határozott változásokat?

Bergoglio érsek megválasztása úgy is értelmezhető, hogy a katolikus egyház csúcavezetése felismerte: az egyháznak változtatnia kell magatartásán és a világban való megjelenése stílusán, mert a globalizálódás, a felgyorsult változások és az információáramlás korszakában egyre jobban elmélyült a szakadék a világ és az egyház között. A nagy nyilvánosságot kapott sorozatos, elsősorban szexuális és pénzügyi jellegű botrányok, tulajdonképpen az egyház hitelét kezdték ki. Rávilágítottak ugyanis a fennen hirdetett elvek, illetve az azokat egyetemesen kötelezőnek megfogalmazók életvitеле közötti hatalmas ellentmondásra.

Elmondható, hogy lényegében véve egy folyamatnak a kezdetén állunk, amelynek elindítója a Joseph Ratzingerből lett XVI. Benedek pápa. Tulajdonképpen az ő, botrányokkal tarkított rövid pápaságának a jobb megértése visz közelebb Bergoglio érsek/Ferenc pápa megválasztásának megértéséhez.

2005. április 19-én, amikor megválasztották Róma 265. püspökének, Joseph Ratzinger már 24 éve a Hittani Kongregáció prefektusa volt. Ebben a minőségében főképpen az alkotó dinamikát igyekezett megtörni, és a gondolat szabadságát gúzsba kötni.⁶ II. János Pált követve egyértelműen és határozottan a konzervatív kontinuitást testesítette meg.⁷ Ez már a névválasztásában is megmutatkozott. Szakított ugyanis elődei (I. és II. János Pál) azon gyakorlatával, hogy összekapcsolja a II. Vatikáni Zsinat meghatározó pápáinak (XXIII. János és VI. Pál) neveit. XVI. Benedek elsősorban Nursiai Szent Benedekre (480–547), Európa védőszentjére (Puskely 2004, 17–18), illetve XV. Benedekre, utalt vissza. Ennek természetesen szintén megvolt a maga jelentősége. Hiszen a saját korát pesszimizmussal szemlélő és hanyatlónak ítéelő Benedek apát volt az, aki modellértékű szerzetesi közösséget, és főképpen szabályzatot hozott létre egy olyan korban, amikor a Nyugatot a politikai, a gazdasági és a társadalmi struktúrák szétesése, a bizonytalanság és az átalakulás jellemezte (Markus 2004). A szabályzat alapvető erősségét a feltétlen engedelmesség követelménye jelentette: a teljhatalommal rendelkező apát a közösség vezetője és tanítója is volt egyben. XVI. Benedek már első beszédeiben világosan meghatározta, hogy pápaként ő birtokolja a tanítói (2005. május 7.) és a kormányzói tekintélyt és hatalmat (2005. május 15.).

Ratzinger bíboros névválasztásakor vélelmezhetően egyrészt a katolikus identitásnak, másrészt a Szentszék nemzetközi súlyának, politikai szerepének és hatalmának a megerősítése lebegett a szeme előtt (Jakab 2005, 5–8).⁸ Ambíciói azonban gyorsan megfeneklettek. Visszatekintve megállapítható, hogy ez főképpen a Kúria tehetetlenségének, merevségének, idejétmúlt maszatolós módszereinek, és a megváltozott világban magát kiismerni nem képes tekintélyelvű apparátus tanácstalanságának köszönhető. A kihívásokra (pl. az egyház decentralizációja, a pápaság reformja, a hivatások krízise, a szexualitika kérdése, a világgal folyta-

tandó párbeszéd, a modernizáció felvetette problémák, az ökumenizmus, illetve a vallások közötti párbeszéd) való válaszkeresés helyett a pápának a menetrendszerűen jelentkező botrányok kezelésével kellett foglalkoznia (2006: regensburgi beszéd; 2009: Williamson-ügy; 2010: pedofília; 2012: Vatileaks) (Tornielli 2013, 23–45). Egy olyan, teljes mértékben fonák helyzet állt elő, hogy már nem a Kúria segítette a pápát, hanem a pápának kellett védelmeznie a Kúriát. Ugyanakkor nem számíthatott az Egyesült Államokra sem (Ratzinger 2004, 412), ahol a pedofiliabotrányok szétrombolták a katolicizmus tekintélyét, és anyagilag megrendítették az egyébként egyre jobban hispanizálódó egyházat (Monroe 2008). Arról nem is beszélve, hogy rosszul választotta meg a munkatársait (pl. Tarcisio Bertone vatikáni államtitkárt), akiktől később egyszerűen nem tudott megválni.

XVI. Benedek ráébredt arra, hogy lassan-lassan irányíthatatlanná válik az egyház. Prefektusi tevékenységének eredményeként mint pápa magára maradt; nem tudott úrrá lenni azon a rendszeren, amely elődje hosszas betegsége alatt szétmállott, ahol önálló és önjáró hatalmi alstruktúrák épültek ki.⁹ Megérlelődött tehát benne az egyetlen racionális döntés, mégpedig az, hogy lemond. Belátta ugyanis, hogy 85 évesen – korából kifolyólag – már nem képes a hatalom hatékony gyakorlására, egy olyan túlcentralizált, kiterjedt és komplex szervezet csúcán, mint a római katolikus egyház; ahol ráadásul minden szinten a pápától várják a megoldást és a végleges döntést. Ennek oka, hogy „a Szentatya abszolút politikai és spirituális hatalommal bír” (Nuzzi 2013, 70). Valójában ennek köszönhetően alakíthat át mindent Ferenc pápa!

A Vatileaks (Nuzzi 2013)¹⁰ – amely mint probléma időközben lényegében megszűnt – egyértelműen megteremtette XVI. Benedek számára a lehetőséget, hogy elhatározását kivitelezze. Tulajdonképpen ezzel a mondhatni példátlan gesztusával írta be magát az egyháztörténelembe. Ebben a vonatkozásban semmiképpen nem éréktelen, hogy G. Nuzzi könyvéből nem a dogmatikus teológus, hanem egy olyan „figyelmes és dinamikus pápa” képe bontakozik ki, „aki az igazságra vágyik, de elkerülhetetlenül a kompromisszumok és egy olyan »államérdek« áldozatává válik, mely minden változástól elzárkózik” (uo. 24). Saját szavai szerint: „Egy olyan világban, amelyben a hazugság uralkodik, az igazságért szenvedéssel kell fizetni” (uo. 21). „Az élet bizonyos perceiben az ember vagy férfiként viselkedik – nyilatkozta korábban –, vagy elveszti önbecsülését. Hogy mi a különbség a kétféle magatartás között? A bátorság. Az, hogy az ember kimondja és megtegye, amit helyesnek tart. [...] Már az megkönnyebbülés, hogy végre megszabadulhatok a csendes cinkosság elviselhetetlen terhétől.” (Uo. 22–23.)

XVI. Benedek a változás érdekében mondott le; azért a változásért, mely Ferenc pápával kétséget kizáróan garantált. Dőreség lenne azt hinni, hogy ebben az egész folyamatban neki nem volt meghatározó szerepe.

Amennyiben meg akarjuk ismerni Ferenc pápát – az embert és a papot –, illetve kíváncsiak vagyunk arra, hogy körülbelül milyen irányvonal várható a Vatikánban és az egyházban, akkor mindenképp két könyvet kell elolvasnunk. Az egyik Sergio Rubin és Francesca Ambrogetti interjúkötete Bergoglio bíborossal (Rubin–Ambrogetti 2013), a másik pedig az olasz vatikáni szakértő és a *Vatican Insider* hírportál¹¹ egyik megalkotójának, Andrea Torniellinek a könyve a frissen megválasztott Ferenc pápáról (Tornielli 2013).¹² A kettő nagyszerűen kiegészíti egymást, és jó betekintést nyújt nemcsak Ferenc pápa életébe, de lelkébe/lelkiségébe és gondolatvilágába is.

Az interjúkötetben Buenos Aires érseke szabadon és nyíltan beszél önmagáról az újságíróknak. Az sem mellékes, hogy az eredetileg spanyolul megjelent kötet előszavát Abraham Skorka rabbi jegyzi. Ennek előzménye, hogy a rabbi 2006-ban megjelent könyvéhez Bergoglio érsek írta az előszót. Mindez azonban „nem csupán kölcsönös udvariaskodás – írja Skorka –, hanem két barát mélységes párbeszédének őszinte, pontos tanúbizonysága, két baráté, akik számára Isten és a lelki távlatok mindenkinben meglévő keresése egy egész életet betöltő feladattá vált” (Rubin–Ambrogetti 2013, 7–8).

Az újságírók érdeklődését az keltette fel, hogy Jorge Mario Bergoglio a XVI. Benedeket megválasztó 2005-ös konklávéन rendkívül jó eredménnyel szerepelt. Az érseket nem volt könnyű rávenni a beszélgetésekre, de végül kötélnek állt. Miről is beszélt? Lényegében mindenről, amiről kérdezték. Az újságírók azonban figyelmeztetnek: „Nem törekedtünk rá, hogy kimerítően tárgyaljuk a szóba kerülő témákat. Csak ízelítőt kívántunk adni egy érzékeny, de egyszersmind határozott és éles elméjű ember nézeteiből, aki a világegyház kulcsfigurájává vált. Válaszaiból egy válságokkal küszködő ország, egy kihívásokkal teli egyház, és egy olyan társadalom képe bontakozik ki, amely sokszor öntudatlanul igyekszik oltani spirituális szomját. Férfiak és nők képe, akik az élet értelmét keresik, szeretetet adnának és kapnának, boldogságra vágynak. Bergoglio atya szavai arra szólítanak fel, hogy mindig a legmagasabbra tekintsünk, amikor elgondolkodunk” (uo. 27).

Az érsek szerint „a katolikus egyház mai alapfeladata nem az, hogy csökkentsen, netán eltöröljön bizonyos előírásokat, vagy ezt-azt megkönnyítsen, hanem hogy megkeresse az embereket a kapun kívül, és a nevükön tudja szólítani őket. [...] Az olyan egyház, amely csak a plébániai adminisztrációval foglalkozik, és befülled a saját közösségébe, ugyanúgy jár, mint a bezárkózó ember: testileg is, lelkileg is elszorvad. Leromlik, mint egy bezárt szoba, amelyet belep a doh és a penész. [...] Persze, ha valaki kilép az utcára, vele is megtörténhet, ami bárkivel: hogy balesetet szenved. De ezerszer inkább legyen baleseti sérült az egyház, mint beteg” (uo. 108–109). Ugyanakkor arra a veszélyre is felhívja a

figyelmet, hogy lassan-lassan a *kérügma* (vagyis az Ige hirdetésének) helyét teljes mértékben átveszi a moralizálás: „A moralizáláson belül pedig [...] a szexuális erkölcs a vezető téma, vagy bármi, aminek köze van a szexualitáshoz. Mit szabad, mit nem szabad? Vétkezünk vagy nem vétkezünk? És közben megfélemezünk az élő Krisztus kincséről, a Szentlélek szívünkben élő kincséről, a keresztényi élet lehetőségének kincséről, ami sokkal több, mint a szexualitás témája. Félretesszük hitünk tanításainak gazdagságát, titokzatosságát, és csak azzal foglalkozunk, hogy szervezzünk-e demonstrációt az óvszerhasználatot engedélyező törvénytervezet ellen” (uo. 129).

Bergoglio nem kerülí meg a katonai diktatúra (1976–1983) idejét sem, beleértve a katolikus egyház és a saját maga felelősségét. Őt mint jezsuita tartományfőnököt, konkrétan két jezsuita pap (Orlando Yorio és Jálcs Ferenc) elhurcolásával hozták kapcsolatba, akiknek állítólag nem segített. Több hónap fogva tartás után a haditengerészet elengedte őket. A könyvből azonban az is kiderül, hogy a kérdés összetett, és egyházi joghatósági problémákat is felvet. Az érsek nem mentegetőzik, csak elmeséli a történeteket. Az olvasó tehát kialakíthatja a maga véleményét. Annál is inkább, mivel megismerheti a fontos tisztségeket betöltött Alicia Oliveira bíró nő vallomását és álláspontját is. Ugyanakkor az sem hagyható figyelmen kívül, hogy a Nobel-békedíjas argentin emberjogi aktivista, Adolfo Pérez Esquivel, szerint Bergoglio jezsuita tartományfőnök nem vállalható a katonai diktatúrával való együttműködéssel.¹³

A Bergogliót ért vádak hátterében az áll, hogy 2003. május 25-én, Argentína nemzeti ünnepén, a főpapi mise szentbeszédében, és Néstor Kirchner elnök jelenlétében, az intoleranciára, a kirekesztésre és a mindentudás képzetére figyelmeztetve, a következőket mondotta: „a zsarnok örökébe lép az, aki a zsarnok és a gyilkos gyűlöletét és erőszakosságát utánozza”.¹⁴ Kirchner elnök soha többé nem vett részt Bergoglio érsek által celebrált szentmisén! Ezt követően fogalmazta meg Horacio Verbitsky argentin újságíró – aki a diktatúra éveiben gerillavezér volt, majd közel került Kirchner elnökhöz (2003–2007) – az együttműködés vádját. Állítását azonban egyértelmű bizonyítékokkal nem tudta alátámasztani (Verbitsky 2005).¹⁵ Ugyanakkor tény, hogy Bergoglio érsek fontos szerepet játszott abban, hogy az argentin katolikus püspökök 2010. szeptember 10-én nyilvánosan bocsánatot kértek az egyháziak magatartásáért a diktatúra idején (Tornielli 2013, 94–107).¹⁶

Új stílus és új irány?!

Ferenc pápa eddigi ténykedésével azt az üzenetet fogalmazta meg világosan, hogy meg akar maradni annak az embernek és papnak, aki mindig is volt. Ő egy olyan argentin katolikus egyházból jön, amely elsősorban a „nép egyháza”. Bíborosként is mindig közel élt a néphez,¹⁷

valamint a papjaihoz, akik mindig, mindenben számíthattak rá. Ebből a közelségből fakadóan tekint pl. pozitívan a népi vallásosságra, amelynek fontos eleme a Mária-tisztelet.

Emberségét, illetve a gyengeség jellemezte emberi mivolt tudatát, tükrözi az a kijelentése, miszerint „azokért a bűnökért és sérelmekért kérek bocsánatot – nyilatkozta az újságíróknak –, amelyek valóban megtörténtek. [...] Leginkább az fáj, hogy sokszor nem voltam elég megértő és kiegyensúlyozott. [...] El akarok jutni a könyörületességhez, a megértő jósághoz” (Rubin–Ambrogetti 2013, 73). Kétségtelen, hogy pápaságát nem hivatalként, a hatalom csúcsaként, hanem szolgálatként fogja fel. Nem uralkodó egyházfejedelem, hanem lelkipásztor kíván lenni. Visszatér annak a Krisztus-hívó és Krisztust hirdető zsidó halásznak, Péternek, az örökségéhez, aki élete utolsó részét Rómában töltötte, és ahol a hagyomány szerint vértanúságot szenvedett. Önmagát elsősorban Róma püspökeként határozza meg, hiszen végeredményben ebben gyökerezik a pápaság, amely valójában, történetileg, a nyugati (a késő antikvitás idején a latin) kereszténység pátriarkai tisztsége.

Megjelenését az egyszerűség, a hatalom fitogtatásának és pompájának kerülése jellemzi. Máris szakított pl. a hagyománnyal, és lemondott a Castel Gandolfó-i nyári rezidencián töltött pihenésről. Szavaiból egyfajta megértés és irgalmasság árad. Szilárdan kitart az elvek mellett, ez azonban nem teszi lehetetlenné az egyes emberekhez való empatikusabb viszonyulást. Ez a valláserkölcsei bűnnek és a bűnösnek a differenciált megítélése (lásd pl. melegekre vonatkozó nyilatkozatát). A bűn elítélésének nem feltétlenül kell maga után vonnia a bűnös megvetését, kirekesztését. A jézusi örömhír középpontjában ugyanis maga az ember áll; mégpedig az ő felszabadítása a kötöttségek és a hagyományok súlya alól (Theissen 2006).

Joggal remélhető, hogy az egyházban következetesen hangsúlyozza majd az elesettekre (szegények, betegek, gyermekek, idősek) való nagyobb odafigyelés szükségességét.¹⁸ A. Torielli ugyanis ekképpen foglalja össze Ferenc pápa programját: „»szolgálni« alázattal, visszatérve a lényeghez, hogy közölje Isten irgalmasságának üzenetét, aki feláldozta magát a kereszten. Konkrétan szolgálni. Aztán kitárt karral »örizni«, gyengéden átölelve az egész emberiséget, különösen a szegényeket, a kicsinyeket, a gyengéket” (Torielli 2013, 157).

A Vatikán ügyeinek rendbetételére bizottságokat hozott létre, mégpedig laikus szakértők bevonásával. Az egyes bizottságok feladata:

1. A vatikáni bank (IOR) átalakításának kidolgozása.
2. Az egyház irányításának megreformálása (ez döntően a hétköznapi élettől és a lelkipásztorkodással napi kapcsolatban levő bíborosokból áll).
3. A vatikánvárosi Kormányzóság és a vatikáni ingatlanokat felügyelő Apostoli Szék Vagyongazdálkodásának (Apsa) gazdasági pénzügyi és adminisztrációs működésének átvizsgálása. Jelzésértékű Nunzio Scarano érsek, az Apsa elnökségi tagjának, júniusi letartóztatása.

Mindebből az is kitűnik, hogy Ferenc pápa világosan megkülönbözteti az Egyház és a Vatikán (mint politikai entitás) irányítását. Míg az első kizárólag a klerikusok feladata és hatásköre, addig a Vatikán gazdasági ügyeit illetően teret biztosít a laikus szakértők számára is. Ez egyben azt is jelzi, hogy pontosan tudja, mik a prioritások. Jelen pillanatban a Kúria és az egyházvezetés rendbetétele mindenképpen fontosabb, mint a nős férfiak pappá szentelésének (tehát semmiképpen nem a média által bután szajkózott papok nőülésének) kérdése.¹⁹ Az újragondolásra és megoldásra váró felgyülemlett problémák lajstroma ugyanis elég hosszú: az egyetemes egyház színes és sokrétű valósága (Ázsia, Afrika), decentralizáció és a helyi egyházak autonómiája, püspökválasztás, bennszülött kultúrák tisztelete, ökumenizmus, vallások közötti párbeszéd (főképpen a judaizmussal és az iszlámmal), laikusok szerepe, nők helyzete, újraházasodottak problematikája, a természet szeretete stb.²⁰

Elhamarkodott lenne azonban gyors és látványos változásokra számítani. Nem lesznek eget rengető botrányok sem. Inkább lassú, átgondolt rendszer-átalakítás(oka)t hajtanak végre, és mindenki számára megteremtik a tisztes visszavonulás lehetőségét. A szigor és az irgalmasság (Ferenc pápaságának kulcsfogalma) jegyében elinduló folyamatok semmiképpen nem a média reflektorfényében zajlanak majd. Arról nem is beszélve, hogy Ferenc pápa nem a botrányokra éhes, és abból élő média elvárásai szerint fogja kialakítani a tennivalói fontossági sorrendjét.

A római katolikus egyház egy erőteljesen és vertikálisan hierarchizált, tekintélyelvű alapon működő intézményrendszer, amely több évszázados fejlődés eredményeként alakult ki. Óriási tévedés azt hinni, hogy ezt alulról jövő kezdeményezésekkel meg lehet újítani. Ahhoz, hogy valamilyen sikerüljön, ebben a rendszerben minden reformnak a csúcsvezetéstől kell kiindulnia. Időre és türelemre van szükség, amíg ez a hatalmas gépezet megmozdul. Ténylegesen a pápa szab(hat)ja meg az irányt. Ez történik most. Nem hagyható ugyanis figyelmen kívül az a tény, hogy a II. Vatikáni Zsinat által elindított folyamat lelassulásában, visszafordítási kísérletében két ember szoros együttműködése játszott meghatározó szerepet: II. János Pál pápa és Joseph Ratzinger bíboros-prefektus.

Ugyanakkor arról sem szabad megfeledkezni, hogy nagyon hosszú, göröngyös és buktatókkal telfelt az út a centrumtól a perifériáig. Nem mindenki fog örövendeni a változásoknak; sokan próbálnak majd keresztbe tenni. De Ferenc pápa vélelmezhetően semmit nem siet el. Háta mögött tudhat egy olyan sokoldalú, felkészült, strukturált, és hozzá mindig mindenben hű „hadigépezetet”, mint a jezsuita rend.

Ferenc pápa megválasztása, és a jövőben remélt egyházi irányvonal azt vetíti előre, hogy mindenképpen fellazul (jobb esetben megszűnik) a II. János Pál pápasága alatt – az Opus Dei erőteljes befolyásának köszönhetően – megerősödött (esetenként intézményesedett) katolikus egyház és a katolicizmust eszközként használó neoliberális politikai jobb-

oldal összefonódása. Ez mindenképpen jó hír annak a hiteles eszmeiségét képviselő – és nem doktriner módon antiklerikális – republikánus baloldálnak, amely az emberi méltóságra, a társadalmi igazságosságra és a környezettudatosságra helyezi a hangsúlyt. Ez ugyanis konkrét ügyek mentén lehetővé teszi az együttműködést a társadalom jobbításán és mind több ember számára jobb és élhetőbb életkörülmények biztosításán fáradozó, azért küzdő különböző világnézetű jóakarató emberek között. Ez egy történelmi esély, amit mind az egyháznak, mind a demokratikus baloldálnak meg kell ragadnia.

„Akinek van füle a hallásra” (Mk 4,9) az mindenképpen érzékeli, hogy új szelek fognak fújni a Vatikánban!

Jegyzetek

- ¹ Ez akkor válik teljesen nyilvánvalóvá, ha összehasonlítjuk a nemzetközi viszonylatban megjelenő véleményekkel és elemzésekkel. Lásd pl. www.huffingtonpost.fr/jacques-gaillot/modernite-eglise-pape_b_2900119.html; www.huffingtonpost.fr/jacques-gaillot/modernite-eglise-pape_b_2900119.html; <http://belgicatho.hautetfort.com/archive/2013/06/03/que-revele-l-etrange-langage-du-pape-francois.html>; <http://www.dimensionesperanza.it/articles-en-francais/item/7750-le-pape-francois-et-la-theologie-de-la-liberation-leonardo-boff.html>; www.culture-et-foi.com/nouvelles/articles/leonardo_boff_pape_francois.htm; http://wordpress.catholicapedia.net/wp-content/uploads/2013/05/A-propos-du-nouveau-Pape_le-point-de-vue-de-Boff.pdf; http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/05/11/pape-francois-reformez_3175261_3232.html; <http://www.monde-diplomatique.fr/carnet/2013-03-19-pape>; <http://rome-vatican.blogs.la-croix.com/le-pape-francois-lors-de-sa-derniere-messe-a-sainte-marthe-nayons-pas-peur-de-renouveler-les-structures-dans-leglise/2013/07/06>.
- ² Azt a társadalmi és politikai kontextust, ahonnan Ferenc pápa jön, Leonidas Proaño, ecuadori püspök, a következőképpen jellemezte: „Latin-Amerikában mindnyájan többé-kevésbé a rabszolgaság állapotában élünk, mentális és társadalmi berendezkedésünk sajátosságai folytán egyaránt. Krisztus nem egyszerűen azért jött, hogy egyénenként, hanem hogy együttesen is felszabadítson bennünket. A kapitalizmus bűnös állapot, amint azt Medellinben 1968-ban a püspöki kar kimondta. Az evangéliumnak testet kell öltenie a valóságban, különben a fennálló társadalmi igazságtalanság cinkosaiá válunk. A felszabadítás teológiáját nemcsak az értelmiség viszi véghez, hanem a nép is, amely csodálatosan fogékony arra, hogy megragadja a keresztény tanítás lényegét, ez pedig valóban nem más, mint hogy a szegények evangelizálnak bennünket.” Idézi Joseph Wresinski: *Szegények egyháza*. Gilles Anouil beszélget Joseph atyával. Pannonhalmi, Bencés Kiadó, 2010, 335.
- ³ Főképpen a katonai diktatúra alatti magatartása kerül előtérbe, aminek mindenekelőtt argentin aktuálpolitikai okai vannak. Éspedig a Kirchner-adminisztrációval való feszült viszonya. Kétségtelen, hogy Bergoglio jezsuita tartományfőnökként fontos pozíciót töltött be a rendje szintjén, ellenben nem tartozott az argentin katolikus egyház csúcsovezetéséhez.
- ⁴ Lásd még www.odan.org/index.htm.

- ⁵ A hatalmas szakirodalomból lásd pl. José Comblin, *Le néolibéralisme. Pensée unique*. Paris, L'Harmattan, 2003; Pierre Dardot – Christian Laval: *A globálrezon. A neoliberalizmus múltja és jelene*. Budapest, EgyKettő Kiadó, 2013.
- ⁶ „Elítéltek”: Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Charles Curran, Hans Küng, Eugen Drewermann. A közhiedelemmel ellentétben Ratzinger intellektuális életműve nem annyira önálló, eredeti gondolatokat felmutató, hanem sokkal inkább szintetizáló jellegű.
- ⁷ A II. Vatikáni Zsinathoz már igen korán komoly fenntartásokkal viszonyult. A zsinati szellemiséget képviselő *Concilium* alapítójából (1965), így lett az azzal ellentétes szellemiséget képviselő *Communio* alapítója (1975). A folyóirat magyarul is megjelenik (lásd http://szit.katolikus.hu/?m=foly_communio).
- ⁸ Ratzinger vallotta, hogy „az egyháznak bele kell folynia a törvényhozásba”. Elsősorban azért, mert ő képviseli az erkölcsöt, és „ha a jognak már nincsenek közös erkölcsi alapelvei, mint jog szertefoszlik”. (Ratzinger 2004, 407.)
- ⁹ A hatalmi harcokra, erőviszonyokra, személyes érdekeltségekre vonatkozóan lásd: Discepoli di verità: *A beteg pápa árnyékában. II. János Pál pápa nőmenklatúrájának visszasságai*, Debrecen, Gold Book, 2003. Az itt kitéregetett problémák (Ambrosiano Bank ügye, dél-amerikai egyházak, Alois Estermann gárdaparancsnok meggyilkolása) XVI. Benedek pápa alatt is mindvégig éreztették hatásukat. Sőt, újak is felszínre kerültek, mint pl. az egyháziak és az olasz maffia közötti kapcsolatok (Emanuela Orlandi eltűnése kapcsán). „Egy birodalom, ami apró hűbéri birtokokra van felosztva”. (Nuzzi 2013, 67.) A kötet dokumentumaiból az derül ki, hogy a Vatikánban – egy sajtóságos (el)hallgatási parancs leple alatt – eluralkodott a valóság nem érzékelése, az intolerancia, a gyűlölködés, a becstelenség, illetve a különböző érdekcsoportok könyörtelen hatalmi harca.
- ¹⁰ A történet valójában 2009 nyarán, az *Avvenire*, az olasz püspöki konferencia napilapjának igazgatója, Dino Boffo elleni támadással kezdődött, aki kritizálta Berlusconi erkölcsi hanyatlását. Ennek kapcsán állapítja meg G. Nuzzi, hogy „a jobboldali média nem információt szolgáltat, hanem valakit célba vesz és megsemmisít, csak azért, mert összeütközésbe került saját táborának mérvadó politikusával, azaz Berlusconi-val” (Nuzzi 2013, 41). A „Boffo-módszer” abban áll, hogy „az ellenfélre olyan hírekkel kell lesújtani, amelyek már korábban napvilágra kerültek [Boffo esetében homoszexualitás], ezeket bődületes hazugságokkal fűszerezni, s ily módon tönkretenni őt” (uo. 42). 2011 tavaszára világossá vált, hogy senki nem érdekelt a rendrakásban. Innentől a kronológia az érdekes: 2011. november 12-én megbukott a Berlusconi-kormány; 2012. január első napjaiban az informátor Maria (és a mögötte álló hálózat) elhatározza, hogy felfedi a vatikáni titkokat; 2012 februárjában kitor a botrány. A vatikáni belső nyomozó bizottság vezetője nem más, mint Julian Herranz, az Opus Dei kiemelkedő alakja, Josemaría Escrivá de Balaguer egykori asszisztense. G. Nuzzi könyvének megjelenésével (2012. május 26.) szinte egy időben letartóztatják Paolo Gabriele pápai főkomornyikot (május 23.). Ügyét nem adják át az olasz hatóságoknak! Elítélik, majd pápai kegyelemben részesül. Egzisztenciája biztosított. Ezt követően XVI. Benedek lemond! Egyébként a G. Nuzzi könyvében közölt dokumentumok, és különösképpen az elemzés, legerőteljesebben éppen azokra a mozgalmakra vetnek rossz fényt – Opus Dei, Krisztus Légiója, Comunione e Liberazione (Közösség és Felszabadulás) – amelyek éppen II. János Pál pápasága alatt emelkedtek fel, erősödtek meg, és tettek szert jelentős befolyásra. Nem éréktelen – sőt talán ez a könyv kulcsa – Adolfo Nicolás,

- spanyol teológus és jezsuita generális, levele a pápához. (Lásd uo. 165–168.)
- ¹¹ <http://vaticaninsider.lastampa.it>.
- ¹² Magyarul még olvasható: Simon Biallowons: *Ferenc, az új pápa*, Budapest, Jel Kiadó, 2013; Ferenc pápa/Jorge Mario Bergoglio, *Nyitott ész, hívő szív*, Budapest, Új Ember, 2013.
- ¹³ Lásd www.courrierinternational.com/article/2013/03/15/pour-le-prix-nobel-perez-esquivel-le-pape-n-est-pas-lie-a-la-dictature.
- ¹⁴ Uo. 22.
- ¹⁵ Verbitsky az utóbbi években több könyvet is publikált, amelyekben a diktatúra és az egyház viszonyát taglalja.
- ¹⁶ Ebben a vonatkozásban a magyar keresztény egyházaknak még van mit tanulni a XX. századi szerepléseik vonatkozásában, és a múlttal való őszinte szembenézés tekintetében!
- ¹⁷ Ez Latin-Amerikában természetesebb, mint Európában. Olyan kiváló példái vannak, mint Leonidas Proaño (Ecuador), Hélder Camara és Aloisio Lorscheider (Brazília) vagy Samuel Ruiz (Mexikó).
- ¹⁸ A rettentően szétszakadt argentin társadalom illusztrálására lásd http://index.hu/nagykep/2013/06/27/igy_elnek_a_gazdagok_argentinaban.
- ¹⁹ Martini bíboros, Milano egykori érseke, a *Corriere della Sera* olasz napilapnak röviddel a halála előtt adott interjújában (2012. szept. 1.) kifejtette, hogy az egyház megfáradt és túlbürokratizált; 200 évvel lemaradt a világhoz képest. Változnia kell. Sorrendjét tekintve felül kell vizsgálnia az egyházvezetésre és a szexualitásra vonatkozó koncepcióit.
- ²⁰ Lásd www.merleg-digest.eu/hu/olasoterem/jon-sobrino-az-uj-paparol.

Hivatkozott irodalom

- Le Goff, Jacques 2002: *Assisi Szent Ferenc*. Budapest, Európa Könyvkiadó
- Jakab Attila 2005: Nursiai Szent Benedektől XVI. Benedekig. *Egyházfórum*, 20 (6. új) évf., 2, 5–8.
- Markus, Robert A. 2004: *Nagy Szent Gergely és kora*. (Catena. Monográfiák, 5), Budapest, Kairosz
- Monroe, Laurence 2008: *États-Unis, la métamorphose hispanique. Une bonne nouvelle pour l'Amérique et pour le monde*. Préface par Pierre de Charentenay. (L'histoire à vif), Paris, Cerf
- Nuzzi Gianluigi 2013: *Őszentsége XVI. Benedek titkos iratai*. Pécs, Art Nouveau
- Puskely Mária 2004: *A keresztény Európa szellemi gyökerei*. Budapest, Kairosz
- Ratzinger, Joseph 2004: *Isten és a világ. Hit és élet korunkban*. Budapest, Szent István Társulat
- Rubin, Sergio – Ambrogetti, Francesca 2013: *Ferenc pápa. Beszélgetések Jorge Bergoglióval*. Budapest, Ulpus-ház
- Theissen, Gerd 2006: *A Jézus-mozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*. Budapest, Kálvin Kiadó
- Tornielli, Andrea 2013: *Ferenc pápa élete, eszméi, szavai*. Budapest, Szent István Társulat
- Verbitsky, Horacio 2005: *El Silencio: de Paulo VI a Bergoglio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la ESMA*. Buenos Aires, Sudamericana
- Whitehouse, Maggy 2010: *Opus Dei*. (Misztikus történelem), Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó

A kapitalizmus vezéreszméi

Ez a tanulmány azt vizsgálja, hogyan értelmezték a kapitalizmust a XIX. század óta. A kapitalizmusnak mint civilizációnak a fogalma a német szociológiában jelent meg, miután Karl Marx tanulmányozta a kapitalista termelési módot Nagy-Britanniában, a viszonylagosan legfejlettebb ipari országban. A kapitalizmusról szóló korai viták a politikai gazdaságtan és a kultúra problémáit járták körül, különösen nagy figyelmet szentelve annak a nézetnek, mely szerint a protestantizmus meghatározó befolyással volt a kapitalista tevékenységre. Ezek az értékek manapság már nemigen kapcsolódnak a kapitalizmus fogalmához, hiszen a kapitalizmus mára kimondottan hedonisztikus kulturális aspektust és egyfajta valóban „cool” hangnemet alakított ki. A kapitalizmus kulturális arculata, legitimációja és önigazolása alkotja e fejezet alapkérdését, s eközben végigkíséri a XX. század során megfigyelhető fejleményeket a század közepén tapasztalt szocialista kihívástól a kapitalizmusnak a manapság szerte a világban uralkodó, kétségtelenül totális hegemoniájáig és legitimációjáig.

A régi szellem

Marxot egészen lenyűgözte a kapitalizmus. A kapitalizmus építőmestere, a burzsoázia felszabadította az emberek teremtő erejét. Ezt a legtágabb értelemben konkrétan is igazolták a hatalmas méretű építkezések, melyek a termelés és kereskedelem terjeszkedését biztosították, bár az is igaz, ezek történetileg nem voltak példa nélküli jelenségek. Ezeknél azonban sokkal fontosabb volt az állandó változás polgári kényszere.

A kapitalizmusról folyó intellektuális vitának elkerülhetetlenül voltak politikai vonatkozásai, mivel a marxisták nem kapitalista, hanem szocialista társadalmat akartak, és időnként – a XIX. század végétől a XX. század nagy részében – úgy is látszott, hogy kívánságuk teljesül. A korai szociológusok politikailag nem voltak közvetlenül ennyire motiváltak, noha távol álltak a politikai ártatlanságtól, akármennyit is beszéltek az „objektivitásról”. Max Weber azt állította, hogy a protestáns etika kálvinista verziója ösztönös vonzalmat tanúsít a modern, racionális és leginkább legitim formájában fejlődő kapitalizmus által igényelt szellemhez. Weber maga tudatában volt annak, hogy téziséét „a materialista történelemszemlélet”

egyenes cáfolatának lehet tekinteni, és nem kizárt, hogy ez is volt Weber száradéka, noha egyes mai elemzők tagadják ezt. Ugyanakkor azonban nincs szükségszerűen fennálló összeférhetetlenség a korai kapitalizmus marxista és weberi elemzése között. Sőt, Weber téziseit akár kiegészítésnek is tekinthetjük Marx jóval kerekébb analiziséhez, mivel a weberi tézisek rávilágítanak a kapitalizmus ideológiai dimenzióira, azokra a dimenziókra, melyeket Marx is minden bizonnyal felismert.

A protestáns etika és a kapitalizmus „szelleme” című művében Weber kizárólag az eszmei erőkkkel, nevezetesen „a protestáns etikával” foglalkozott. Ez összhangban állt kialakulóban lévő, a racionális cselekvésről szóló elméletével, amely később olyan nagy befolyásra tett szert a szociológiának azon ágában, amely nagy jelentőséget tulajdonított a kultúrának; e szociológiai ágazat fontos eleme volt Talcott Parsons klasszikus társadalomelméletének a strukturális funkcionalizmus alapján álló ambiciózus szintézise, vagyis az az amerikai perspektíva, amely a XX. század közepén vált meghatározóvá a szociológiában.

A korai protestáns kapitalistákat Weber szerint etikai orientáció, a kiválasztottságuk demonstrálása motiválta, és nem pusztán csak a pénzcsinálás kedvéért történő pénzcsinálás hajtotta őket, noha a pénznek kétségtelenül komoly jelentősége volt életükben. Benjamin Franklin XVIII. századi tételei – „az idő pénz” és a többi – a születőben lévő kapitalista szellemet képviselték és kétségtelenül befolyással voltak az észak-amerikai kapitalista fejlődésre. Nem nehéz meglátni a Parsons-féle szociológiában az 1930-as évektől megjelenő protestáns etikai tézis ideológiai vonzerejét, mivel e tézis közvetlen leszármazási vonalat képviselt a XVII. századi új-angliai puritanizmustól a XX. századi kapitalista amerikai álomig. Weber számára a puritanizmus értékei – az elhalasztott jutalmazás és a többi – rokonságot mutattak a kapitalista felhalmozás racionális folyamatával és tipikus polgári magatartási elveket teremtettek meg, beleértve az aprólékos, precíz könyvelést. Maga Weber felismerte, hogy a kapitalizmus későbbi fejlődése szükségképpen nem teremt ilyen protestáns etikát, ám ezek az elvek – függetlenül a kapitalista szereplők vallási irányultságától – mélyen beágyazódtak a kapitalizmus kultúrájába.

Weber tézise mindig problematikus maradt a Marx által vizsgált „angol” helyzettel való viszonyában, mivel a kálvinista protestantizmus sokkal inkább a skót kultúrának, mintsem az angolnak volt hangsúlyos jellemzője, mivel Angliában az anglikanizmus megőrizte katolikus gyökereit. Mégis, a XVIII. századi brit felvilágosodás középponti figurái skót értelmiségiek – például Adam Smith – voltak, és hatásuk igen jelentős volt Angliában is, nem csak Skóciában. Létezett ezenkívül egyfajta erős szakadár hagyomány Angliában, amelynek eredete a polgárháború korszakára vagy még korábbra nyúlt vissza, és hatásában ténylegesen is jelen volt az északi ipari kapitalizmus kultúrájában. Természetesen magát Webert elsődlegesen nem annyira az „angol” helyzet, mintsem a német tapasztalat motiválta és kutatásaiban ez stimulálta. A német tapasztalat

alapján azt állapította meg, hogy a protestánsok a katolikusoknál sokkal aktívabban járultak hozzá a kapitalizmus fejlődéséhez.

Aligha lehet szem elől téveszteni tehát, hogy Weber etikai motivációt tulajdonított a kapitalista tevékenységnek, amely meghaladta a tisztán anyagi motivációt, függetlenül attól, hogy helyesen vagy helytelenül térképezte-e fel a nemzeti feltételek specifikus részleteit. Az, hogy a kapitalizmus fejlődését az etika is motiválta, olyan nézet, amellyel a marxisták általában nem értettek egyet. Weber legendás vitája „Karl Marx szellemével” talán mégsem mutatott leküzdhetetlen elméleti különbségeket. Weber hangsúlyozta az anyagi tényezők jelentőségét is, és tagadta, hogy egyoldalú idealizmust posztulálna, ami elsőbbséget biztosítana a gazdasággal szemben a kultúrának, s így szemben állna egyfajta egyoldalú materializmussal, amely viszont az előbbit az utóbbira redukálja. Mégis, Weber valóban csodálta a brit kapitalizmust és a liberális demokráciát – úgyhogy az „angol” helyzet igenis fontos volt számára. Noha a karizmatikus tekintélynek és a racionális-legális tekintélynek is csodálója volt, elutasítóan viszonyult mind Bismarckhoz, mind Vilmos császárhoz. Weber részt vett a weimari alkotmány kidolgozásában, és lelkesen támogatta, hogy a liberális demokráciát leginkább megközelítő szilárd alakulat honosodjon meg hazájában az I. világháborút követő katasztrófa idején. Mi több, 1904-ben járt az Egyesült Államokban, és teljesen lenyűgözte azt ott tapasztalt dinamizmus. Weber mint az jó protestáns – aki bár lutheránus – polgárhoz illik, akkor vette védelmébe a kapitalizmust etikai és racionális alapon, amikor a szocializmus és a kommunizmus veszélye erősödőben volt. Attól tartott, hogy a racionális bürokrácia „vasketrece” ki fogja józanítani a kapitalista világot, de úgy vélte, az elbürokratizálódott szocializmus még rosszabb lenne.

Későbbi munkáiban Parsons olyan szociológiai rendszert épített ki, amely a kulturális értékeket helyezte középpontba, különösen a kapitalista Amerika által kedvelt „központi értékrendszert”. Ezt fejtette ki „a mintaváltozók” tipológiájában. A tipológia közvetlenül is jelentős volt annak a fejlődéstudásnak a szempontjából, amelybe bele is épült, s amelynek célja a fejletlen országok kapitalista eszmék alapján történő modernizálása volt. Ahogyan Jan Nederveen Pieterse megjegyzi: „a Talcott Parsons által kidolgozott, »mintaváltozós« modernizációs forгатókönyvben [...] a modernizációt úgy határozza meg a szerző, mint mozgást, mely a partikularizmustól az univerzalizmus felé, a hálaadástól a teljesítmény felé, a funkcionális szétszórtságtól a funkcionális specifikusság felé, az affektív szerepektől az affektív semlegesség felé tart”. Az univerzalizmus, a teljesítmény, a funkcionális specifikusság és az affektív semlegesség értékei tisztán visszhangozzák Weber protestáns etikájának racionális szellemét. Maga Weber munkásságának jó részét a világvallások és a legitim tekintélyformák összehasonlító elemzésének szentelte (burkoltan) annak érdekében, hogy magyarázatot találjon arra, miért fejlődött ki a kapitalizmus egyes helyeken, míg máshol nem, és miért fejlődött

meghatározott kulturális feltételek közepette, melyek vagy elvezettek a kapitalizmushoz vagy nem, ahogy a helyzet adta. Következetes különbségtétele az „orientális” (a keleti tradicionalizmus) és az „occidendális” (nyugati modernitás) fogalmai között hasonlóságot mutat más, korai európai szociológiai disztinkciókkal – így például Tönnies közösség/társadalom és Durkheim mechanikus szolidaritás/organikus szolidaritás fogalompárjaival –, melyeket a „hagyomány” és a „modernitás” általános bináris oppozíciói vezéreltek, és amelyek azzal a klasszikus szociológiai problémával társultak, hogyan fejlődött át az előbbi az utóbbiba. És Weber számára, a mainstream európai szociológia számára, valamint a később hegemonná váló amerikai szociológia számára is a modernitás a kapitalista modernitással, a „korszellemmel” volt egyenlő.

Joseph Schumpeter, az ismert gazdaságszociológus egy 1936 januárjában elhangzott beszédében a következő kérdést tette fel: „Fennmaradhat-e a kapitalizmus?” A kérdésre azonnal, tömören válaszolt: „Nem, uraim és hölgyeim, nem maradhat fenn.” Ez a summás ítélet valószínűleg sokkolóan hatott hallgatóságára az USA Mezőgazdasági Minisztériumának Washington D.C.-beli Továbbképző Intézetében. Schumpeter megismételte a kérdést kitűnő, *Capitalism, Socialism and Democracy* című, eredetileg 1942-ben, a II. világháború legsötétebb időszakában kiadott könyvében is. Válasza ekkor is igen nyers volt, bár itt részletesen kifejtette az okokat. Nehogy azt gondolják, hogy Schumpeter ellenségesen viszonyult a kapitalizmushoz: távolról sem. Nem volt marxista, de megvolt a saját nézete Marxról; majd megismerkedett Weberrel, aki jóval nagyobb hatással volt gondolkodására. Weberhez és más német értelmiségiekhez hasonlóan Schumpeter is csodálta az erős vezetőket, ez a gyengeségük aztán iszonyú csapást kapott Hitler hatalomra kerülésével. Az elemzők hajlanak arra, hogy Schumpeter politikai nézeteit a brit torykéhoz közelenek tekintsék. Érdekes módon azonban ő nemcsak nemmel válaszolt arra a kérdésre, hogy vajon fennmarad-e a kapitalizmus, hanem igennel válaszolt arra a kérdésre, hogy működik-e majd a szocializmus.

Nos, meglehetősen furcsa, hogy egy Schumpeter-féle elemző ilyen negatívan ítélte meg a kapitalizmus jövőjét és ilyen pozitívan nyilatkozott a szocializmus perspektíváját illetően. Tény, hogy a szocializmust sem mint eszmét, sem mint gyakorlati megvalósítást nem kedvelte, noha valószínűleg szükségszerűnek tekintette. Rajta kívül sok más, nem szocialista elemző gondolta így a XX. század közepe táján. Schumpeter mindig pozitívan értékelte a kapitalizmus szellemét és gyakorlatát, előszerezett hangoztatta Marx gondolatát a beroszdasodott, szilárd viszonyok megrendüléséről, amelyet aztán kiegészített saját nevezetes „kreatív pusztítás” fogalmával, melyet a *Capitalism, Socialism and Democracy* című munkájában így határozott meg: „(ez) a kapitalizmust jellemző, központi tényező. Ez az, amiben a kapitalizmus létezik és ami minden kapitalista konszern hátterét adja”. Akárcsak a marxi jellemzésben, a hangsúly itt is a dinamizmuson és a szakadatlan változáson van; aho-

gyan a kapitalizmus szalad előre, közben egyes dolgokat felépít, majd lerombolja őket annak érdekében, hogy valami mást tegyen a helyükre. Marxtól eltérően azonban Schumpeternek nem voltak fenntartásai a kreatív rombolás feltétlen jó hatását illetően. Számára a dolog lényegét a vakmerő és innovatív vállalkozó jelentette.

Míg Schumpeter idején ez a vállalkozói figura már kiment a divatból, néhány évtizeddel később megdicsőülve, hősként tért vissza.

Schumpeter szerint a kapitalizmus szomorú kilátásainak elsődlegesen nem a szovjet kommunizmus jelentette fenyegetés volt az oka (valójában nagyobb érdeklődést tanúsított a II. világháború utáni „angol” *labourizmus* iránt), hanem sokkal inkább a kapitalizmus belső ellentmondásaiból következett (ez ismét Marx gondolatainak visszhangja). A XX. század közepének monopolkapitalizmusa olyannyira bürokratikus volt, hogy cseppet sem esett egybe azzal a környezettel, mely a hősies, kockázatra kész vállalkozó alakjának éltető eleme. Mi több, a nagy gazdasági válságot követő időszakban az állami beavatkozás – még Rooseveltnél is – a kapitalizmust belülről egyfajta szocializmussá alakította át. Schumpeter is eljátszott az általa „eltűnő befektetési lehetőségek elméletének” nevezett gondolkísérlettel, vagyis azzal, aminek – noha csak ideiglenesen, de – a XX. század utolsó éveiben a neoliberális kapitalizmus cáfolatát adta a digitalizálással, az internettel és a fokozott globalizációval.

Tovább súlyosbította a helyzetet, hogy Schumpeter véleménye szerint a kapitalizmus elvesztette népszerűségét. Megjegyezte: „a kapitalista folyamat kitermelte a saját rendszerével szembeni majdhogynem egyetemes elutasítás légkörét”. Továbbá: „minden más társadalmi típustól eltérően a kapitalizmus elkerülhetetlenül és civilizációjának legbelsőbb logikájánál fogva megteremti, kineveli és támogatja a társadalmi nyugtalanság iránti elemi érdeket”. A művészek és írók mindörökké támadják a rendszert, és a rendszer fizet nekik ezért. Schumpeter nem kedvelte túlságosan a kritikus értelmiséget. Ők voltak a kapitalizmus sírásói.

Hogy vajon Schumpeter maga mennyire hitt saját negatív prognózisában a kapitalizmus sorsát illetően, az persze nyitott kérdés. Vajon ő maga ezt szeretne volna-e vagy sem: az tűnik a legvalószínűbbnek, hogy e kijelentését elsődlegesen figyelmeztetésként kell olvasnunk – vagyis hogy a kapitalizmus halálos veszedelemben van, és valamit tenni kell annak érdekében, hogy a vörösöket visszavonulásra kényszerítsük a fellejvár kapujában.

Az új vezéreszme

Az 1970-es években keletkezett írásaiban Daniel Bell, a kitűnő amerikai szociológus aggódott az általa „a kapitalizmus kulturális ellentmondásainak” nevezett jelenség miatt. Noha Bell magát a következőképpen

jellemezte: „a közgazdaságtanban szocialista, a politikában liberális, a kultúrában pedig konzervatív”, Schumpeterhez hasonlóan elvileg ő sem volt a kapitalizmus kritikusa. Már túljutott ifjúkori trockizmusán, és érett éveire általában „neokonzervatívnek” tekintett pozíciót foglalt el. Ám, Schumpeterhez hasonlóan, a marxizmussal való kapcsolata világosan megmutatkozó dialektikus gondolkodásmódot alakított ki benne: elismerte az ellentétes erők összeütközését és megérzett olyan lehetséges következményeket, amelyek véleménye szerint nem voltak hasznosak a kapitalizmus számára. Ennek ellenére már meghirdette „az ideológia végét”, és magabiztosan bejelentette „a posztindusztériális társadalom eljövételét”, s mindezzel azt sugallta, hogy a kapitalizmus nyilvánvalóan jól működik.

Bell egyetértett Weber azon nézetével, hogy a kapitalizmus a protestantizmusból eredeztethető. A protestáns etika a maga klasszikus változatában olyanformán aszketikus, hogy az teljességgel összhangban áll az ésszerű számításokkal és a tőkefelhalmozással. Ebből a nézőpontból a túlzott költsékezés és az élvezetek hajszolása nem más, mint a vagyon pazarlása, és nélkülözés lesz az eredménye. Ideális esetben a kapitalizmus kötelezően erkölcsi tisztességgel társul. Ugyanakkor Bell szomorúan állapította meg: „az aszketikus elem és ezzel a kapitalista magatartás egyfajta morális legitimációja gyakorlatilag eltűnt”. Ezzel Bell nem pusztán csak reagált a „hatvanas évek” társadalmi magatartásának hatásaira, hanem a kapitalista hozzáállás és megokolás mélyebb és tartósabb erőzójára is utalt. Gyakorlatilag az „ellenkultúrán” felül az ellentmondások két újabb forrását is azonosította: a modernizmust és a tömeges fogyasztást.

A modernizmussal kapcsolatos nézete eléggé bonyolult. És valóban, a „modernizmus” maga komplex absztrakció, amely elképesztően sokféle gyakorlati alkalmazást jelent, habár leginkább a XIX. század végétől a XX. század közepéig tartó, európai művészeti mozgalmakkal kapcsolódik össze. Bell szuggesztív, bár meglehetősen leegyszerűsítő általánosításokra támaszkodik a modernizmus meghatározásában. Számára a fogalom felöleli „a renddel szemben érzett haragot”, „a távolság megfoghatóságát” és a „közvetítő eszközbe való belefeledkezést”. Bell szerint a modernizmusnak a „burzsoá világkép” az ellenfele. Ugyanakkor, furcsa módon, mind a burzsoá világkép, mind pedig a modernista kultúra értékeli az egyéni szabadságjogokat. Ám a „szabad egyén” ideális megtestesülése különbözik náluk: „paradox módon nem az üzletemberek életformája vált a szabad egyént jelképező életformává”. A modernizmus ehelyett a bohémek romantikus ideálját, vagyis a szabályokat elutasító művészt idézi meg, aki az azonnali szenzációkat kergeti és kétségbe vonja az ábrázolás szabályait. Ezek az értékek aztán egy jóval általánosabb hedonizmusban egyesülnek, ami nem az elidegenedett művészek kizárólagos terepe.

A modernizmus mint az értelmiségnek a kapitalizmus elleni lázadása – mondja Bell – mára már a „kulturális osztály” bevett rutinja lett, ugyan-

akkor az értelmiség politikai ellenszegülése kimerült a szocializmus hanyatlása miatt, miközben ezzel egyidejűleg, a populáris hedonizmus csillagzata emelkedőben van. „A protestáns etika és a puritán vérmérséklet”, olyan kódok, melyek a munkát, a józanságot, mértékletességet, a szexuális önuralmat és az élethez való tiltó viszonyulást hangsúlyozzák”, és amelyeket elsodort a XX. század során exponenciálisan növekvő tömegfogyasztás. Fontos, hogy méltányoljuk ennek a fejleménynek az abszolút evilágiságát az Egyesült Államokban, mivel végül is az amerikai kultúra és társadalom az, amellyel Bell elsődlegesen foglalkozik: „A protestáns etika megsemmisítésének legfontosabb eszköze a részlet-fizetési ütemterv vagy az azonnali hitel”. Az egész kultúrát az azonnali jutalom kezdte motiválni. Ahogyan Bell fogalmaz: „A modern társadalom kulturális átalakulását kizárólag a tömegfogyasztás kialakulása idézte elő, illetve mindannak a tömegesedése, amit valamikor a társadalom középső és alsó rétegei luxusnak tekintettek”. Ráadásul: „A fogyasztó totális megrontása következett be”. Bell szerint az a probléma, hogy a kapitalizmusnak az aszketizmusból a hedonizmusba való átfordulása csekély morális igazolással bír a weberi értelemben.

Az 1960-as években a modernizmus támadására és a tömegfogyasztás terjedésére a koronát egy sor ellenkulturális érték megjelenése és rendkívüli népszerűsége tette fel; Bell elemzése szerint ez a folyamat a kultúra ún. demokratizálódása révén ment végbe, ami kitűnően megvan az értéket illető ítéłőképeség nélkül. Ebben az új rendszerben minden működik, semmi sem szent, az egyik ember véleménye éppen annyira megfelelő, mint akárki másé. Milyen megoldást kínált Bell az általa diagnosztizált halálos betegségre? Az 1970-es években a hagyományokhoz való visszatérésre és a vallás feltámasztására szólított fel, ezáltal igazolva mélységesen konzervatív indítékait. Annak ellenére, hogy a társadalomtudományok terén a jóslatokat kétséges értékűeknek minősítette, Bell felhívását – úgy tűnik – megszívílelték, ha nem is a szó legszorosabb értelmében. Ezt legmélyebben a napjainkban tapasztalható „fundamentalizmusok összecsapásának” jelensége illusztrálja, hogy Tariq Ali erre rímelő kifejezését idézzük, ami nemcsak a politikai iszlámnak az Egyesült Államok mint a globális kapitalizmus nagybácsikája elleni támadását jelenti, hanem a fundamentalista protestantizmus formájában mutatkozó védelmét is, ami az ifjabb Busht hatalomra segítette és sokáig ott is tartotta.

Bell felismerte, hogy a kialakuló helyzet újfajta kapitalizmust jelent. Úgy vélte, a kapitalizmus legitimációja megingott, mivel elvesztette a protestáns etika becsületes mivoltát és erkölcsi igazolását. Ebben Bell tévedett. Mint majd látni fogjuk, az új szellem nem szült feloldhatatlan ellentmondást, hanem ehelyett hozzájárult egy újszerű, friss és életerős megoldáshoz. A kapitalizmus egyfajta szellemi megújuláson esett át a francia szociológus, Luc Boltanski és a vezetéseleméleti szakember, Eve Chiapello szerint. Közösén írt könyvük, *The New Spirit of Capitalism* mo-

numentális elemzés, amely a kapitalizmus átalakulásának szervezeti és ideológiai aspektusát vizsgálja az 1960-as évektől. A könyv először 1999-ben jelent meg, és az 1965–1995 közötti fejleményeket követi végig. Boltanskiék megjegyzik, hogy manapság magát a „kapitalizmus” fogalmát még a bírálói is csak ritkán használják, szemben az 1960-as, 1970-es évekkel, amikor ez a kritikai társadalomtudomány kulcsfogalma volt. A „kapitalizmus” körüli viszonylagos hallgatás ugyanakkor egybeesett a kapitalizmusban magában mind gazdaságilag, mind kulturálisan lejátszódott drámai átalakulásokkal. A kapitalizmuskritikát akkor hallgattatták el, amikor az a legzajosabb lehetett volna. Hogyan lehet magyarázni az események ezen furcsa fordulatát?

Boltanskiék nem pusztán azt állítják, hogy a kapitalizmus régi vezéreszméjét kiszorította az új. Valójában ők a kapitalizmusnak háromféle szellemét azonosítják. Az első nagyon hasonlít a XX. század elején Max Weber által megfogalmazotthoz, amelyet később, az 1970-es években Daniel Bell elsíratott. Az aszketikus szellem történetileg szorosan összefügg a liberális kapitalizmussal, a szabad kereskedelemmel, a családi vállalkozással és a heroikus vállalkozói magatartással, amelyet a XIX. század végi regény és a klasszikus német szociológia is dokumentált. Miközben azt állítják, hogy könyvük tárgyát azok „az ideológiai változások képezik, amelyek a kapitalizmus jelenlegi átalakulásait kísérték”, Boltanskiék nem nyújtják a kapitalista ideológia kimondottan marxista elemzését. Ehelyett a kapitalizmus weberi meghatározásához nyúlnak vissza, mely szerint a kapitalizmus békés eszközökkel történő, végtelen felhalmozás, amelyet kulturális/szellemi értékek amolyan szükségszerű kiegészítéseként igazolnak. A kapitalizmus első szellemével az a probléma, hogy elvesztette legitimáló erejét, amikor a XX. század elején szembesült a gazdasági válsággal és a szocializmussal. Sokféle megjelölés létezett arra a jelenségre, amit többek között „szervezett kapitalizmusnak” is szokás nevezni, azaz arra a korszakra, amikor a monopóliumok és a jóléti állam korszaka köszöntött be, majd ez vált a XX. század közepétől a végéig a kapitalizmus domináns formájává. Erős szakszervezetek és kvázi szocialisztikus legitimáció jellemezte a béralkuk, a jóléti juttatások és a társadalmi reform terén általában. Manapság vannak olyanok, akik ezt a korszakot egyfajta gyakorlati szocializmusnak tekintik. A korszakot leginkább – legalábbis részben – úgy értelmezhetjük, mint a szocializmus létezése által a kapitalizmushoz intézett kihívást, vagyis olyanformán, ahogy azt Schumpeter az 1930-as években aggodalommal látta. Ahogy Boltanskiék megjegyzik: „A kapitalizmus szelleme pontosan azoknak a kapitalista rendszerrel szokás szerint összefüggésbe hozott hiteknek a sora, amelyek segítenek a rendszer igazolásában és azáltal, hogy e hiteket legitimálják, segítenek a rendszerrel összeegyeztethető cselekvési formákat és fogékonyságot fenntartani”. Ennek fényében persze cseppet sem meglepő, hogy a jóléti módban működő kapitalizmust manapság az emlékezet hajlamos tévesen „szocializmusként” emlegetni, mivel a

jelenlegi állapotok lényegesen különböznek tőle. Ellenfelei a jóléti kapitalizmust mindig is „szocializmusnak” nevezték. Legjellemzőbb sajátossága a „biztonság” volt abban az értelemben, hogy a szervezett munkásság a kapitalizmustól engedményeket nyert, amelyek mára vagy teljességgel eltűntek vagy jelentősen felhígultak.

Boltanskiék értelmezésében az új szellem, amely kiszorította ezt az átmeneti szellemet, leginkább a „hálózat”, a „kapcsolódás” és ehhez hasonló fogalmakkal társítható. Az új típusú kapitalizmus effajta jellemzése – ha nem is maga a szelleme – rokonságot mutat Manuel Castell azon következtetésével, amelyet a számítógépes hálózat sajátosságainak elemzéséből fejlesztett ki az „információs korszakot” jellemző generalizált társas ösztönelméletté, noha Boltanskiék meglehetősen szkeptikusak ezzel kapcsolatban, mivel mindez könnyedén techno-reklámként és a technológiai determinizmus téves analitikus következtetéseként értelmezhető.

Boltanskiék körüljárják az ideológiával foglalkozó marxista vitát, különösen nagy figyelmet szentelnek a „tudomány” és az „ideológia” közötti merev fogalmi megkülönböztetésnek az Althusser-féle „elméleti kerülő út” fogalmában és ennek a posztstrukturalizmusban feloldódó megjelenésében. Ennél sokkal problematikusabb, hogy jól „elvannak” az ideológiának mint az egyenlőtlen hatalmi viszonyok által motivált, eltorzult kommunikációnak a kritikai koncepciója nélkül. Kockáztatva, hogy a relativizmus ingoványos talajára tévednek, Boltanskiék úgy kezelik az ideológiát, mint legitimációs eszközt vagy pontosabban, mint egy adott állapot, helyzet igazolását például a kapitalizmus egymást követő „szellemeiben”. Ezeket a legitimációs elemeket idealizált „városokkal” kapcsolatos sémákkal illusztrálják, ami – meg kell mondanunk – tézisüknek nem a legszerencsésebb vonása.

A város ebben az absztrakt jelentésben az igazságérzéken alapul. Annak érdekében, hogy „a város” megnyerje az emberek együttműködését, a helyes viselkedés és a közös jó bizonyos kényszerítő elvére kell hivatkoznia. Boltanski és Chiapello a *The New Spirit of Capitalism* című könyvükben nem kevesebb, mint hét ilyen várost nevez meg: az első hat az ihletettség, a familiaritás, az ismertség városa, továbbá az állampolgári, a kereskedelmi és az ipari termelés városa. Az igazságnak/legitimációnak ezek a városai a civilizáció különféle vezéreszméit eleve-nítik fel eltérő történelmi vegyületben. És a kapitalista rendszer esetében a legitimációkat tipikusan vagy a vallásból kell kölcsönözni, mint a kapitalizmus eredeti szelleme esetében vagy pedig valahonnan máshonnan, így például a szervezett kapitalizmus esetében a szocializmusból. Noha az ipari termelés városa nem egyetlen legitimáción alapul, szorosan összefonódik a kapitalizmus második szellemével és az általános jólét és az igazságos elosztás ígéretével. A hetedik város, amely a kapitalizmus új szellemével a legszorosabb kapcsolatban áll, a projektív város. Az új kapitalizmus és az új szellemmel eltöltött emberek projektorientáltak, mondjuk például annak a portfólió-operátornak a tipikusnak mondható

esetében, aki szabadon mozog a kölcsönkapcsolati hálózatban lévő projektek között vagy egy olyan projektben, mely arra irányul, hogy az ipar felszámolását követő városregenerációt kulturális eszközökkel oldja meg (saját példám). Fontos tisztán látni azt, hogy Boltanskiék igazságra épülő várostipológiája nem más, mint egy sor weberi ideáltípus, nem pedig a városok történetének empirikus általánosítása vagy olyasfajta modell, amelyet könnyedén alkalmazhatunk a világ szegényebb részein található, válságosan rossz helyzetű városok elemzésére.

Boltanskiék úgy látják, a kapitalizmus – bármelyik fázisában legyen is – „abszurd rendszer”, mivel a bér munkások kénytelenek munkaerejüket a kizsákmányolásnak alárendelni és elfogadni azt, hogy a gazdagoknak és befolyásosoknak alárendelt életet éljenek. Tehát a kapitalizmusnak kell valamiféle ravasz legitimációval rendelkeznie működéséhez, hiszen hogyan is tudna másképp fennmaradni ilyen egyértelmű és nyilvánvaló igazságtalanság ellenére. Miért fogadják el az emberek? Boltanskiék szerint a kapitalista rendszer számára az állandóan megújuló legitimáció legkitűnőbb forrását paradox módon maga az ellenség – vagyis magának a kapitalizmusnak a bírálata szolgáltatja. Ha a kapitalizmus hatékonyan tud válaszolni a jogos kritikára, ha az ellenérvek erejét be tudja építeni magába és semlegesíteni, és képes lecsillapítani az elégedetlen embereket, akkor, hogy úgy mondjam, jól áll a szénája.

Hogy kiegészítsék és megvilágítsák a projektív város és az új kapitalista szellem ideológiáját, Boltanskiék számos, az 1960-as és 1990-es évek között keletkezett, elsősorban francia vállalatirányítási szöveget elemeztek. Ezek az anyagok jellemzően a *kádereknek*, a vállalatirányításban dolgozóknak szólnak, többnyire egy adott probléma, megoldás vagy valaminek az elutasítása köré szerveződnek. Az 1960-as évektől kezd felbukkanni a vállalatirányítási retorikában az üzleti szervezetekben tapasztalható hierarchiát érintő bírálat, továbbá a Boltanskiék által így jellemzett probléma: „az ellenőrzésről az önellenőrzésre áthelyeződő hangsúly” kérdése. Az irányítási munkakörökben egyre nagyobb hangsúlyt kap az autonómia és azon *káderek* „alkalmazhatósága”, akik „számtalan projekt révén akarnak sikerélményhez jutni”. A biztonság értékét mint a kapitalizmus második szellemével kapcsolatba hozható legitimációt egyre inkább háttérbe szorítja az autonómia és az ezzel kapcsolatos értékek retorikája, amelyek az 1960-as évek végének és az 1970-es éveknek a kritikai megállapításait visszahangozzák. Boltanskiék felsorolják azokat a pozitív jellemzőket, amelyek ebben az új szellemben a sikert garantálják – az autonómiát, a spontaneitást, az eredendő teljesítőképességet, a sokoldalúságot (szemben a régi munkamegosztás szűk specializálódásával), a kedélyességet, a többiek iránt és az újdonság iránt tanúsított nyitottságot, az alkalmasságot, a kreativitást, az intuíciós képzelőerőt, a különbségek iránti érzékenységet, a megélt tapasztalatok befogadását és egy egész sor tapasztalat iránti fogékony-ságot, az informalitás iránti vonzódást és az interperszonális kapcsos-

latokra törekvést – ezeket közvetlenül 1968 májusának repertoárjából kölcsönözték.

Az effajta pozitív jellemzők nemcsak a kapitalizmus eredeti, Weber által leírt szellemétől különböznek, hanem erősen eltérnek a szervezett kapitalizmus korszakával társított második vezéreszmétől is. És kétségtelen, hogy Boltanskiék helyesen kapcsolják e minőségeket 1968 májusához és a diákmozgalmakhoz. Ezeket az értékeket a francia baloldal különféle áramlatai hangsúlyozták a kulturális lázadó szituacionistáktól a diáklázadásokon át a maoisták és a trockisták által támogatott munkásakciókig. Ezek egyikének sem volt sok köze a hivatalos kommunista baloldalhoz, ami a rendszeres szakszervezeti béralkuk révén mélyen belekeveredett a szervezett kapitalizmusba. Ezen a ponton fedezhetjük fel Boltanskiék egész tézisének egyik legfőbb gyengeségét – vagy inkább erősségét –, nevezetesen azt, hogy figyelmük középpontjában Franciaország áll. Így például az általuk alaposan vizsgált, főképp francia vállalatirányítási irodalom, mely egészen nyilvánvalóan az angol-amerikai vállalatirányítási elméletet képviseli vagy legalábbis annak a befolyása alatt áll. A párizsi *événements* (események) nagyon jelentősek voltak, de semmiképpen sem tekinthetők a társadalmi tiltakozás nemzetközileg elszigetelt pillanatainak az 1960-as évek végén. Boltanskiék meglehetősen kritikusak az olyan tág fogalmakkal szemben, mint a „globalizáció” és a nemzetileg sokkal konkrétabb viszonyítási pontjukat is ennek megfelelően racionalizálják, miközben nem törekszenek a francia viszonyokon túlmutató, általánosító megállapításokra. Mégis felmerül a kérdés, vajon csak és kizárólag Franciaországról beszélnek-e. Úgy vélem, a kérdésre tagadó választ kell adnunk.

Tézisük kulcseleme: milyen szerepet játszott a kritika a kapitalizmus átalakulásában és „szellemi” igazolásában. Kétféle bírálatot különböztetnek meg: a *művészi kritikát* és a *társadalmi kritikát*. E kétféle kritika a felháborodás eltérő forrásaiból táplálkozik. A művészi kritikát illetően a felháborodás elsődleges okai között különösen a *kiábrándultság*, a *hiteltelenség* érzését és a kapitalizmusból eredő *elnyomás* általános érzületét emelik ki. Másrészt, a társadalmi kritika a *szegénység* és *egyenlőtlenség*, valamint a kapitalista rendszerre jellemző *opportunizmus* és *egoizmus* miatt érzett felháborodást juttatja kifejezésre. A művészi bírálat autonómiát, felszabadulást, hitelességet és kivételességet követel. A kapitalista társadalomban jelen lévő társadalmi bírálat a munkásmozgalmi szolidaritást hívja életre a nagyobb egyenlőség és korrektség érdekében. Mindkét kritika jelen volt Franciaországban 1968-ban és az azt követő években. És mindkettő megtépázta a korábbi engedményeket általában, de különösképpen a munkahelyeken. A társadalmi kritika és e kritika által hangsúlyozott értékek korábban is jelentős szerepet játszottak a kapitalizmus első szelleméből a másodikba való átmenet során. A szervezett kapitalizmust ténylegesen a társadalmi igazságosság értékei tartották kordában. Továbbá a kezdeti években a társadalmi bírálat szerepet

játszott a kapitalizmus második fázisából a harmadik „új” vezéreszmébe való átmenet során; de mint kiderült, a gyakorlatban a művészi kritikának jóval nagyobb jelentősége volt a kapitalizmus jelen kultúrája kialakításában, amely „szellemileg” olyannyira különbözik a kapitalista társadalom első és második kulturális formációjától.

Franciaországban a munka rugalmasságára és a munkának e rugalmasságából következő alkalmi jellegére óriási ösztönzőként hatott az 1980-as években hatalmon lévő szocialista kormányzat. Valójában a művészi kritikát az elit káderek tették magukévá. Ahogyan Boltanskiék fogalmaznak: „Az autonómiát biztonságra cserélték”. Míg akadtak olyanok, akik szerint ezeket a fejleményeket felszabadító jellegűek voltak, addig Boltanskiék hajlanak arra, hogy a hanyatlást hangsúlyozzák, így például a sokféle feladattól következő nyomást, a szakszervezetek meggyengülését és a bérek individualizálódását, ami sok kádernek kedvére lehetett, de az alsóbb rétegeknek kárára volt: „A képzetlen kétkezi munkásokat [...] érinti leginkább a munkanélküliség és a munkahelyek bizonytalansága”. Az ő munkakörülményeiket még tovább rontotta a kiszervezés, ami a bizonytalanság és az alacsony munkabérek problémáját tovább súlyosbította.

Mialatt mindez végbement, a művészi kritika ironikus sikerét és felépülését a társadalmi kritika meggyengülése és bukása kísérte, különösen meggyengült a kizsákmányolás miatt érzett felháborodás és a társadalmi szolidaritás szükségességébe vetett meggyőződés. Ám az 1980-as években történt összeomlás óta Boltanskiék felfigyeltek bizonyos jelekre az 1990-es évek végén, melyek a társadalmi bírálat újjászületésének reményével kecsegtetnek:

Az 1980-as évek zűrzavarát követően, úgy hisszük, manapság az effajta kritika újjászületésének korszakát éljük. A XIX. században született kétféle kritika – a *művészi kritika*, ami a szabadság és hitelesség követelését fogalmazza meg és a *társadalmi kritika*, ami a szegénység és a kizsákmányolás ellen emeli fel a szavát – közül az utóbbi mutat bizonytalan és szerény, de mégis látható életjeleket. Ugyanakkor nincs ebben semmi meglepő, ha visszaidézzük, hogy amikor az 1960-as évek tiltakozási hullámai elcsitulak, az 1970-es évek közepétől a kétféle kritika fejlődése gyökeresen eltért egymástól: míg a művészi kritika által felvetett témák integrálódtak a kapitalizmus diskurzusába úgy, hogy e kritika követelései részlegesen látszólag teljesültek, addig a társadalmi bírálat ideológiai támasztékaitól megfosztva zavarba került és a történelem szemétdombjára vetették.

Ugyanakkor a társadalmi bírálat újabb megfogalmazásai eltekintettek a *kizsákmányolás* koncepciójától, és helyette a *kirekesztés* fogalmát kezdték használni. Ez nem csak Franciaországban van így. A kirekesztettek integrálása alapvető jelentőségű terminológia az Európai Unió szociális

programjaiban. Amikor 1997-ben Nagy-Britanniában az új Munkáspárt hatalomra került, első dolga volt, hogy felállítson egy, a társadalmi kirekesztés kérdését vizsgáló bizottságot. A britek esetében azonban az új diskurzus által kiiktatott fogalom nem annyira a „kizsákmányolás” – amit Nagy-Britanniában mindig is kevésbé használtak, mint Franciaországban –, mint inkább az „egyenlőtlenség” volt. A „kirekesztettség” fogalma ma sokféle marginalizált és alárendelt csoportot jelöl a (nem túl finoman) „elmaradottnak” vagy „eltorzultnak” nevezett régiókban, és eltérő etnikumokat és elnyomott nőket, továbbá a fogyatékosokat, a hosszú ideje munkanélkülieket stb. foglalva magába, akiket szinte soha nem kategorizáltak közös osztályérdekek alapján, talán csak a szervezetlen, „létfimum alatti osztály” fogalma kivétel ez alól. E retorikai rendszer társadalmi politikájának célja az „integráció”. Boltanskiék okosan kommentálják, milyen következményekkel járt a kirekesztés/integráció diskurzusa az osztálykizsákmányolás korábbi diskurzusára nézve:

A társadalmi osztályok modelljétől eltérően, ahol a „proletariátus” nyomorának magyarázata azon alapul, hogy azonosítanak egy osztályt (a polgárságot, a termelési eszközök tulajdonosait), amely felelős a „kizsákmányolásért”, a kirekesztés modellje lehetővé teszi valami negatív jelenség megnevezését anélkül, hogy ez konkrét vádakát jelentene.

Mint Alex Callinicos rámutat a *The New Spirit of Capitalism* című könyvhöz fűzött kommentárjában: „A kizsákmányolás relációs fogalom”. Bár a „kirekesztés/befogadás” retorikája valóban sokkal inkább kapcsolati természetű, mint mondjuk a „szegénységé”, kritikai értelemben mégsem annyira kapcsolati, mint a „kizsákmányolás”. A befogadás rendszerint nem arról szól, hogy a kirekesztettek kárára menne végbe, míg a kizsákmányolás határozottan utal a kizsákmányoltak és a kizsákmányolók közötti, problematikus viszonyra. Boltanskiék azt állítják, hogy a kirekesztés viszonylagosan nem kapcsolati koncepciója – összehasonlítva a kizsákmányolás kapcsolati koncepciójával – rokonságot mutat a kapitalizmus új szellemére jellemző társadalmi hálózati modellel, melynek keretein belül senki sem hibáztatható mások szenvedései miatt. Ezt jól példázza Manuel Castell sokszor méltatott, az „informatikai korszakban” kialakult „hálózati társadalomról” szóló műve, amelyben a szerző soha nem beszél kizsákmányolásról, mindig csak a kirekesztés fogalmát használja. Boltanskiék kibontják, mit jelentenek burkoltan az egyenlőtlenségek konceptualizálásának ezen ellentétes formái azon mozgalmak számára, amelyekre a megújult társadalmi kritika irányul:

Az új mozgalmak által tapasztalt egyik nehézséget a kirekesztés fogalmából (amelynek kompatibilitását a hálózati fogalomrendszeren alapuló világmagyarázattal már korábban jeleztük, illetve megemlí-

tettük azt a tényt is, hogy e fogalom „az érzelmi politika” velejárója) a kizsákmányolás elméletébe való átmenet jelenti; a kizsákmányolás elmélete lehetővé tenné, hogy a „kirekesztettek” megszabaduljanak az egyoldalú egyéni felelősség vagy a kérelhetetlen végzet súlyától, és így kapcsolatot tudjanak teremteni saját maguk és a tehetősek között, elsősorban is azokkal, akik privilegizált társadalmi pozíciót töltenek be. Effajta művelet sokkal inkább biztosítaná, hogy az utóbbiak felelősségére rávilágítsunk és hogy a legelnyomottabbak számára megalapozottabb biztosítékokat teremtsünk, mint a „nagylelkűsége” való pusztá hivatkozások. Ráadásul, a kirekesztés témájának átalakítása lehetővé tenné a kirekesztés újabb okainak felismerését, mindenekelőtt a képzettség hiányát, amely a manapság leggyakrabban hangsúlyozott magyarázat.

Boltanskiékat az érdekli, hogyan lehet újra összekapcsolni a szegénységből fakadó felháborodást az önzés által kiváltott felháborodással. Ahogy írják: „A kizsákmányolás elméletének azt kell demonstrálnia, hogy egyes cselekvők sikere és ereje *ténylegesen* – legalább részben – mások közreműködésének tulajdonítható, akiknek a tevékenységét se el nem ismerik, se meg nem becsülik”. Ebben az összefüggésben szükséges a „felháborodás” fogalmát használni a „neheztelés” helyett – melyet a politikai jobboldal előszeretettel használ, illetve időnként tévesen alkalmazzák a Nietzsche hatása alá került baloldaliak is –, ami pusztá irigységet sugall. A „felháborodás”, mint azt az *Oxford English Dictionary*ben olvashatjuk, „feltételezett igazságtalanság miatt érzett megvető düh”. Boltanskiék rámutatnak például arra, hogy egy „kapcsolati világban” a fizikai és szellemi térben való mobilitás a „nagy ember” (*sic*) meghatározó tulajdonsága, míg a helyhez kötöttség a „kisemberekre” (*sic*) jellemző: „A nagy emberek nem maradnak nyugton. A kisemberek belegyökereznek lakóhelyükbe”. Ez a „mobilis/immobilis megkülönböztetés” maga is viszonyok függvénye; egyesek mobilitását mások immobilitása teszi lehetővé. Szomorú tény, hogy „a *kisemberek balszerencséje hozzájárul a nagy emberek jó szerencséjéhez*”. Boltanskiék kereken kimondják a lényegét:

Az autonómia és az önteremtés individualisztikus ideálja, az önmegvalósítás mint a teljesítmény felsőbbrendű formája, melyek a kapcsolati világban a meghatározó értékeket képviselik, hozzájárulnak ahhoz, hogy a hálózatokban otthonosan mozgóknak túlnyomórészt figyelmen kívül hagyják a lekötöttséget mint a társadalmi kötődések legitim forrását.

Boltanskiék szerint „a nagy ember ideáltípusa a projektív városban a *hálózatot kiterjesztő személyiség*”. Sebastian Budgen hasznos illusztrációval szolgál e típust illetően: „a *cool* kapitalisták, mint Bill Gates vagy »Ben és Jerry« hétköznapi ruhában járnak”.

Boltanskiék végig gondolják a művészeti kritika feltámasztásának lehetőségeit a XXI. században, de ahelyett, hogy ezen a ponton mélyre hatolnánk a vitának, egyszerűbb, ha felsoroljuk téziseik összegző javaslatait, melyek középpontjában a művészi kritikának egyfajta, a XX. század vége felé megfiatalított kapitalizmusba való abszorpciója áll, ami határozottan „új szellemet” hozott létre:

1. A kapitalizmusnak vezéreszmére van szüksége annak érdekében, hogy a termeléshez és az üzletmenethez szükséges embereket a szolgálatába állítsa.

2. Hogy képes legyen az emberek mobilizálására, a kapitalizmus vezéreszméjének erkölcsi dimenzióval is kell rendelkeznie.

3. Ha fenn akar maradni, a kapitalizmusnak *egyidejűleg* képesnek kell lennie arra, hogy felkeltse és korlátozza a telhetetlenséget.

4. A kapitalizmus vezéreszméjét nem lehet egy ideológiának mint illúzióknak a körére korlátozni, ami nincs kihatással a világban zajló eseményekre.

5. A kapitalizmusnak állandó sajátossága, hogy átalakítja magát.

6. A kapitalizmus vezéreszméjének legfőbb teremtő és transzformáló eleme a kritika (*vélemény*).

7. Bizonyos körülmények között a kritika maga is lehet a kapitalizmus változását előidéző tényezők egyike (és nem pusztán csak a kapitalizmus vezéreszméje változásának serkentője).

8. A kritika energiáinak a felháborodás a forrása.

Mint arra Callinicos – hangsúlyozottan marxista pozícióból – rámutatott, Boltanskiék kritikakoncepciója, lévén inkább kiigazító és kevésbé radikális eszköz, meglehetősen problematikus. Ennek az az oka, hogy a javító szándékú kritika mindig része a rendszernek és arra szolgál, hogy új életet öntsön abba, amit bírál; valóban meglehetősen tragikus sors ez, és meglehet, hogy eredetileg nem ezt a sorsot szánták neki.

Az újjávarázssolt kapitalizmus

Boltanskiék munkája előfeltételezi a választ, amikor azt kérdezi, vajon napjaink kapitalizmusának „spirituális” igazolása pusztán csak az örökös kapitalizmus újabb legitimációja vagy pedig egy új típusú kapitalizmus-hoz köthető. Filozófiai fogalmakkal szólva, itt a megjelenítés és maga a dolog közötti viszonyról van szó. Talán túlságosan is leegyszerűsítve, eldöntendő kérdésként így fogalmazhatnánk: vajon „a hálózat” például specifikusan ideológiai jellemző vagy a jelentősen túl egyfajta ténylegesen létező anyagi valóság.

Ugyanaz a dolog egészen eltérő módon fejeződhet ki, mondjuk akkor, amikor egy régi termék felszínes arculatmegújításon esik át, hogy a vásárlót rászedhessék. Ugyanakkor sokkal okosabb a szóban forgó prob-

lémára tekintettel azt tételezni, hogy általános esetben jóval lényegibb viszony létezik a megváltozott megjelenítés, az „új szellem” és maga a dolog között. Végére is abban általános az egyetértés Marx óta, hogy a kapitalizmus egyik jellemző vonása a változékonyság, hogy nem marad ugyanaz, hanem állandó mozgásban van, hogy megújítja önmagát, és valójában teljesen átalakul. Az *Oxford English Dictionary* meghatározása szerint a (fejezet címében lévő) szó: „transmogrify” annyit jelent: „átalakítani, különösképpen varázslattal vagy más, meglepő módon”. Minket most annak a kérdésnek a magyarázata érdekel, hogyan, miféle „varázslattal vagy más, meglepő módon” tett szert korunk kapitalizmusa elképesztően széles körű, mindenre kiterjedő legitimációra, azaz hogyan alakult ki a *cool* kapitalizmus. Ám amikor a kapitalizmust vizsgáljuk, a legbiztosabb az, ha feltesszük, hogy noha egyaránt jellemző vonása a kontinuitás és a változás, emellett létezik valami alapvetően kapitalista sajátosság – olyan gazdasági rendszer, mely kizsákmányoláson és a felhalmozás vég nélküli hajszolásán alapul –, ami sokféle átalakuláson megy át az idők folyamán. Tény, hogy hosszú története van azoknak a spekulációknak és elemzéseknek, melyek a kapitalizmus varázslatos átalakulásával foglalkoznak; ezekben a vitákban az az egyik kérdés, vajon az effajta átalakulások totális jellegűek-e, azaz a kapitalizmust meghaladó jelenségnek nyitnak-e utat vagy pedig részlegesek, azaz a kapitalizmus módosított változatai, de nem annak meghaladásai. Az ilyen spekulációk és elemzések nem kizárólag a marxista hagyományhoz köthetők, sem ahhoz az állandóan a jövőbe tolódo áttöréshez, ami majd a „szocializmus” vagy „kommunizmus” ideáljaira ténylegesen emlékeztetni fog. Számottevő volt a spekuláció ebben a kérdésben azon elemzők körében is, akik alapvetően a kapitalizmus hívei és élesen elutasítják a marxizmust.

A kulcskérdés itt a tulajdonnak a tulajdon ellenőrzésétől való elválasztása, ami – mint arra néhányan rámutattak – legkövetkezetesebben a szervezett kapitalizmus időszakában kezdődött meg. 1932-ben két amerikai kereskedelmi üzleti elemző, Adolf A. Berle és Gardiner C. Means kiadott egy nagyon nagy hatású könyvet *The Modern Corporation and Private Property* címmel. Azt állították, hogy a modern üzleti korporációkban egyre jelentősebb a tulajdon és az ellenőrzés szétválása. Eltűnőben volt a családi cégek korszaka, amikor a tulajdon és az irányítás egyazon kézben volt. Ehelyett fizetett menedzserek ellenőrizték a termelési eszközöket és a részvényesek – jóval szétszórtabb embercsoport, mint korábban – kényelmesen hátradőltek és bezsebelték az osztalékokat, amelyeket a menedzserek döntése nyomán osztottak ki közöttük. A változások effajta elemzésének teoretikusaira jellemzően, Berle és Means úgy vélték, kialakulóban lévő tendenciát vettek észre, egy folyamat kezdeti szakaszát, mely az idők folyamán abszolút meghatározó lesz. Ebből az következett, hogy a menedzserek és a részvényesek érdekei már nem voltak azonosak, és a jövőben elképzelhetően élesen elválhatnak egymás-

tól. Nyilvánvaló, hogy a részvényesek rövid távon nagyobb osztalékokat akarnak, míg a menedzserek inkább többet kívánnak a befektetésbe visszaforgatni, hogy hosszú távon magasabb profitokhoz jussanak. Bizonyos értelemben ez utóbbi igen jó befektetés lehet, ám ugyanakkor – legalábbis elméletben – a tulajdonnal nem rendelkező menedzserek önérdékét is tükrözné, amennyiben a jól menő üzlet saját javadalmaikat – fizetés, nyugdíjak, a cégből való részesedés és a többi – gyarapítaná. Az ilyen fejlemény azonban aligha volna hátrányos a cég számára.

A következő évtizedekben Berle az eredeti tézis lehetséges következményei közül néhányat kihúzott. Így például a következő kérdések kutatását: jelentős egyéni vagy családi tőkevagyonrész részvényes tulajdonlása, a részvénytulajdon „népi kapitalista” szétterítése a lakosság szélesebb köreiben, valamint az intézményi befektetők, különösen pedig a nyugdíjalapok megjelenésének kérdése, ami a kapitalizmus arculatát és döntéseit annyira átformálta, hogy már egyáltalán nem emlékeztetett arra a korábbi kapitalizmusra, amelyben a népnüző, rabló kapitalisták letiporták a munkásokat. Mi több, a menedzserek felelősségteljes gondolkodású emberek voltak, akiket adott esetben éppen annyira motivált a társadalom jólétének kérdése, mint a profitszerzés. Ebben láthatjuk a később kialakult „korporatív társadalmi felelősség” fogalmának csíráit. Az effajta problémák hozzájárultak a „menedzsmenttudomány” kialakulásához és lehetővé tették, hogy a menedzserek, illetve a menedzserszakma társadalmi megbecsülése megnőtt, és mára már az ügyvédek és az orvosok státuszával vetekszik az Egyesült Államokban, de máshol is. Berle és Means nemcsak propagálta a jó kapitalizmus és a gazdag menedzserek amerikai ideológiáját, hanem hatással voltak például a II. világháború utáni brit munkáspártokra – közte az 1945-ös Attlee-kabinetre és az 1964-es Wilson-kormányra –, melyek nagy hangsúlyt helyeztek a modern technokrata szaktudásra a kapitalizmus irányításában. Ugyanakkor arról sem szabad elfeledkezni, hogy az évek során akadtak ellenzői is a tulajdon és az ellenőrzés elválasztását hangoztató elméletnek. Erősen kérdéses, általában mennyiben térnek el a menedzserek érdekei és orientációi a részvényesekétől, és számottevő megnyilatkozása van a vezető menedzserek és a nagyipari befektetők hasonló társadalmi eredetének, nem is beszélve arról, amikor egy adott cég értékét szándékosan felpumpálják a tőzsdén annak érdekében, hogy mind a menedzserek, mind pedig a befektetők jól járjanak (lásd például a 2000-es évek elején kirobbant Enron-botrányt).

Berle és Means elméletének hangneme meglehetősen szelíd. Ám hamar dermesztő tónusban fogalmazódott meg újra James Burnham ambíciózus, *The Managerial Revolution* című könyvében, amelyet a szerző a II. világháború kitörésekor írt. Burnham (egy újabb hitehagyott trockista) – aki előbb a náci Németországot, majd a sztálinista Szovjetuniót isteníttette – azt állította, hogy az egyébként általa csak halványan definiált menedzserek alkotják majd az új uralkodó osztályt nemcsak Európában

és Eurázsiaiban, hanem hazájában, az Egyesült Államokban is. Burnham úgy vélte, hogy elmélete elfogulatlan társadalomtudományi munka, amelyben az elmélet a tényszerű bizonyítékokból következik, és ezzel kiiktatja az ábrándos gondolkodást. Véleménye szerint a marxistáknak igazuk van abban, hogy a kapitalizmus végét tételezik; ezt a gondolatot nem kizárólag marxisták képviselték az 1940-es években, ahogyan azt fentebb, Schumpeter kapcsán már megjegyeztem. Ugyanakkor a marxisták abban tévedtek, hogy azt hitték, a kapitalizmust a szocializmus vagy kommunizmus fogja felváltani. A Szovjetunió volt ennek a tézisnek a legtisztább empirikus bizonyítéka. Noha ott a kapitalizmust felszámolták, ám helyébe nem a szocializmus lépett, melyet úgy definiálhatunk, mint a termelési eszközöknek a tömegek általi ellenőrzését. A termelőeszközök ellenőrzése a kommunista párt és az ipari menedzserek kezében volt. És ennek nem sok köze volt a szocializmushoz.

Burnham azt a marxista érvelést is meg akarta cáfolni, hogy a németországi nemzetiszocialista állam a gazdasági válságra adott eltorzult megoldás lett volna a kapitalizmus részéről. Ott szerinte a Szovjetunióhoz hasonlóan pártbürokraták és az általuk kinevezett ipari menedzserek gyakorolták az ellenőrzést. Nagyjából hasonló jelenség volt tapasztalható az Egyesült Államokban F. D. Roosevelttel „new deal”-je idején, noha akkor még kevésbé átfogóan. A termelési eszközök feletti ellenőrzés a kapitalistáktól a menedzserekhez helyeződött át. Vagyis a menedzserforradalom a fejlett iparosodással világszerte együtt járó jelenség volt. Ezzel egyidejűleg a világban három erőcsoport volt kialakulóban: az Egyesült Államok körül, Németország, illetve Japán körül. A háború elején Burnham úgy vélte, hogy a náciak győznek majd, ám a háború végére már a győzedelmes Szovjetunió odaadó csodálója lett. Az ő tippjeire nemigen szabad nagy téteteket feltenni.

George Orwell gyilkos hangnemben megbíráta Burnham menedzserforradalmi tézisének. Kritizálta többek között azt, hogy Burnham előszeretettel von le hosszú távú megállapításokat pillanatnyi, rövid távú trendekből, melyek hamar hamisnak bizonyulnak. Ebben az értelemben Orwell a menedzseri gondolkodásnak a tartós kapitalizmus korszakára jellemző egyik közös jellegzetességét fogalmazta meg – a túlzó és talán téves, a kurrens eseményekből következtetett próféciák felbukkanását, melyek nem feltétlenül bizonyulnak különösen fontosnak –, noha Orwell aligha volt tudatában annak, hogy ő is éppen így tesz. Orwell bírálta Burnham szolgálai alázatát a hatalom és az erő kultusza előtt. Manapság azt mondanánk rá: ő „a hatalom kábszerese” volt. Viszont ez is állandó sajátossága a menedzseri gondolkodásnak, melyet a Bill Gateshez, Steve Jobshoz és a hozzájuk hasonlókhöz intézett napi dicsőítmuszok jól példáznak.

Ám a terminológiai probléma továbbra is fennáll. Létezik egyfajta sajátos gondolatmenet, mely különösen fontos a legfejlettebb társadalom néven nevezése szempontjából, ez pedig történetileg lényegében ahhoz

a gondolathoz köthető, hogy nem a kapitalizmus a fő kategória, hanem az „indusztrializmus”. Kétségtelen, hogy az „indusztrializmus” fogalma megelőzte a „kapitalizmus” fogalmát. A XVIII. század végén kezdődött ipari forradalom óta mára már közhelyszámba menően folyik a vita arról, milyen hatással van e folyamat a civilizáció egészére. A Saint-Simon-féle szocialisták és a korai francia szocialisták nem használták önálló terminust a kapitalizmus megnevezésére, ám rendkívül mélyen foglalkoztatta őket a manapság általában „iparosodásnak” nevezett folyamatok társadalmi hatása. Nagy-Britanniában Thomas Carlyle az 1830-as évektől beszél „indusztrializációról”. Az „indusztrializmus” fogalmát azóta is gyakran használják arra, hogy elrejtsek vagy marginalizálják a „kapitalizmus” védelmében és ellenében zajló vitákat. Az ilyen vitákban sok-sok éven át bevett gyakorlat volt, hogy „kapitalisták” helyett „gyáriparosokról” beszéltek, hogy ezzel semlegesítsék az előbbi fogalom tartósan pejoratív másodlagos jelentését. És a kapitalista Nyugat, illetve a kommunista Kelet között zajló hidegháború korszakában akadtak olyan amerikai szociológusok, akik békülékeny hangnemben beszéltek a két rendszer „konvergenciájáról” a mindkettőre jellemző iparosodás alapján.

Anthony Giddens mutatott rá, hogy mindkét fogalom érvényes, mivel a „kapitalizmus” arra a kizsákmányoló rendszerre utal, amely az érték többlet elsajátításán alapul, míg az „indusztrializmusnak” megvannak a maga sajátos megkülönböztető jegyei, amelyek analitikusan leválaszthatók a „kapitalizmusról”. Noha az indusztrializmus a kapitalizmus keretei között alakult ki, nem lehet a kapitalizmusra redukálni. A XX. századi kommunista országok ipari országok voltak és látszólag nem voltak kapitalisták (igaz, még ez is vitatható). Az indusztrializmus élettelen erőforrásokat használ a természet megmunkálására és átalakítására, és mesterséges környezetet hoz létre. Ennek eredménye óriási gazdagság és hatalmas környezeti károk. A környezetvédő politika arra törekszik, hogy feltárja a kapitalista vagy másmilyen iparosítás okozta károkat. Az újonnan iparosuló országok vezetői különösen Ázsiában azt hangoztatják, hogy céljuk a régebben iparosodott, nyugati országok életszínvonalának elérése. A Nagy-Britanniában és az Egyesült Államokban az ún. „poszt-indusztrializmusról” folyó viták ellenére az iparosítás ebben az értelemben inkább terjed, mintsem csökken a világban.

A „kapitalizmus” fogalmát számtalan elnevezéssel helyettesítették az utóbbi években. A gazdag országokban az „indusztrializmus” fogalmát az 1960-as évektől egyre inkább a „posztindusztrializmus” váltotta fel, majd egy sor újabb „poszt” fogalom következett, melyek közül a legnevezetesebb a „posztmodernitás” lett. Nem olyan régen, 1993-ban a menedzsmentguru, Peter Drucker még mindig „posztkapitalista társadalomról” beszélt. E formációkat nevezték már többek között „információs társadalomnak”, „tudásalapú társadalomnak” és „hálózati társadalomnak”, melyek mindegyike így vagy úgy Burnham „menedzsértársadalmát” idézi fel, amihez mára hozzáadódnak az informatikai és kommunikáció-

technológiai fejlemények. Ezek az elméletek többségükben az amerikai menedzserképző és társadalomtudományi iskolákból erednek.

Peter Berger 1968-as *The Capitalist Revolution* című könyve felüdülést jelentett, mert arra utalt, hogy ismét legitim a „kapitalizmusról” nyíltan beszélni mindenfajta zavaros elnevezések helyett. Alig valamivel a kelet-európai kommunizmus összeomlása előtt – bár persze senki sem számított az események ilyen gyors és jelentős fordulatára – Berger igazolni akarta, hogy a nyugati kapitalizmus felsőbbrendű teljesítményt produkál, ezért összevetette a szovjet kommunizmus és a kommunista Kína eredményeivel, tengernyi adatot sorolva a leglényegesebb területeken: az életszínvonal és a szólásszabadság témakörében. Ahogyan igen helyesen megjegyezte:

Mint oly sok, széles körben hangoztatott nézet, a kapitalizmus fogalmát konzervatívnak nevezni meglehetősen félrevezető. Éppen ellenkezőleg, a kapitalizmus már fogantatásától kezdve egyik országot a másik után forgatta fel. A kapitalizmus megváltoztatta az általa érintett társadalmak minden anyagi, társadalmi, politikai és kulturális aspektusát.

A kapitalizmus korábbi története védelmének helyébe mára dinamikus, jövőre orientált sajátosságának ünneplése lépett, például az úgynevezett „kulturális kapitalizmus” kialakulása kapcsán. Jeremy Rifkin, az egyik amerikai menedzseriskola professzora azt állítja, hogy a „kulturális termelés lassan kezdi túlszárnyalni a fizikai termelést a világkereskedelemben”. Rifkin kulturáliskapitalizmus-elmélete csak egyik változata a régi, az 1960-as években Daniel Bell által javasolt „posztindusztrializmus”-fogalomnak, és Bellhez hasonlóan Rifkint is az átalakult kapitalizmus kulturális vonatkozásai érdeklik. Azonnal le kell szögeznünk, hogy a kulturális kapitalizmus tézisének erős és gyenge oldalai egyaránt előképek, a posztindusztrializmus elméletének a sajátosságait idézik vissza. Ahogyan Raymond Williams az 1980-as években megállapította:

A most formálódó társadalom semmilyen értelemben nem „posztindusztriális”. Igazából egyre fejlettebb technológiájával speciális és talán abszolút csúcspontja magának az indusztrializmusnak. Amire a fogalom gyakorta utal, az a gyáripár egyre fogyatkozó relatív jelentősége, amely lassan követi a mezőgazdaságot abban, hogy egyre kevésbé jelentős foglalkoztatási szektorra zsugorodjon. A csökkenés maga valós egyes társadalmakban, noha megítélésében még ott is gyakorta összetévesztik a gyáripari termékek exportjában a kapitalista világrendszerben tapasztalható tendenciákkal, vagyis a jóval olcsóbb munkaerőből és a gyenge vagy nem is létező érdekvédelmi szervezetekből következő változásokkal.

Az 1970-es évek óta az amerikai gyáripár nagyrészt a harmadik világba és az újonnan iparosodott országokba helyeződött át, és ezzel saját korábbi gyáripari területeit „rozsdáövezetté” változtatta. A michigani Dittroit például továbbra is az amerikai motor- és járműipari kereskedelem nagy részének üzleti központja, ám a tényleges személy- és teherautó-gyártás máshová költözött, elsősorban Mexikóba, ahol a bérek sokkal alacsonyabbak, mint az USA-ban. Az amerikai munkásosztály az utóbbi harminc évben kiterjedt „ipartalanítást” tapasztalt meg, és aligha vigasztalják a kulturális alapú városi regenerációs tervezetek, amelyeket egyszerűen csak „a család tájképeinek” neveznek. Ahol valamikor munkahelyek voltak a helyi autógyárban, ott ma szerencsésnek mondhatja magát az, akinek egy városban kívüli bevásárlóközpontban vagy egy városi irodában, a jármű-kereskedelmi üzletben van munkája. Persze, az is előfordulhat, hogy az ember csak takarító lesz a bevásárlóközpontban vagy az irodában. Ez mind amolyan „szolgáltatói” munka, ám fizikailag általában éppen annyira igénybe veszi az embert, mint a gyári munka.

Tagadhatatlan a kulturális termelés exponenciális növekedése, de az az állítás, miszerint a fizikai termelés már nem olyan fontos a világgazdaságban, mint korábban volt, egyszerűen badarság. A helyzet csak egy amerikai kereskedelmi főiskola előnyös nézőpontjából látszik így, ahol a high-tech kapitalizmus jövőendő kérdéseit képzik. Rifkin azt mondja, hogy a kulturális kapitalizmus egyfajta „élményipar”, amelyben a vásárlók inkább élvezetes tapasztalatokat keresnek és kapnak, mintsem tárgyakat. A vásárlókat az élményhez való hozzájutás, nem pedig a tulajdon birtoklása motiválja. Ebben az értelemben a kulturális fogyasztásnak van a legkiemelkedőbb szerepe „az ipari kapitalizmusból a kulturális kapitalizmusba való átmenet” során. Míg Boltanskiék a kapitalizmus új szelleméhez kapcsolódó munka átalakulását emelik ki, Rifkin – Bellhez hasonlóan – a hedonista fogyasztást hangsúlyozza, noha az ő szövege valószínűleg elsősorban és mindenekelőtt az általam „cool kapitalizmusnak” nevezett jelenség újoncainak szól.

Rifkinnek a *The Age of Access* című könyve furcsán ambivalens és önmagában ellentmondásos mű. Két részből áll. Az első rész címe: „Az új kapitalista határvidék”, a másodiké: „A kulturális közkinccs bekerítése”. A határvidék metafora annyiban találó, hogy a szerző a könyv első részében izgalmas és inspiratív forgatókönyvet vázol fel az ifjú kapitalisták indulásához. A kulturális közkinccs metaforája, mely a prekapitalista közös föld fogalmából ered, azaz a kapitalista földbekerítések és minden dolog áruvá változtatásának eseményeiből, az egész folyamatot problematikusnak mutatja és sokféle kritikát rendel hozzá: a zöldpolitikát, az anti-kapitalizmust stb. Ebben a vonatkozásban Rifkin a *The Age of Access* című könyve jellemzően cool kapitalista, és akár a cool kapitalizmus bibliájának is tekinthető. A cool kapitalizmust lényegében úgy definiálja, mint a kulturális kritikának és az antikapitalizmusnak a kapitalizmus elméletébe és gyakorlatába való beolvasztását és ezáltal semlegesítését. Két

fejezet különösen is jól példázza a „kulturális kapitalizmus” kétarcúságát: a könyv első részében szereplő „A súlytalan gazdaság” és a másodikban olvasható „A kapitalizmus új kultúrája” című fejezet. Rifkin „A súlytalan gazdaság” bevezetőjében kijelenti:

A fizikai gazdaság egyre zsugorodik. Ha az ipari korszakra a fizikai tőke és tulajdon felhalmozása volt jellemző, akkor az új korszak a hatalom nem tapintható formáit értékeli, melyek az információ és az intellektuális tőke kötegeibe vannak bezárva. Tény, hogy a fizikai termékek, amelyek oly sokáig a gazdagság mértékegységét adták az ipari világban, manapság dematerializálódnak.

A nemzeti vagyon felértékelése többé már nem az értékesített árucikkek mennyiségével történik, hanem az árucseréről való mágikus pénz-ügyi leválasztás révén keletkező szimbolikus kifejezésekkel.

A dematerializáció mindenre kiterjed és sokféle formát ölt, beleértve például azt is, hogy a mobilis vezetőnek nem szükséges a személyes találkozásokra alkalmas irodai tér, hiszen manapság már vezetéknélküli számítógépen vagy mobiltelefonon tárgyalhat kollégáival bárhol és bármikor. Ám ennél fontosabb, hogy manapság a cégek arra töreksenek, hogy minimálisra csökkentsék fizikai felszereléseiket, eközben „költséghatékony” szállítást biztosítsanak ügyfeleiknek. A zene digitális terjesztése a kulturális piacon tökéletes példája a dematerializációnak: a boltokat a cégek felszámolják és a CD fizikai valóságát idejétműlnak tekintik. Elméletileg a jelenlegi vállalkozások az üzleti életben egyre inkább előnyben részesítik a fizikai tér helyett a kibernetikai teret. Maga a pénz is átesett a dematerializálódás folyamatán, számjegyekké vált a monitoron – szemben a korábbi gyakorlattal, amikor a valós, fizikai papírpénz értékét még nemesfémkészletek biztosították. A súlytalanodás egy másik jellemzője a hagyományos megtakarítások csökkenésében és a fogyasztók hitelfelvételének és eladósodásának növekedésében figyelhető meg. Ebben „az új korszakban [...] a tulajdon birtoklása annak mindenféle formájában egyre kevésbé fontos, helyébe a fogyasztási lehetőségekhez való rövid távú hozzáférés megteremtése lép”. Ez érvényes mind a fogyasztókra, mind a vállalatokra, mondja Rifkin. Egyre jellemzőbb, hogy a fogyasztók is, a vállalatok is inkább bérelnek, mintsem vásárolnak. A fogyasztó számára az autóbérlés jóval vonzóbb, mint új autó vásárlása, ha figyelembe vesszük a bérléssel együtt járó összes szolgáltatást. A cégek inkább bérelnek felszereléseket, mintsem hogy sok fizikai kaccal rakják tele területeiket, amelyek úgyis hamar elavulnak a gyorsan változó gazdaságban. Elkészönnek az anyagi termelőeszközöktől és az árucikk előállítását meg a szolgáltatásokat külső cégekkel végeztetik.

Ahogy Rifkin megjegyzi: „a kiszervezés vált a formálódó hálózati gazdaság szervezeti középpontjává”. A kiszervezésnek alapvető jelentősége van a nagyüzemi termelés jelenlegi rendszerében. Ebből a szempontból

a Nike példaszerű vállalat. „Minden törekvésre és minden célra nyitott, virtuális cég”. A valóságban kutató, tervező és értékesítő társaság. A sportruházati cikkek tényleges előállítását kiszervezték szerte a világban található gyárakba, többek között „anonim délkelet-ázsiai üzemekbe”, amelyek munkaadói gyakorlata, a munkafeltételek, a hosszú munkanapok és az alacsony bérek általában elfogadhatatlanok lennének az Egyesült Államokban (noha akadnak ilyen üzemek magában az Egyesült Államokban is, például Los Angeles déli végében). Rifkin álnok módon megjegyzi: „Ez az üzleti életben tapasztalható újfajta hálózati szemlélet, ahol a névtelen beszállítók végzik a fizikai termelést, időnként a munkások kizsákmányolásához vezethet”.

A legértékesebb tőke manapság nem konkrét, nem kézzelfogható, érvel Rifkin. A fizikai, tapintható tulajdonnak jóval kisebb a jelentősége, mint az információs sablonnak. Ebben az értelemben a Microsoft a klasszikus eset. Szabadalmaztatott szoftverekkel foglalkozik. A hatalmas vagyon valójában a szellemi tulajdon *birtoklásából* származik; a szellemi tulajdon a nem materiális tulajdon legfontosabb formája, ami kissé ellentmond annak az állítólagnak korunkat jellemző sajátosságról szóló tézisnek, miszerint a tulajdonlás helyébe a hozzáférés lép. A valorizáció szabályozása ugyanakkor bosszantó lehet a szellemi tulajdon birtokosainak, amikor gátlatlanul kalózkodnak szerte a világban lerabolják az amerikai korporációkat. Ezenfelül Rifkin hangsúlyozza az „információs”, „kulturális” és „kreatív” iparágak általános növekedését a globális gazdaságban. Ezek az iparágak minden egyéb iparágra hatással vannak, mert emelik a szellemi termékek és az értelmes dizájn jelentőségét, így, következtetésképpen, univerzalizálják az Adorno és Horkheimer által kifejtett „kulturális ipar” állapotát. Ugyanakkor érdekes módon Rifkin 2000-ben megjegyezte, hogy „az új információs alapú iparágak – a pénzügy, a szórakoztatás, a kommunikáció, az üzleti szolgáltatások és az oktatás” – még mindig csak 25%-át adták az USA gazdaságának. Még az Egyesült Államokban sem volt a kulturális kapitalizmus olyan fejlett az új évezred küszöbén, mint azt gondolhattuk volna. A profetikus jelek ugyanakkor már lehetővé tették, hogy bizonyos eseményeket előre lássunk. Az élettani tudományok például magát az életet: saját génjeinket is szabadalmaztatták.

Megint csak kifejezetten Amerika-centrikus nézőpontból szemlélve Rifkin szép azonosságot észlel az újfajta üzletmenet és a fogyasztói magatartás és igény között. Ennek az azonosságnak a locusa az *életérték* (lifetime value, LTV) piaci kategóriája. A könyv első fejezetében, melynek a „Hozzáférhetőség korába lépve” a címe, Rifkin ezt a következőképpen magyarázza: A világ népességének egyötöde ma gyakorlatilag majdnem annyit költ jövedelméből kulturális tapasztalatok megszerzésére, mint amennyit késztermékekre és alapvető szolgáltatásokra. Éppen a közgazdászok által „tapasztalati gazdaságnak” nevezett jelenséghez való átmenetnek vagyunk szemtanúi – olyan világnak, melyben minden egyes ember élete gyakorlatilag kereskedelmi piaccá válik. Üzleti körök-

ben az újonnan alkalmazott fogalom a fogyasztó életértéke, annak az elméleti mértékegysége, mennyit ér egy emberi lény, ha életének minden percét így vagy úgy árucikké alakítanánk a kereskedelmi szférában. Az új korszakban az emberek saját egzisztenciájukat kicsi kereskedelmi szegmensekben vásárolják meg.

Majd később, „Az emberi viszonyok árucikké válása” című fejezetben ezt írja:

A marketing területén az új nézet az, hogy inkább a fogyasztói elemre kell koncentrálni és nem annyira a piaci részre [...] Marketingszakemberek az életérték kifejezést használják arra, hogy hangsúlyozzák annak előnyeit, ha a termékközpontúság helyébe a hozzáférés-központú környezet lép, ahol az elkülönült tárgyalásos piaci tranzakciók kevésbé fontosak, mint az, hogy a fogyasztóval biztosítsák és árucikké tegyék az életre szóló viszonyokat.

Az új marketinges modellnek van egy ún. *R (relationship – kapcsolati) technológiája*, mely „a fogyasztó ellenőrzésére” szolgál, ahogyan Rifkin fogalmaz. Arról ugyanakkor nem beszél, hogy a fogyasztókat milyen mértékben ellenőrzik – vagy mondjuk „magukhoz édesgetik” – az *R technológia* révén. Itt Rifkin felveti a fogyasztói kultúra dinamizmusának mint a kulturális kapitalizmus jellemző vonásának kérdését, melyet ő maga nem határoz meg, és amely kétségtelenül további kutatások tárgya kell legyen. Rifkin számára az életérték marketingmodellje még csak avantgárd jelenség. A kapitalista átalakulás több más profétájához hasonlóan Rifkin is a fejlődés korai szakaszában mutatkozó jegyeket és fejlődési trendeket ragadja meg, amelyeknek a jövőben talán nagy általános jelentősége lehet – de ez nem biztos.

Rifkin szolgálatkészen így összegzi az „ipari kapitalizmusból” a „kulturális kapitalizmusba” való átmenet kulcsfogalmait a „hozzáférés korszakában”: hálózati gazdaság születése, az anyagi javak rendületlen dematerializálódása, a fizikai tőke csökkenő jelentősége, a nem materiális hozzáférés növekedése, az anyagi javak tiszta szolgáltatásokba való átalakulása, a kereskedelem első vonalában a termelésről a marketing-perspektívákra való hangsúlyáthelyezés és a viszonyok és tapasztalatok áruvá válása mind-mind elemei annak a radikális átalakulásnak, amely a high-tech globális gazdaságban megy végbe manapság, amikor az emberiség egy része fokozatosan maga mögött hagyja a piacokat és a tulajdon cseréjét a hozzáférés korszakához vezető utazása során.

Mint a fentiekből kitűnik, Rifkin nincs túlzottan elragadtatva ezektől a fejleményektől. A kulturális kapitalizmusnak van hátránya – jobban mondva vannak hátrányai. Ezt a könyv második részében, „A kulturális közkinccs bekerítése” című fejezetben fejti ki, és „A kapitalizmus új kultúrája” című fejezettel vezeti be. Rifkin az „új kulturális gazdaságot” a „szimbólumok, internetes világháló és visszacsatolási körök, az

összekapcsolhatóság és interaktivitás világaként” ábrázolja, „ahol a határok és elválasztó vonalak homályosakká válnak és minden szilárd cseppfolyóssá kezd válni”. Mintha ezt az utóbbi kijelentést már hallottuk volna valahol...

A „hozzáférés” korában a kulturális kapitalizmus működése során árucikké változnak a művészetek és a megélt kultúra. Rifkin a művészetek leülepedő értékét e szavakkal magasztalja: ez az „emberi kifejezés legkifinomultabb eszköze” és kiemeli „a művészeteknek a fennállóval szembeni beállítottságát”, bohém és kritikai értékeit, melyek mostanáig jellemezték helyét a társadalomban. Láthatólag szomorúan konstatálja a művészetek és a kapitalizmus közötti választóvonal elmosódását, ami által a művészeteket a kapitalizmus magába szívja, és elvész a kritikai távolságtartás. Nem elég, hogy a kapitalizmus csökkenti a művészetek függetlenségét, hanem arra törekszik, hogy a megélt élettapasztalat és a művészi kultúra egészét is bekebelezze. Ezt a jelenséget fogalmazza meg a bekerített kulturális közkinccs metaforájával. A kapitalizmus bekeríti a valóságos közösségi teret – így például a városi téren magánkézben lévő bevásárlóközpontot épít –, miközben bekeríti a virtuális teret is és az informális és kulturális kommunikáció terreit is.

A továbbiakban könyvében Rifkin azt fejtegeti, hogy a folytonos kiaknázás hogyan vezet a kulturális források feléléséhez mintegy párhuzamosan a természet kíméletlen és fenntarthatatlan kizsákmányolásával:

Cseppet sem meglepő, hogy miközben a kulturális termelés a legkifinomultabb szektorrá lesz a gazdasági értékláncolatban, aközben a marketing olyan jelentőségre tesz szert, mely jóval túlnyúlik a kereskedelem területén. A marketing az az eszköz, mellyel a teljes kulturális közkinccs kiaknázása folyik értékes potenciális kulturális eszközök feltárása érdekében, melyeket aztán a művészetek árucikké változtatott, a gazdaságban beszerezhető tapasztalatokká alakítanak át.

Rifkin szerint „A kultúrát a természethez hasonlóan a végtelenségig ki lehet aknázni”. Úgy jellemzi például a világzene jelenségét, mint gigantikus kulturális kitermelést és a különbözőségek árucikké változtatását. Azt is megjegyzi, hogy: „Az ellenkulturális trendek különösen is vonzó célpontok, és a kereskedők ki is sajátítják ezeket”. Ebben az összefüggésben Rifkin kitér a kulturális közvetítők soraiban felbukkanó „coolra vadászók” szerepére.

Mind az állammal, mind a piaccal szemben Rifkin a civil társadalmat és a „harmadik szektor” szervezeteit magasztalja, ahol a hagyományos közösségteremtés zajlik és ahol a bizalom és értelem forrásai fakadnak. Rámutat arra, hogy az USA-ban több mint egy millió nonprofit szervezet létezik, melyek együttesen évi 600 milliárd dolláros bevételre tesznek szert. A harmadik szektor sok nonprofit szervezete kulturális természetű –

mondjuk például művészeti cég – a szó szűkebb értelmében; míg a többi tágabban vett kulturális formáció, ilyenek például az egyházak.

Rifkin úgy látja, a biodiverzitásért folyó harccal párhuzamosan harc folyik a kulturális sokszínűségért is. Azt állítja, rokonszenvezik a társadalmi igazságosságért harcoló mozgalommal, melyet még „antikapitalistának”, „korporációellenesnek” és „antiglobalista” mozgalomnak is nevez többek között. Rifkin véleménye szerint az ilyen mozgalmak „a globalizációra adott kulturális választ” jelentik. E kérdésekben állítása szerint, a kultúra pártján áll a kereskedelemmel szemben, noha felismeri, hogy az effajta álláspont nemcsak ellenálló, hanem potenciálisan reakciós is, azaz elméletileg termékeny talaja lehet a fundamentalizmus elavult formáinak.

Politikai szempontból tehát van egyfajta skizofrénia a kulturális-kapitalista elméletben, legalábbis annak Jeremy Rifkin-féle megfogalmazásában. Dinamizmusát és jövőbeli szerepét bemutatva Rifkinnek sikerül a mai kapitalista kultúra fontos trendjeit azonosítani, ugyanakkor fel is nagyítja ezeket. Érvelését bizonyos mértékben tekinthetjük úgy, mint Boltanskiéknak a kapitalizmus új szelleméről kidolgozott tézisének kiegészítését. Az ő elméletük jóval kidolgozottabb és alaposabban dokumentált. Ők az új kapitalizmus legitimációját/igazolását hangsúlyozzák, különös hangsúlyt fektetve a munka- és karrierorientációkra. Rifkint kevésbé foglalkoztatja a kapitalizmus legitimációja, noha retorikus gesztusokat tesz az antikapitalizmus irányában. Úgy tűnik, számára az újfajta kapitalizmus legitimációja vagy igazolása aligha lehet kérdéses. Egész elmélete arra utal, hogy a fogyasztót foglalkoztatja a kulturális kapitalizmus, és ebben az értelemben kiegészíti Boltanskiék elméletét.

Ha meg akarjuk érteni a kapitalizmus új kultúráját – jelen esetben a „cool kapitalizmust” –, akkor azt a körforgásnak mind a termelési, mind a fogyasztási oldala felől szemügyre kell vennünk. Tény, hogy a kapitalizmusnak van fogyasztási és termelési története, amelyek hozzájárulnak különböző korszakaiban tapasztalható „szellemisége” jellemzőihez. Ráadásul, miközben fontos, hogy dokumentáljuk a kapitalista termelési és fogyasztási módok sorrendjét, arról sem szabad elfeledkeznünk, hogy minden egyes egymást követő szellemiség tovább él, egyidejűleg mozgásban marad, és bizonyos mértékig versenyben áll egymással a „kapitalizmus új szellemiségének” éppen adott, domináns formája ellenére is. Boltanskiék azt állítják, hogy a kapitalizmus újjászületésében nagy szerepet kap az – egyes korszakokban társadalmi és kulturális – kritika integrálása. Ez a felismerés beépült Rifkin elméletébe, melyet én a cool kapitalizmus alapos kifejtésének tekintek, amennyiben egyidejűleg bekebelezi és minden bizonnyal semlegesíti a bírálatot.

- Ali, Tariq 2002: *The Clash of Fundamentalisms: Crusaders, Jihads and Modernity*. London, Verso
- Adorno, Theodor – Horkheimer, Max 1990: *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest, Gondolat–Atlantisz (Medvetánc)
- Bell, Daniel 1976 (1973): *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. Harmondsworth, Penguin
- Bell, Daniel 1988 (1960): *The End of Ideology*. Cambridge, MA, Harvard University Press
- Bell, Daniel 1996 (1976): *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York, Basic Books.
- Berle, Adolf A. 1954: *The 20th Century Capitalist Revolution*. New York, Harcourt, Brace
- Berle, Adolf A. – Means, Gardiner C. 1968, javított kiadás (1932): *The Modern Corporation and Private Property*. New York, Harcourt, Brace
- Berger, Peter L. 1987 (1986): *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality and Liberty*. Aldershot, Wildwood House
- Berman, Marshall 1982: *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. London, Verso
- Boltanski, Luc – Chiapello, Eve 2005 (1999): *The New Spirit of Capitalism*. (Az angol fordítás: Gregory Elliott) London, Verso
- Boltanski, Luc – Chiapello, Eve 2006: The Role of Criticism in the Dynamic of Capitalism – Social Criticism vs. Artistic Criticism (Kiadatlan tanulmány, amely a Kapitalizmus és bírálata című, a londoni King's College-ban 2006. március 25-én tartott konferenciára készült.)
- Blackburn, Robin 1965: The New Capitalism. In Anderson, Perry – Blackburn, Robin (eds.): *Towards Socialism*. London, Fontana
- Budgen, Sebastian 2000: A New Spirit of Capitalism. *New Left Review* 1 (second series), January-February
- Burnham, James 1945 (1941): *The Managerial Revolution*. Harmondsworth, Penguin
- Callinicos, Alex 2006: *The Resources of Critique*. Cambridge, Polity
- Castells, Manuel 1996: *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture* Vol. I. Cambridge, MA; Oxford, UK, Blackwell
- Castells, Manuel 2000 (1996): *The Rise of the Network Society*. Cambridge, MA, Blackwell
- Davis, Mike 2007 (2006): *Planet of Slums*. London, Verso
- Drucker, Peter F. 1993: *Post-Capitalist Society*. Oxford, Butterworth–Heinemann
- Eldridge, J. E. T. (ed.) 1971: *Max Weber: The Interpretation of Social Reality*. London, Nelson
- Elliott, Gregory 1987: *Althusser: The Detour of Theory*. London, Verso
- Gane, Mike 2003: *French Social Theory*. London, Sage
- Giddens, Anthony 1990: *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity
- Gouldner, Alvin 1970: *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York, Avon
- Greenfield, Liah 2001: *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*. Cambridge, MA, Harvard University Press
- Kerr, Clark – Dunlop, John T. – Harbison, Frederick H. – Myers, Charles A. 1962 (1960): *Industrialism and Industrial Man: The Problem of Labour and Management in Economic Growth*. London, Heinemann

- Lash, Scott – Urry, John 1987: *The End of Organized Capitalism*. Cambridge, Polity Press
- Lash, Scott – Urry, John 1994: *Economies of Signs and Space*. London, Sage
- Marx, Karl 1967: *A tőke*, I. kötet. Budapest, Magyar Helikon
- Marx, Karl – Engels, Friedrich művei, 4. kötet 1959: Budapest, Kossuth Kiadó
- McGuigan, Jim 2004: Cultural Analysis, Technology and Power (Chapter 1 of *Rethinking Cultural Policy*). Maidstone, Open University Press
- McGuigan, Jim 2006 (1999): *Modernity and Postmodern Culture*. Maidstone, Open University Press
- McLellan, David 1979: *Marxism After Marx*. London, Macmillan
- Milliband, Ralph 1969: *The State in Capitalist Society*. London, Weidenfeld and Nicolson
- Mills, Charles Wright 1959: *The Sociological Imagination*. New York, Oxford University Press
- Mulgan, Geoff 1997: *Connexity: How to Live in the Connected World*. London, Chatto and Windus
- Orwell, George 1970 (1968): James Burnham and the Managerial Revolution (1945). In Orwell, Sonia – Orwell, Ian Angus (eds.): *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell Volume 4: In Front of Your Nose, 1945–50*. Harmondsworth, Penguin
- Nederveen Pieterse, Jan 2001: *Development Theory: Deconstructions/ Reconstructions*. London, Sage
- Nichols, Theo 1969: *Ownership Control and Ideology*. London, George Allen and Unwin
- Parsons, Talcott 1951: *The Social System*. New York, Free Press. (A The Pattern Variables című fejezet)
- Parsons, Talcott 1967: *Sociological Theory and Modern Society*. New York, Free Press
- Parsons, Talcott 1982: The Pattern Variables. In Mayhew, Leon H. (ed.) 1982: *On Institutions and Social Evolutions*. Chicago, University of Chicago Press
- Renton, David (ed.) 2001: *Marx on Globalisation*. London, Lawrence and Wishart
- Riesebrodt, Martin 2005: Dimensions of the Protestant Ethic. In Swatos, William – Kaelber, Lutz (eds.) 2005: *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. Boulder, Paradigm
- Rifkin, Jeremy 2000: *The Age of Access: How the Shift from Ownership to Access is Transforming Capitalism*. Harmondsworth, Penguin
- Rifkin, Jeremy 2001a: Worlds Apart. *Guardian*, 3 July
- Rifkin, Jeremy 2001b: The Age of Access – The New Politics of Culture vs. Commerce. *Renewal*, 9 (2/3), Winter
- Ross, Bob – Mitchell, Don 2004: Neo-Liberal Landscapes of Deception – Detroit, Ford Field, and the Ford Motor Company. *Urban Geography*, 25 (7)
- Schumpeter, Joseph 1991: Can Capitalism Survive? (1936). In Swedburg, Richard (ed.) 1991: *Joseph A. Schumpeter: The Economics and Sociology of Capitalism*. Princeton, Princeton
- Schumpeter, Joseph 1987 (1942): *Capitalism, Socialism and Democracy*. London, Unwin Hyman (6th edition)
- Schiller, Herbert 1989: *Culture Inc.: The Corporate Takeover of Public Expression*. New York, Oxford University Press
- Sennett, Richard 2005: *The Cuture of the New Capitalism*. New Haven, Yale University Press

- Sim, Stuart 2004: *Fundamentalist World: The New Dark Age of Dogma*. Cambridge, Ikon
- Sombart, Werner 1902: *Der Moderne Kapitalismus*, 2. kötet. Leipzig, Dunker and Humbolt
- Stehr, Nico – Grundmann, Reiner (eds.) 2001: *Economic Life and the Modern Age*. New Brunswick, NJ, Transaction
- Tawney, R. H. 1972 (1922/1926): *Religion and the Rise of Capitalism*. Harmondsworth, Penguin
- Van Dijk, Jan 1999 (1991): *The Network Society*. London, Sage
- Weber, Max é. n.: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Franklin Társulat
- Weber, Max 2002: *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism* (Fordította Peter Baehr és Gordon C. Wells). London, Penguin University Press
- Weber, Max 2002: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Fordította Stephen Kalberg). Oxford, Blackwell
- Wheen, Francis 2004: *Karl Marx*. Budapest, Napvilág Kiadó
- Williams, Raymond 1981 (1976): 'Industry', *Keywords*. London, Fontana
- Williams, Raymond 1985 (1983): *Towards 2000*. Harmondsworth, Penguin
- Wright, E. O. 1993: Class Analysis, History and Emancipation. *New Left Review*, 202 (first series), November-December
- Zeitlin, Irving 1994: *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs, Prentice Hall (5th edition)

(Fordította: Baráth Katalin)

(Eredeti megjelenés: Jim McGuigan: *Cool Capitalism*, London, Pluto Press, 9–44. A szöveget rövidítve, hivatkozások és jegyzetek nélkül közöljük. A kötet 2. „Egyetemes elutasítás” című fejezetét lásd: *Eszmélet*, 89. [2011. ősz] 133–168.)



Zsoltika (2010)

NEM egyszerű

No

Amerikai–chilei–francia filmdráma; rendező: Pablo Larraín
(Fabula – Participant Media – Canana, 2012)

Az Országos Latin-Amerikai Filmnapokon (OLAF) 2013. februárban már nemcsak Budapesten, hanem az ország több helyszínén is vetítették a chilei rendező Pablo Larraín No (Nem) című filmjét. A szélesebb nézőközönséget a magyarhangya csoport¹ szervezésében csak március közepétől megcélzó film azonban nem olyan egyszerű, mint amilyennek a hazai szabadelvű ellenzéki főáram szemléletmódja láttatni szeretné. Írásomban kiemelem a film szerintem fontos részleteit, hogy azok is követni tudják gondolatmenetemet, akik nem látták az alkotást. Mondanivalóm szempontjából az interneten hozzáférhető – inkább sommás – filmismeretőkre (melyek nem igazán kritikák) koncentrálok.

Egy kis előzetes

„Augusto Pinochet chilei diktátor hatalmát egy referendum döntötte meg 1988-ban, valamint egy szokatlan kampány, ami máig példaértékűnek számít” – csábítja olvasótáborát a *Pesti Est* 2013. április 4-i kiadása. „Az országot egy 15 éve berendezkedett diktátor tartja a markában. Emberei ott vannak mindenhol, ahol döntés születik, a kormányzó rezsim nemcsak a médiát, hanem a hatalmi ágak intézményeit is a kezében tartja. Politizálni veszélyes, az ellenzéket üldözik, figyelik, lehallgatják. Az országból menekülnek a fiatalok. Nemzetközi nyomásra népszavazást írnak ki, és a demokrácia látszatának fenntartására a hatóság – a kormányoldal mellett – az ellenzék számára is napi 15 percnyi műsoridőt engedélyez, hogy a köztévében kampányoljon. Mi legyen az ellenzék stratégiája? És egyáltalán: miként lehet mozgósítani a politikába belefásult tömegeket? A kampány kreatív igazgatójának a fiatal Renét [...] kéri fel, akinek a széttagolt ellenzéki kommunikációból egy egyszerű, de hatásos és győztes üzenetet kell megfogalmaznia” – fogalmaz a *magyarhangya* egyik aktivistája.² (Mivel a filmben az országból menekülő fiatalokra való utalást én nem láttam, ez a mondat valószínűleg „áthallásból” származik – amit lentebb vizsgálunk.) Majdnem szó szerint a fentiekhez hasonlóan

foglalmaz a *port.hu*³ és a *film.hu*⁴ műsorajánló oldal is. A *Youtube*-on a film előzeteséhez kapcsolódva is szinte ugyanezt olvashatjuk.⁵

Érdeklődéssel ülünk be a moziba.

Az alaphelyzet

A nyolcvanas évek végén járunk, ami szó szerint szembetűnő, már ami a filmezés módját illeti, hiszen a rendező tudatosan korhű technikát alkalmaz. (Felkutattak és beüzemeltek néhány megmaradt ódivatú filmkamerát.) Ezért meg sem próbáljuk a mai honi mozis állapotokat a „rossz” minőségért okolni! Ezzel a fontos rendezői fogással a dokumentumbevágások, a valós tévékampány jelenetei és a fikció elkülöníthetetlenekké, a néző számára egyformává válnak a filmben. Nem tudjuk eldönteni, mi a „történelmi” és mi a „művészi” valóság.

Főhősünk, René Saavedra a fejlődő chilei reklámparban dolgozik, különféle termékek eladását mozditja elő. Mint megtudjuk, ebben talán ő a legjobb szakember az egész országban. A reklámcégnél fiatalként ő a második ember a vele atyai bábó idősebb főnöke mögött. A kezdő jelenetben – talán nem véletlenül – a Coca-Colára kísértetiesen emlékeztető Free üdítőitalt, azaz a „szabadságot” reklámozza. Itt, a cégnél keresi fel őt a No kampányt szervező egyik politikus.

Az általam átfutott kritikákban nem olvastam erre való utalást, de némi keresgélés után főhősünk vezetéknévének választása talán mégsem a véletlen műve. A sakban ismert a Saavedra-végjáték, ahol a paraszt feláldozásával a döntetlennek tűnő helyzet győzelemmé fordítható. Egyébként létezik egy ilyen nevű település Chilében is – módot nyújtva egy egyszerűbb értelmezésnek. Azonban ne feledkezzünk meg a *Don Quijote* szerzőjének teljes nevééről sem, aki Miguel de Cervantes Saavedra.

Érdemes-e a No kampányban részt venni?

Főhősünk kívülálló szakember, hiszen mexikói emigrációból tért vissza. A film főszerepére valóban „kívülállót”, Gael García Bernalt, a mexikói sztárszínészt szerződtették. René gördeszkán suhan a santiagoói utcákon az autók és járókelők közt, mondhatnánk igazi modern vagy amerikai módon siklik a félperiféria valóságában. A gördeszka mint a nyolcvanas évek végének szó szerint haladó szimbóluma számunkra is ismerős lehet.

A politikus, aki Renét a NO kampány szervezésére kéri fel, főhősünk főnöke kommunistának nevezi, mint mindenkit, aki a rendszer politikai ellensége. Nem veszélytelen vele érintkezésbe lépni, hiszen őt figyelik. René azonban elvállalja a kampányszervező szerepet, igaz hangsúlyozottan csak tanácsadóként.

Egyik motivációja a felkérés elfogadására a szakmai kihívás lehet. Sejthetjük és valóban így is lesz, főnöke – az elit elismert reklámszakembere – a SI (igen) kampányt vezényli. Így harcuk nem politikai, hanem csupán szakmai rivalizálásként is értelmezhető. René ügyes, és amikor ez kiderül (a NO kampány népszerűvé válik), a főnök egyenrangú partnerként bevinné reklámműletébe őt, hogy semlegesítse az ellenfél kampányát. Miért is? Talán nem politikai meggyőződésből, csak szakmai féltékenységből lép a főnök. Természetesen főhősünk akkor már nem fogadja el ezt az ajánlatot.

A politikai kampány szervezésének mindennapjaiban megjelenik egy másik reklámkampány. Főhősünk és főnöke az újdonságnak számító mikrohullámú sütőt reklámozzák. Be is szerzik otthonra a csodaszerkezetet. Így merülhet föl kérdésként, hogy a politikáról vagy a mikróról beszéljenek-e. Azonban ez csak elsőre tűnik ellentétnek, hiszen tulajdonképp két terméket reklámoznak. A politika is áru.

Ahogy a kampány halad előre, úgy növekszik a diktatúra nyomása Renére. A fenyegető telefonhívások, provokatív megfigyelés és lakásbehatolás mellett megkapja a „hazaáruló” címkét is – lakásának ablakára írva.

René másik motivációja a NO oldallal kialakult kapcsolatához az egyre intenzívebb kötődés elvált, de legalábbis elköltözött feleségéhez Verónicához és a nővel élő gyermekéhez. A szakmai motívumon felül ez az erkölcsi/érzelmi oldal. Verónica ellenálló aktivista, akit többször megvernek. Vajon René lelkiismeret-furdalást érez az elhagyott nő iránt? Avagy szakértőként az elhagyott nép iránt? Innen nézve érdekes egy jelenet, mikor René Verónica és fia fizikai védelmére kel a NO kampányzáró gyűlését szétverő rendőrtámadás alatt, azonban régi szerelmének új férje/társa elzavarja, mert már ő a nő védelmezője és, ugye, nem lehetnek ketten.

A kampánycsapatban felmerül, hogy racionális alapon érdemes-e a diktátor által meghirdetett népszavazáson egyáltalán részt venni. Győzhetnek-e vagy pedig az egész Pinochet legitimizálására rendezett színháték. Elfogadják-e a (némi áthallással vezénylő) tábornok játékszabályait? Az az álláspont győz, hogy mindenképp meg kell szólalniuk, kampányolni kell, ha erre lehetőségük van, mivel ez felébreszti a népet. Ami nem hangzik el, hogy legitimálják-e a rendszert akkor is, ha a NO nyer?

Milyen legyen a nyerő kampány?

A NO stáb – René nélkül – már készített egy demo verziót a kampány reklámfilmjére, amely bemutatja a diktatúra születésének és fenntartásának véres erőszakját. A képernyő közepére írja a meggyilkoltak, eltűntek és megkínzottak számát. Nem jó – mondja René –, mert ijesztő. A közömbösek elriaszthatja a rosszra való emlékezés, az ismét felkeltett félelem, és lehet, hogy a cenzúrán sem megy át. Főhősünk „szakmailag” nyerő

kampányt akar, nem erkölcsi leckét. De ez hazugság – mondja egy régi elvtárs, aki feláll és távozik. Bizonyára hazugság, de nyerő!

Valami pozitív és támadhatatlan fogalom kell, ami köré a kampány szerveződik. Ez nem lehet a „demokrácia” hívószava, mivel azt – azaz annak védelmét a marxista terroristákkal és felforgatókkal szemben – már kisajátította a rendszer. (Érdekes hogy a SI kampányban „a marxisták” és nem „a kommunisták” jelennek meg a rossz megszemélyesítőiként.) Mi lehet a legfőbb jó? Hát persze, a Boldogság! Ebből lesz a kampánydal szlogenje: *Chile, la alegría ya viene...* Chile, a boldogság közeleg. Sok csilingeléssel, mivel az nem köthető egyik zenei stílushoz sem, és így ez sem megoszto. Ezért lesz a logó egy szívárvány, melynek színskálája az összes ellenzéki pártot szimbolizálhatja. Árulás vagy profizmus?

És mennyiben árulás, hiszen a filmben is megszólal a nép egyszerű asszonya – a NO stáb környékén szolgáló házvezetőnő –, aki elmondja, hogy az igenre fog szavazni, talán azért, mert van munkája és a fia főiskolára jár.

Amikor a SI tábor válaszként készített reklámfilmjét látjuk, amelyben a NO filmjében szereplő lovasok nemzeti lobogója vörös zászlóvá silányul, a szereplők pedig terroristává alakulnak át az üszkös csatatérre változó kies mezőn, csak mosolygunk: dilettantizmus. A vén tábornokok nem értik a fiatal szakemberek nyelvét. Így válik a NO kampány pozitív a SI pedig negatív üzenetűvé. Hazai párhuzamként persze rögtön beugrik a „Rosszabbul élünk, mint négy éve” versus „Igen, MSZP” kampány. Vajon melyik nyert?

A NO kampány az erkölcsi/értelmes üzenet nélküliségét a végtelenségig fokozza, és szimplán csak vicces jelenetekkel is kampányol. Pl. a reklámfilmben egy fej nem akar megszólalni többszöri nógátásra sem, de végül is kiölti a nyelvét, amelyen egy felirat szerepel „NO”.

Mivel a filmezés technikája miatt a régi tévés spotok és a művészi fikció nem különíthető el, ezért a néző nem lehet biztos abban, hogy mi (volt) a valóság. Ettől még inkább el kell gondolkodnunk azon, hogy meddig mehetünk el az „értelmetlenség” irányába a jó cél érdekében?

Közkeletű hazai értelmezések

A világhálón található filmismertetőik többsége nem jut el a kampánystratégia erkölcsi, politikai kérdéseinek boncolgatásáig. „A NO arról szól, hogyan lett a semmiből nyertes egy elkeseredett próbálkozás,” summázza a *port.hu*. Ez a fajta összegzés teljesen figyelmen kívül hagyja a társadalmi beágyazottságot, nem is beszélve a nemzetközi összefüggésekről. Csak akarni kell a demokráciát és győz. Mint 1988-ban, akarom mondani 1989-ben. Az akarat diadala. Így köszön vissza a rendszerváltás liberális (polgári) értelmezése egészen sűrített formában.

Hasonló alapú értetlenségének ad hangot a *Campus Online* ismertetője:⁶ „Chile lehetőséget kap, hogy véget vessen Pinochet 17 éve tartó

uralmának, és ehhez nem kell mást tenniük, mindössze megszavazni. Ez olyan lehetőség, amivel azt gondolnánk, 100%-ban élni fognak az emberek. Ehhez képest mindenki arra voksolt, hogy az igen-nem szavazás meg fog bukni,” azaz a diktátor győzedelmeskedik. Nahát, hogy lehet az, hogy nem a diktatúra ellen akar mindenki szavazni? Pedig ez annyira magától értetődő lenne!

A szabadelvűséggel szembeni kritikusabb, nemzetibb megközelítést reprezentálja a *Filmtekercs* online mozimagazin:⁷ „Külföldön forgalmazni egy nemzet történelmének kis részletét bemutató filmet mindig kockázatosnak tűnhet, hiszen sosem lehet tudni, mennyire lesz értő, az a bizonyos idegen. Egy diktatúra legyőzéséről, a szólásszabadságról, egyetemes emberi jogokról készült alkotással viszont már sokkal jobbra válnak az esélyek, és pontosan ez az, ami a NO esetében történik.” Azaz filmünk azért sikeres, mert a liberalizmus alapelveire épül. Ez valószínűleg nem igazán tetszik a fenti szöveg szerzőjének, de az alapállást ő sem vitatja.

A fiatal szakember szerepével persze szívesen azonosul a fővárosi ifjú értelmiség, akik a szabadság akarásán kívül a profi kampányra összpontosítanak. A hazai párhuzamot rögtön megtalálva a *magyarhangya* aktivizmusba is fordítja ezt a megközelítést: „A magyarhangya szlogenje a filmhez kapcsolódóan: »NO, mert nem mondhatsz mindenre igent!« ... A felhívás keretében bárki a kamerába vághatja, grimaszolhatja, ordíthatja, suttoghatja, ahogy jólesik: NO! A felvett, egy-két másodperces NO-kat a no@magyarhangya.hu címre várják a magyarhangyasok, hogy a beküldött videókból mash-upot [rendezett keveréket] vágassanak össze,” olvashatjuk a *Prae.hu* általános művészeti portálon.⁸ Bizonyára a „Nem tetszik a rendszer” tüntetésre toborzó kampányvideó sikere lebeg a szemük előtt. Vajon mit kezdenének a „NO a másodperces üzenetekre!” vagy a „NO a kampányvideós demokráciára!”, esetleg a „Liftben fingás? NO!” klipekkel? Bár lehet, hogy ez utóbbit beválogatnák...

Nézzük tovább: milyen is a filmbeli győzelem?

A népszavazás eredményére együtt vár a NO stábja, amikor a hivatalos hírcsatorna bejelenti, hogy a SI győzött, amit senki sem akar elhinni. A döbbenet után fordulat áll be a hatalom részéről: a kampányközpontot körülvevő rendőrök hirtelen távoznak, és a híradó jelenti, hogy a junta tagjai találkoznak Pinochettel. A találkozó után az állami televízió bejelenti a NO győzelmét.

A *mosaiconline* nem érti: „Egyedül a befejezés tűnik egy kissé elkapkodtnak, ahol az egyik pillanatban még az egyik oldal vezet a szavazatok összeszámlálása során, majd hirtelen a másik fél nyer.”⁹ Úgy látszik, elkerülte figyelmét az arra való utalás, hogy bár a diktátor meg akarta hamisítani az eredményt, de a junta az „amerikaiak” igényeinek megfelelően jobb belátásra bírta Pinochetet.

A filmbeli szereplők érveiben – és természetesen Chile történetében is – az a fő kérdés, hogy az amerikaiak kinek a pártján állnak. Az ő támogatásával büszkélkedik René főnöke, de érezhetjük megingását, amikor aziránt érdeklődik, hogy ki pénzezi a NO táborát. Az amerikaiak az 1980-as alkotmányban is lefektetett átmenet – amely Pinochet elnöki terminusának meghosszabbítását referendumhoz kötötte – felgyorsítására szavaztak.

A filmnek azonban még nincs vége

Sok néző azt várja, legalábbis idehaza, hogy a győzelemmel ér véget a film: Pinochet megbukik. De a záró képsorokban René ismét együtt dolgozik főnökével. Most egy új szappanopera beharangozásán dolgoznak. Együtt, mint médiaipari szakemberek. Talán már tulajdonostársnak is? *Itt kezddetünk el igazán gondolkodni.*

Jól foglalja össze a filmkritikus Árva Márton a *Prizma* folyóiratban: „A szimpatikus manipulátor továbbra is megvezeti közönségét (legyen szó népszavazásról, szénsavas üdítőitalról vagy a legújabb szappanoperáról), a lakosság pedig ugyanazt nézi, és kiszolgáltatottsága változatlan” (Árva 2013). Innen szemlélve a népszavazásnak igazi tétje nincs, a chilei civilek tulajdonképpen statiszták a saját történelmükben. A referendum valójában médiavezérelt politikai élményfogyasztás. A modern politika: szappanopera. A diktatúra már nem eladható, termékújítás következik.

Művészeti alkotásként a film a chilei diktatúrát mintegy háttérként használja, hogy kontrasztjában – a megöltek és megkínzottak nyilvánvaló jelenlétében – élesebben tűnjön ki mondanivalója. Ahogy Árva előbb idézet írásában fogalmaz: „a kvázi utángyártott archívokból felépülő film valódi témája a történelmileg és politikailag hiteles beszéd kérdése.”

Tágabb történelmi háttér

Ha a valós történelem felől közelítjük, akkor sok minden kimaradt a filmből. Chilében sokan bírálták a filmet, hogy nem mutatja be a NO kampány mögötti tömegmozgalmat, amely akkorra már évek óta erősödőben volt.¹⁰ De ez a film nem dokumentumfilm! Épp ellenkezőleg, művészeti alkotásként fő üzenete, hogy rádöbbenjünk, nézőként nem tudhatjuk mi a hiteles valóság.

De már a korabeli „valóság” is ezzel a technikával operál! A „szerkesztett” anyagokat tovább „szerkesztik”. A filmbeli (kampány)filmről szólva – Verónica szájából – magában a filmben is hallhatjuk: „a másolat másolatának másolata”. Vegyük észre ennek üzenetét!

A NO kampány kivülálló reklámguruja kitalált személy, de a valóságban „amerikai tanácsadók segítették a chileieket, hogy felállítsák a fókuszcsó-

portokat, amelyek jobban fogadták a boldog üzeneteket, mint a Pinochet emberiség elleni erőszakjára koncentrálókat”¹¹ – írja a *The Atlantic*. „Az USA – a National Endowment for Democracy kvázi kormánysszer-ven, a National Democratic Institute-on és az AFL-CIO szakszervezetén keresztül – 1,6 millió dollárt csatornázott a szavazók regisztrációjába, képzésébe és vélekedésük számítógépes felmérésébe. Amerikai politikai kommunikációs cég készítette a szavazók regisztrációs mozgósításának tervét is, egészen a választókörökig lebontva, és amerikai médiaszak-értők hozták el a Madison Avenue technikáit a tévékampányhoz, akik stratégiai tervezést, képzést és anyagokat is biztosítottak,”¹² mutat rá Emily Achtenberg egy Latin-Amerikával foglalkozó oldalon.

Természetesen a szívárvány színei sem foglalhattak mindenkit maguk-ba. „Persze volt néhány szélsőbalos figura, nos, akiket, bár én nem értek vele egyet, kinyomtak a koalícióból,”¹³ – mondta a valódi *No* kampány vezetője, Genaro Arriagada a *The Atlantic*-nek.

A nyolcvanas években az elnyomó Pinochet rendszer kezdett ké-nyelmetlenné válni a Reagan-kormányzat számára, amely szerette volna megnyerni a Kongresszust a nicaraguai kontrák támogatására – természetesen a demokrácia előmozdításának nevében (Kornbluch 2003). A kormány e demokráciakampányának hiteleségét növelte a chilei népszavazás sikere.

A népszavazás döntése nem vezetett Pinochet azonnali bukásához. Nem következett be hirtelen „rendszerváltás”, az átmenet fokozatos volt. A tábornok a hadsereg főparancsnoka maradt egészen 1998-ig, és távo-zása után – az 1980-as Alkotmány értelmében – élethosszig szenátorrá vált. Vesszőfutása csak ekkor kezdődött el, amikor 1998-ban Londonban letartóztatták emberiség elleni bűnök vádjával. Jogi csatározások után 2000-ben hazaengedték, ahol 2006-ban halt meg.

Ne feledkezzünk meg arról sem, hogy a tábornokot támogató SI tábor a szavazatok 44%-át kapta. Ahogy maga a rendező fogalmaz: „mert bár elküldtük Pinochetet, és győzött a »nem«, valami győzött az »igen«-ből is.”¹⁴

Mindezek tudatában talán árnyaltabban látjuk, amit Tóth Gergely a *Cinematrix*-ban, az *Index* kulturális mellékletében ír: „Az ellenzék kam-pánya a gyász és a pátosz helyett erejét a kólareklámok és a szappan-operák hangulatából meríti. Persze az elején néhány öreg ellenzéki egy kicsit berzenkedik, hogy hiányzik az erkölcs meg az áldozat. Ráadásul a főszereplő radikális marxista barátnője igazi TGM-ként reklamálja végig a film első felét, hogy egyáltalán, minek legitimálni a rendszert, amikor a választásba előre bele van kódolva a rezsím győzelme?”¹⁵

A filmet látva már rákérdezhetünk, melyik eredmény a rendszer győzel-me? Esetleg maga a médiaeseményé vált népszavazás? És egyáltalán melyik rendszeré?

Jegyzetek

- ¹ Közösségi alapú filmterjesztést végző csoport: www.magyarhangya.hu.
- ² <http://magyarhangya.tumblr.com/page/2>.
- ³ http://port.hu/no/pls/fi/films.film_page?i_where=2&i_film_id=138842&i_city_id=3372&i_county_id=1&i_topic_id=2.
- ⁴ <http://magyar.film.hu/filmhu/premier/no-chile-pinochet-ellenzek.html>.
- ⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=wFSO95daR9Q>.
- ⁶ <http://www.campusonline.hu/film/4016-gael-garcia-bernal-reklamfilmet-forgat.html#UV2KUTdc2AY>.
- ⁷ <http://filmtekercs.hu/kritikak/diktatura-igen-vagy-nem-no>.
- ⁸ <http://prae.hu/prae/news.php?aid=18878>.
- ⁹ <http://mosaiconline.hu/online/filmkritika-no/>.
- ¹⁰ http://abcnews.go.com/ABC_Univision/Entertainment/oscar-nominated-film-receives-backlash-chile-director-pablo/story?id=18552433#.UWADVEpc2AY.
- ¹¹ <http://www.theatlantic.com/international/archive/2013/03/4-things-the-movie-no-left-out-about-real-life-chile/274491/>.
- ¹² <https://nacla.org/blog/2013/3/15/chile%E2%80%99s-%E2%80%9C9Cno%E2%80%9D-campaign-what-movie-doesnt-tell-us>.
- ¹³ <http://www.theatlantic.com/international/archive/2013/03/4-things-the-movie-no-left-out-about-real-life-chile/274491/>.
- ¹⁴ <http://www.sopitas.com/site/187099-entrevista-a-pablo-larrain-director-de-no/>; idézi: Árva <http://prizmafolyoirat.com/2013/03/01/az-igenlo-tagadas-igerete-pablo-larrain-no/>.
- ¹⁵ http://index.hu/kultur/cinematix/2013/03/26/demokracia_no_film/.

Hivatkozott irodalom

Árva Márton 2013: Az igenlő tagadás ígérete. <http://prizmafolyoirat.com/2013/03/01/az-igenlo-tagadas-igerete-pablo-larrain-no/>

Kornbluch, Peter 2003: *The Pinochet File: A Declassified Dossier on Atrocity and Accountability*. A National Security Archive Book, New York, New Press



Buksi (2012)

Fehérek Afrikában

Enjoy Poverty (Élvezd a szegénységet)

Holland dokumentumfilm; rendezte: Renzo Martens
(Inti Films, Renzo Martens Menselijke Activiteiten, 2009)

Mit keres a fehér ember Afrikában? Mi dolga van arrafelé? A holland Renzo Martens filmje szerint a fehér ember Afrikában leginkább pénzt keres. És – élve a szójátékkal – többnyire sok pénzt.

A történet a volt Belga Kongóban játszódik, de a rendező nézőpontjából – mint ezt egy interjúban kinyilvánítja – a lényeget tekintve egész Afrika egyazon ország. „Azért vagy itt, hogy fosztogass, rabolj és lopj, mint más fehérek?” – szegezi neki a kérdést egy az emberi jogokat Kongóban vizsgáló újságíró, hadirporter, aki megpróbálja dokumentálni azt, amit ő szörnyű atrocitásoknak nevez és – ritka kivételként – feltárni a háború mögötti érdekeket.

Sok pénzt keresnek a nyugati bányatársaságok, amelyek aranyat, gyémántot, rezet, koltánt visznek ki az országból. „Egyesek azt gondolnák – teszi fel a bennszülötteknek az álnaiv kérdést a filmrendező –, hogy mióta ilyen sok aranyatokat van, gazdag embereknek kellene lennetek. Hogyhogy nem jön azzal a falu népe, vagy a kongói kormányzat, hogy miéért ne bányászhatnánk ki mi az aranyat?” Maguk a felkelők is hasonlóképpen vélekednek. A kormány dolga lenne kitermelni az aranyat, és annak elsősorban a helybelieket kellene szolgálnia. Ehelyett – mondja a felkelők vezetője – a kitermelés hasznából az európaiak, az amerikaiak, a kínaiak veszik ki a részüket. „Olyan ez, mintha mi lennénk a forrás. Mind azért jönnek, hogy hozzájussanak ennek a forrásnak a vizéhez és dúsírt nyersanyagot vigyenek haza.”

Sok pénzt keresnek a segélyező országok és a segélyszervezetek. A legtöbb ember, amikor a segélyre gondol, úgy képzei – nyilatkozik egy újságíró, aki riportot készített a szegény országok megsegítéséről –, hogy azt kórházak, iskolák és hasonló intézmények kapják. Pedig az adományozók az összes segély negyedét vagy felét a technikai személyzetre költik. Néhány ország adományának 70-90 százaléka visszamegy abba az országba, amelyik a segélyt adta. Az egész segélyüzlet lényege: „Az adományozók a saját érdekeiket a segélyezett szegény országok érdekei elé helyezik.”

Rengeteg a menekült. Az időjárás elleni védekezésre egy műanyag ponyvát kapnak a menekülttáborokban. A ponyvákön mindig ott van az

adományozó Unicef vagy UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees) logója. Ha egy menekült kifeszíti a ponyvát és ezzel reklámozza az Unicefet vagy UNHCR-t, akkor nem kell megáznia. Azért van a ponyvákön logó – magyarázza a táborvezető –, hogy láthatók legyenek az adományozók. Ha esetleg nem akarja reklámozni a menekült az adományozót, akkor kénytelen elviselni az időjárás viszontagságait. A logó láthatóvá tételével fizet a ponyva használatáért.

Sok pénzt keresnek a nyugati média Afrikába küldött alkalmazottai. Az AFP tudósítója teljes költségtérítést és fotónként 50 dollárt kap a lapjától, amelynek az anyagot szállítja. „Jelenleg – mondja – olyan sztorik érdeklik őket, amelyekben valami negatívum van. Ez rendszerint egy katasztrófa vagy humanitárius válság, halottak. Ez kereslet és kínálat dolga. A piac törvénye.” A hírüzletnek már csak ilyen a természete.

Martens és a helyi fotósok esete szép példája a piac működésének. A rendező – naivitást tettetve – eljátszik egy gondolattal. A fényképészek, akik Európából és Amerikából jönnek, a nyomort fényképezik. Miért ne lehetne haszna a helyi fotósoknak is az országuk helyzetét bemutató képekből? Elmagyarázza nekik a fotózás társadalmi természetét. Például egy férfi dolgozik a háza előtt. Ő dolgozik és ez az ő háza. Te kiválasztod a pillanatot és lefényképezed. Ennek eredményeként te vagy a kép tulajdonosa, nem ő. A lefényképezettnak nincs ebben tulajdona. A lefényképezett szituáció nem azé, aki létrehozta, hanem aki megtalálta. (Bizonyos esetekben pedig csak azé lehet, aki intézményektől hozzáfért, a fotózásra való engedélyt tud szerezni.) A képen – az eladhatóság érdekében – valamelyik nemzetközi szervezet logójának is jelen kell lenni. Ha nincs rajta logó, akkor használhatatlan.

Milyen témákról vásárol képeket a nyugati média? Olyan képeket kell csinálni, amelyekből a közönség rögtön megérti, hogy a helyzet súlyos. A háborúban megerőszkolt nőkről, holttestekről, alultáplált gyerekekről. (Fotózáshoz a kisgyerekeket mindig meztelenre vetkőztetik, hogy még sokkalóbb legyen a soványságuk.)

Martens megpróbál segíteni a helyi fotósoknak, az *Orvosok Határok Nélkül* embere azonban nem engedi őket – akik nem rendelkeznek az ENSZ által kibocsátott sajtókártyával – az általa felügyelt kórházban fényképezni. Érvelése: a külföldi fotós a *Libération*tól vagy a *New York Times*-től „azért van itt, hogy híreket csináljon, nem pedig pénzt”. Az ő munkája a tájékoztatás része.

Egy másik kórházban sikerrel járnak és fotókat készítenek alultáplált, beteg gyerekekről. Ha megcsináljuk a kívánt képet – aggályoskodnak a helyi fényképészek –, akkor nem tudjuk, hogy hol adjuk el. Nincs hozzáférésünk a piachoz. A filmben kiderül, hogy aggodalmuk nem alaptalan. Azt mondják, hogy a fotóitók azért nem elég jók, mert nincs sajtókártyátok, nincs internet-hozzáférésetek – közli velük a hírt Martens és összegezi a tapasztalatokat. „Ők, akik itt élnek szegénységben, nem tudnak a képből hasznot húzni, miközben sokan mások igen.”

Sok pénzt keresnek a kereskedelmi ültetvények tulajdonosai. A film egyik főszereplőjének jövedelme abból származik, hogy naphosszat és az év minden napján gazt irt egy bozótívágó késsel. Háromnap munkájával fél dollárt keres. A társaság, amely alkalmazza, főleg pálmaolajat és kávé termel, amit azután Európába exportálnak. Mintegy 900 bér-munkást és 5000 szezonális munkát végző napszámost foglalkoztat. A megkötött munkaszerződés szövege szerint az alkalmazási feltételek a munkaerő-szükséglettől függnék, vagyis a szerződés bármikor felbontható, így a bér munkás elbocsátható. Ez általában azt jelenti, hogy a továbbiakban ugyanazt a munkát kevesebb pénzért, napszámosként végzi el. A napi kvótát úgy határozzák meg, hogy három nap alatt lehet teljesíteni.

Fontos szerepet játszik Kongóban az ENSZ és több más nemzetközi szervezet. Az ENSZ weblapjának (MONUC) mottója egy némiképp aktualizált bibliai idézet: „Áldassanak a béketeremtők, értük kiáltanak Isten gyermekei.” Feltűnő, hogy az ENSZ katonái ott állomásoznak, ahol a nyugati bányatársaságok nyersanyag-kitermelése folyik. A társaság embere megadja a magyarázatot. Az ENSZ azért van itt, hogy lecsapjon a felkelőkre. Jelenléte elijeszti a helyi felkelőket, mert az ENSZ hadereje sokkal nagyobb tűzérési kapacitással rendelkezik, mint a felkelők. Ez a bányászatot biztonságosabbá teszi. A katonai parancsnok is tisztában van az ENSZ feladatával. „A társaság szempontjából az itt létünk nagyon kedvező. Biztonságot teremtünk.”

Ismételten visszatérő téma a gyerekhálál, a gyereketemetés. Egy orvos humanitárius célú felméréséből kiderül, hogy a falusiak gyerekei egészségesebbek, mint azoknak a gyerekei, akik napszámosként vagy bér munkásként a társaságnak dolgoznak. Itt a gyerekek többsége alultáplált, és magas a gyerekhalandóság. „Ennek az anyának – magyarázza a kórházi orvos – valószínűleg nincs pénze, hogy megmentse a gyerekét. A gyerek meg fog halni.” Hasonló témájú jelenet a társaság munkásainak konyhóinál. Az egyik megszólaló most veszítette el három gyerekét a pénzhány miatt. „Hogy tudná etetni a gyerekeit, ha havi 4 dollár a jövedelme?” – teszi fel munkatársa a költői kérdést. A filmben főszereplő napszámos munka után maniókalevelet eszik. A gyerekeit is ezzel tudja táplálni. Nekik a főtt egér már csemegének számít. „A falusiak még mindig jobban élnek, mint mi.”

Elgondolkodtató, hogy az Orvosok Határok Nélkül nevű szervezet levonult arról a területről, ahol legtöbb az alultáplált gyerek. Elhangzik az értetlenkedés. „Tudomásuk volt minden adatról. Az lenne a normális, hogy ott vannak, ahol a szükség a legnagyobb. Ez a küldetésük.” Mégis átmertek oda, ahol a nyersanyagforrások – és az ENSZ erői – vannak.

Ha a fehéreket főleg üzleti megfontolások hozzák Afrikába, akkor mit kereshet itt Martens? Őt is a pénzszerzés vonzotta Kongóba? Mivel tölti itt az idejét?

Egyrészt egy nagy, angol nyelvű „ÉLVEZD A SZEGÉNYSÉGET” feliratú táblát állít fel nemzetközi rendezvényeken az odaérkező fehéreknek.

Nem is hatás nélkül. „Renzo Martens munkája, amely az ő saját művészi akciója, erős megbotránkozást okozott. Ez egy rosszul alkalmazott projekt. Az ENSZ-nek vissza kell vonnia a sajtóakkreditációját” – olvasható az ENSZ weboldalán.

A Kongóba látogató nyugatiak ébresztgetése mellett filmet készít. Filmet, amely egyszerre keserű és – szándéka szerint – elgondolkodásra ösztönző. Az itteniek életét megmutató képeket az európaiaknak akarja vetíteni. A film felszólítja őket, hogy segítsenek Afrikának hozzájutni a természeti javaikhoz. „Ezt a gondolatot nyilvánossá tesszük a tévénézők vagy a kiállítóhelyeken megfordulók számára. Bizonyára nyitottak lesznek az ötletre, hogy az afrikaiak birtokba akarják venni a saját erőforrásaikat” – fogalmazza meg rezignált iróniával.

Martensnek – állítása szerint – az a feladata Kongóban, hogy ráébressze egy összefüggésre a bennszülötteket. Arra akarja tanítani őket, hogyan bánjanak az étellel. Ennek előfeltétele, hogy a fehéreknél uralkodó személytelen – üzleti vagy intézményes – viszonyulás helyett másfajta, személyes kapcsolatot alakítson ki a helyiekkel. Csak akkor érhet el bármit, ha oldódik közöttük a hierarchia és – valamilyen szinten – elfogadják.

Ennek a „pedagógiai” célnak a keretében teszi a film központi témájává a szegénység kérdését.

Mi is valójában a szegénység? Annyi biztos, hogy összetett, többértelmű jelenség. A szegénységnek számos különböző arca és funkciója mutatkozik.

1. A szegénység: erőforrás az országnak.

A szegénységgel kapcsolatban az egyik gondolatmenet a következő. Az adományozók a szegénység elleni harcra éves szinten hozzájáruló tettek 1,8 milliárd amerikai dollárt. Ez a fejlesztési segély több pénzt hoz Kongónak, mint a réz, a koltán és a gyémánt együttesen. Ebből az következik, hogy a kongói államnak a szegénység fontos erőforrás. Az állam számára ténylegesen a szegénység a legnagyobb erőforrás.

A szegénység látványa egyeseket pénzbeli támogatásokra, adományok nyújtására készítet. Vannak, akik az afrikai gyerekekről készült képeket meglátva elszörnyednek és adakoznak segélyre gyűjtő civil szervezetnek, ügynökségeknek. (Az ilyen adományok tényleges felhasználásáról már esett szó.)

2. A szegénység: jövedelemforrás azoknak, akik pénzzé teszik a szegénység képeit.

Vannak emberek, akik idelátogatnak és fotókat csinálnak a bennszülöttekről újságok vagy befektetési projektek számára. Az ő tulajdonuk ezek a szegénységről készített fotók. „Mondhatni, szabadon lefényképezték a szegénységeket, miközben nektek nincs túl sok hasznok ebből. Számukra a szegénységek erőforrás.”

Martens megfogalmazása szerint, az alapvető kérdés: kié a szegénység? Ha a szegénységet el lehet adni, akkor fontos tudni, hogy ki a főnök, ki a tulajdonosa a szegénységnek. Kié a nyersanyag? Azé, aki megtalálja. Aki előjogot szerez rá és felszínre hozza. Kié a fotó? Aki a témát megtalálja. Illetve aki jogot tud szerezni a téma megörökítésére.

Nos, akkor kié lehet a szegénység? Ki tud belőle hasznot húzni? Annyi biztos, hogy a szegénységnek nem maguk a szegények a tulajdonosai. Nem ők rendelkeznek fölötte, nem az ő javukat szolgálja. Az afrikai szegénység haszna elsősorban a nyugati világ országaiban, azok lakosainál jelentkezik. Nem is alaptalanul van hasznuk ebből a szegénységből, hiszen azt elsősorban ők termelik: döntően az ő történelmi, illetve folyamatos üzleti tevékenységük eredménye. Végső soron ők rendelkeznek fölötte, ők a tulajdonosai.

A film más összefüggésekben is vizsgálja, további területekre is kiterjeszti a szegénység problematikáját.

3. A szegénység: ajándék.

A szegénység boldogságforrás azoknak, akik jótékonykodásuk révén nemesebbnek érzik magukat. Továbbá azoknak az embereknek is, akik eljönnek Afrikába a rászorulóknak segélyeket osztani és ennek az élménye „bizonyos értelemben boldoggá teszi őket”.

Martens időnként sajátos eljárást alkalmaz. Kijelent valamit, de egyúttal érzékelteti, hogy az nem gondolható komolyan. Vagy az állításának komolyságát egy másik képpel elbizonytalanítja, azonnal vissza is veszi.

Ti is szereplők vagytok, nagyon fontos szereplők ebben a világban – magyarázza a helybelieknek. A világ számára fontos szereplők. Nem pusztán olyan emberek vagytok, akiknek segítségre van szükségük, hanem egyúttal olyanok is, akik a világ többi részét segítik. A szegénység olyan, mint egy ajándék, amely elősegíti a mélyebb megértést. Ti ajándékot adtok a világnak.

Ugyanakkor illusztrálja is ezt a „mélyebb megértést”. Megmutatja a filmben, hogy a vigyorgó jótékonyságinak „csurog a nyála”, amikor – főlénnyét, magasabbrendűségét demonstrálandó – lefénnyképezi a segélyadományt átvevőket vagy amikor ENSZ-katona „Fantasztikus!” felkiáltással – feltehetően a családi albumba szánva – fotóztatja egy élőhalott nyomorúságát.

4. A szegénység: megszüntethetetlen adottság a szegények számára.

„Rossz a sorsunk itt. Rosszabb, mint bármikor. Állatokként használnak minket.” Az élet szenvedés – mondja a napszámos, de abban bízik, hogy a sorsa később jobbra fordul. Martens megpróbálja rávezetni, hogy helyesebb dolog nem erre a reményre alapozni az életét.

Nincs rádiója, nincs tévékészüléke, nincs kerékpárja, nincs öltönye. A kunyhójában nincs áram és vezetékes víz. Tíz esztendei fizetéséből

egy bőrcipőt nem tudott venni. „Ha ezt nem tudta megszerezni tíz év alatt, akkor nem gondolom, hogy valaha is képes lesz rá.”

Mit kezdenek az afrikaiak a szegénységükkel? Mit tehetnek ebben a helyzetben? Követik a szegénységük elleni küzdelem hivatalos felfogását vagy szembenéznek a számukra adott alternatívával és tudatosan választanak. El kell dönteniük, hogy az életükben mi legyen a fontosabb: a szegénységük vagy a boldogtalanságuk megszüntetésére törekedni.

Nagymonológijában Martens arról beszél a helyieknek, hogy ne a jobb fizetéstől reméljenek elégedettséget, boldogságot. Ha arra vártok, hogy több béretek lesz és így lesztek boldogok, akkor mindig boldogtalanok lesztek. A helyzeteket majdnem lehetetlen megváltoztatni. Itt nem lesz változás. Európában mi nem akarjuk, hogy a kakaó vagy a kávé vagy a pálmaolaj vagy a koltán drágább legyen. Mindig rosszul fizett munkátok lesz.

Nem a magasabb fizetésben, hanem máshol kell megtalálni az örömet. Ha elfogadjátok azt, amit nem tudtok megváltoztatni, akkor egy kis béke lesz a szívetekben és a fejetekben.

Fel kell ismerni, hogy együtt lehet élni a szenvedéssel. Hogy el lehet viselni a szenvedést. Boldogtalanok akartok lenni egész életetekre a szegénység miatt? A szegénység ellenére kell boldognak lenni. Jobb elfogadni a számotokra megszüntethetetlen szegénységet, mint – jó fizetés reményével – küzdeni ellene, mert akkor örökre boldogtalanok maradtok.

A filmben az afrikai helyzet többértelműségére helyeződik a hangsúly. A bennszülöttek életét bemutató kiállításon mondja egy iskolázott kongói. „Nézve ezeket a képeket, a hazámra emlékeztetnek, az őseim életformájára. Persze, nekik ez szenvedés. Országunkban az emberek szenvednek. De szeretem az ő nyugodtabb életüket. Ez engem boldoggá tesz.” Egyfajta meditatív szándékkal el is hangzik a rendező kérdése: „Ezek az emberek gazdagok vagy szegények?” Mintha azt sugallná, hogy a helyzetük rossz, de amit a bér munka rendszere hoz nekik, az még rosszabb.

Egy interjúban Martens elmondja, hogy milyen felismerésekre próbál ráéreztetni a film.

1. Egy olyan világban, mint a kongói, a szenvedés, nem egy baleset. Nem olyan, mint egy földrengés, amely hirtelen történik, hanem szerkezeti okai vannak.

2. Ebből következően a helyzetet nem egyes személyek vagy intézmények magatartása okozza, hanem az uralkodó világrend: *maga a rendszer*. „Ebben a filmben nincs egyetlen szereplő sem, aki felelős az egészért. Nem az ENSZ a felelős mindenért, vagy a fotósok, vagy talán az ültetvény tulajdonosa. Legfeljebb az probléma, hogy ezek az emberek és intézmények túl komolyan veszik a saját kiváltságait.”

3. A film a jelenségeknél mélyebbre ás, és strukturális szinten keres összefüggéseket. Megpróbálja megtalálni és megérteni „a nagy közös

nevezőjét annak, ahogyan ezek a dolgok működnek. A filmben megjelenik a közös nevező. Látod, hogy az ilyen működés szabály, nem pedig kivétel.”

4. Az afrikai helyzetnek nem az egyedi és esetleges erőszak, hanem a rendszerszerű, strukturális erőszak a kiváltó oka. Afrika nem egy másik világ, hanem a mi világunknak egy másik oldala. Ugyanazon a térképen vagyunk. A kizsákmányolás, amely Kongót több száz éve sújtja, nem csak a múlt. Amíg New Yorkban a Whole Foods Marketben több száz-ezer ember megveszi az ültetvényeiről származó csokoládét és issza az ültetvényeiről származó kávé, addig vicces csak a történelemtől, a gyarmati múlttól beszélni. Azért vicces, mert nem az áll az első helyen. Ne felejtjük el, hogy ez a kizsákmányolás most is létezik. Rendszerben van, beszéljünk a történelemtől, de elsősorban a jelenről beszéljünk.

5. Ilyen körülmények között az együttérzés, a jó szándékú empátia ártalmas is lehet, mert eltereli a figyelmet a lényegről. Az empátia lehetővé teszi, hogy számításba se vegyék a strukturális erőszakot, amely a szenvedés alapja. Ha valaki önmagát és a szenvedést ugyanazon a térképen látja, akkor megérti, hogy másra, mélyebb intézkedésekre van szükség, mint jótékony együttérzésre. Megérti, hogy például Kongónak a mi gazdagságunk okozza a szenvedést. Ezért a kongóiak és a többiek irányában el vagyunk adósodva. A szánalom azonban megszünteti az összes igényt erre a strukturális igazságra. Eltereli a figyelmet ezeknek a problémáknak a tényleges gyökeréről.

A hivatalos üzleti média és a legtöbb művészet, a fotó- és a múzeumi művészet a szenvedés megmutatásakor csak kezdeti szikra: kérést intéz a fogyasztóhoz. Ennél többre van szükség. Aki mélyebbre ás, az nem együttérzést, hanem olyasmit kér, ami a saját húsunkba vág.

6. A világot képviselő intézmények (ENSZ, Világbank, Valutaalap) az egyik kezükkel lehetővé teszik, hogy emberek halnak éhen, a másik kezükkel pedig lehetővé teszik, hogy egyesek borzasztóan gazdagok. A kongói munkás kevesebbet keres havonta, mint a nyugati világban az egy órai minimálbér. Az ENSZ kongói alkalmazottja 20 dollárt keres egy hónapban, az európai vagy észak-amerikai alkalmazottja pedig 10 000 dollárt. („Nem vagyok túl jó matematikából, de ez sokkal több.”)

Állítólag piaccgazdaságban élünk – mondja Martens –, de úgy látom, hogy a kapitalista világban az embereket nem fizetik meg rendesen, csak a tőkét. Ha tisztességes bért fizetnének nekik, akkor talán két vagy három centtel drágább lenne a csokoládé, ami nem egy nagy ügy. De a tulajdonosok vagy a vállalati főnökök inkább a saját zsebükbe teszik ezt a két vagy három centet. Időnként megesik, hogy az üzleti érdekek biztosításáért valamelyik országot megszállják az amerikaiak.

A polgári humanista Martens a filmben nem tud felmutatni tényleges megoldást, történelmi kiutat. Célja a figyelemfelhívás, az elgondolkodtatás.

Végezetül álljon itt a film egyik kommentárja, amely rávilágít a helyzet paradox voltára.

„Miután a rendező kegyetlenül rámutat helyzetének totális kilátástalanságára, a kongói munkás egy pillanatra feldühödik, aztán egy pillanatra elgondolkodik, végül erre a konklúzióra jut: vacsorát adtál nekem és a gyerekeimnek, tehát jó ember vagy... Okos kongói, mert az ő szituációjában *tényleg* csak az számít, ki hoz neki rendes vacsorát. De itt is az ő bőrére szórakoznak jóllakott európaiak (én). Nagyon könnyű ezt olcsó moralizálásként leírni, és olcsónak is olcsó, moralizálásnak is biztos moralizálás. Akik szerint ez olcsó moralizálás, azok szerint ez végül is következmények nélküli ábrázolás... Renzo Martens szerint ebből a körből képtelenség kitörni: a szegénység *természeti erőforrás*, melynek járadékából sokan (politikuskok, nemzetközi segélyszervezetek dolgozói, Afrika-kutatók, szegénységkutatók, művészek, értelmiségiek, saját filmjének készítői és nézői) részesednek. A kör teljes. A néző legfeljebb azt kívánhatja, bárcsak sose látta volna ezt a filmet, ne került volna be a körbe (pedig ha evett valaha csokoládét, máris – öntudatlan – részese).

Ha beleakadtok, nézzétek meg Renzo Martens következmények nélküli filmjét. Nem moralizál: mutat. Hogy utána pocskékul érzi magát az ember, az objektíve irreleváns. Szubjektíve meg lehet dagonyázni a rossz lelkiismeretben. Ha jóllakottak vagyunk, megengedhetjük magunknak.”



Buborék (2010)

Fotós az utcán

Skuta Vilmos képei ürügyén

Az olyan fotografálás, amelyet Skuta Vilmos művel, a XIX. század végén kezdődött, és a múlt század utolsó évtizedeiben kellett volna kilehelnie a lelkét. Ugyanis a „street photography” – magyar tükörfordítása, az „utcai fotó” nem fedí pontosan azt, amiről az irányzatot elnevezték – nem meglepő módon az utcai élet spontán pillanatait kívánja megörökíteni. Márpedig manapság a világ jó részén az utca nem Baudelaire flâneurének kedvelt helye, hanem olyan többnyire veszélyes terep, amelyen a hosszabb tartózkodás nem ajánlatos. A fényképezés még kevésbé. A fényképész kezéből kitéphetik a kamerát, az utcán az emberek ingerül-



Roma madonna II. (2008)

ten védik képmásukat mindenki elől, a törvények pedig okkal, ok nélkül még tovább nehezítik a fotográfus életét.¹

Vagyis aki mostanában Budapesten a klasszikus utcai fotót műveli, mondhatni, szemben úszik az árral. Skuta Vilmos nem az az ember, aki könnyen engedi kizökkenteni magát, ha már egyszer elhatározta, mit is akar. Vagyis ő mindennek dacára vadászik a különös utcai pillanatokra, s néhány hónapja meg is rendezte első fotókiállítását a hagyományos street photography műfajában készült műveiből, méghozzá hagyományos filmnyersanyagról analóg kópiákra készült, sajátos hangulatú nagytapasztalásokkal. Pedig a témája amúgy ízig-vérig mai. Mi más is lehetne, ha az utcákon kószál? Ám a megörökítés gesztusában, az analóg technika hangsúlyozásában kimondva-kimondatlan benne van a művészi önreflexió: olyasmit művelek, ami hivatalosan talán már nincs is.

A műfaj születése idején, a XIX. század végén, amikor a fotótechnika lehetővé tette, hogy viszonylag kisméretű géppel, akár lesből is készíthettek pillanatfelvételt a szabad ég alatt, egyszeriben mindenből és mindenből modell lett. Az első utcai fényképezők tömegével – mert erre is ekkortól nyílt mód – gyártották a képeket. A felvételek fésületlenek, kuszák, esetlegesek, gyakran technikailag is vitathatók voltak – különösen az addig abszolút meghatározó perfekcionizmussal szemben –, de úgy



4 Lassie (2008)



Klarinétos (2010)

lűktetett bennük a mindennapi élet friss igazsága, ahogy addig elképzelni sem merhették a képek fogyasztói. Nem túlzás, ha azt mondjuk, az emberiség úgy nézhetett szembe önmagával ezeken a fotókon, ahogy addig álmodni sem merete volna. Még néhány évtized, és az utcai élet spontán pillanatait a legmagasabb technikai és esztétikai nívón láthatta viszont a közönség Kertész, Cartier-Bresson vagy Robert Frank fotóin. Nagy magazinok és remek fotóalbumok oldalain kinyomtatva, milliók nézegették más milliók számukra izgalmas köznapi gesztusait. A fotográfia mint önálló művészeti ág pedig éppen ezzel a „talált látvánnyal” jutott a nagykorúság állapotába.

Aztán a világ megint fordult egy jó nagyot, és mára az egykori flâneurök helyett utcai terepjárók zúzzák a betont, szétrebbentve a dolgukra loholó páriákat. A városok félelmetes és terjeszkedő dzsungelkékké váltak, ahol az egykori kép vadászok mai utódaira is vadásznak. S ha mégis sikerül időnként „elejteniük” a pillanatokba zárt látványt, a képes magazinok nem nagyon kérnek belőle. Manapság a nyilvánosság új felületein a milliók néhány médiakreatúra szigorúan manipulált életét nézegethetik unásig. A művészeti albumokban pedig sokkal szívesebben veszik a mérvadó esztéták a művészileg szigorúan tervezett képi univerzumot, semmint a köznapi lét közvetlen igazságát. Így aztán, aki a street photography



Erzsébet tér II. (2012)

mellett marad, nemcsak az utcán, a fényképezés közben kerül nehéz helyzetbe, de utána is küzdenie kell a képi igazáért.

Skuta Vilmos tudatos alkotó. Grafikusként és festőként is megmutatkozott már, a fényképezés pedig egyszerre professzionális megélhetési lehetőség és önkifejezés is a számára. Honlapján (<http://vilmosskuta>.

com/) éppen arról morfondíroz, mit is jelent neki a fotó: szakma, megélhetés, hobbi? S arra jut, a fényképezés számára igazi szenvedély. Márpedig az ember, ha szenvedélyről van szó, nem centizgeti az előnyöket, hátrányokat, nem adja be a derekát a divatoknak, hanem megy csökönyösen a maga útján. Befűzi a gépbe a filmet, és csak rója azokat a különös sírni-nevetni való utcákat Budapesten.



Piti (2012)

Az előfizetési címen, 650 Ft-os egységáron visszamenőleg is megrendelhetők az Eszmélet korábbi számai közül az alábbiak:

1: Beköszöntő. Peresztrojka, adósságválság; **4:** Kapitalizmus, szocializmus, sztálinizmus, anarchizmus; **5:** Kelet-Európa fordulatai, nacionalizmus, alternatívák; **6:** Nemzetek, etnikumok, kisebbségi politika; **7:** Erőszak a társadalomban, terrorizmus, pedagógia; **21-22:** Szociálpolitika. Gyermekvédelem, Jugoszlávia; **23:** Demokrácia, harmadik világ, iszlám, felzárkózás; **24:** Privatizáció, gazdaságelmélet, futball és piac; **25:** Az államszocializmus története, gyarmati demokrácia; **27:** Információs társadalom, média, alapítványok; **28:** A munka világa – szakszervezetek, munkanélküliség; **29:** NATO. A demokrácia mint uralom; **30:** Államháztartási reform. Nyelv és politikum. Eutanázia; **31:** Ökológia, Kína, alkotmányozás; **32:** Osztályok, nemek, etnikumok; **35:** Szappanoperák. Európai Unió. Agrárválság; **36:** Gazdaságpolitikai alternatívák. A politikai elit. A baloldali Erdélyben; **37:** A Kommunista Kiáltvány. Forradalmak: 1789, 1848, 1917; **38:** Forradalmak a XX. században. A liberális gazdaságpolitika; **39:** Szakértők. Ökológia. A Világbank és Magyarország; **40:** Emberi jogok. A szabadkereskedelem mítosza; **42:** Szex és politika. Sport és társadalom. Háború Jugoszláviában; **44:** A felzárkózás délibábjá. Háború – határok nélkül; **45:** Auschwitz különössége. Jelentés a GULAG-ról. Klónozott jövő; **46:** Clinton, a háborús bűnös? Marx a toplista élén; **47:** Monopóltőke az ezredfordulón. Labdarúgás alulnézetből; **49:** Gyermekek nyomora, NATO-bűnök Európában; **50:** Új baloldal EU: csatlakozás – csatlakozás? **51:** Gazdasági válság Amerikában. Antiglobalizáció, ellenállás; **52:** A magyar privatizáció. Történelemhamisítás. Terrorválság; **53:** A „harmadik út”. Egészségügy. Nyugdíjrendszer; **54:** Glo-bal. Kik csinálják a cigánykérdést? **56:** Civil társadalom, Izrael, Oroszország, EU; **57:** A sztálinizmus a historiográfiában. Ökológiai egyensúly; **58:** Az államszocializmus hagyatéka. Hidegháború és kultúra; **59:** Új világrend? Államszocializmus-vita; **60:** India. József Attila. Lukács-tanítványok; **61:** Holokauszt. A „harmadik út” kudarcai. Új jobboldal; **62:** Munkásság. Migráció. Latin-Amerika; **64:** EU-alkotmányozás. Bűnözés, hatalom és jog; **65:** József Attila. II. világháború; **66:** József Attila-év. Zsukov. Xenorasszizmus; **67:** Gunder Frank. Amerikai birodalom. Magyar vidék a mezőgazdaság „után”; **68:** Ifjúság. Latin-Amerika. Az 1905-ös orosz forradalom; **69:** „Világrendszer-nézőben”. Forradalom és szervezet; **70:** Spanyol népfront. Baloldal és „szervezeti kérdés”; **71:** Civil mozgalmak. Kína; **72:** 1956 másként. A lengyel szükségállapot; **73:** Gender mainstreaming. A magyar film. Puskás; **74:** Miért beteg a baloldal? Galbraith, Keynes, Polányi; **75:** Információs társadalom és közoktatás, közjavak. TGM vs. Krausz. Kuba; **76:** A nemzetközi marxista reneszánsz fő irányai; **77:** Munkásosztály. Jóléti állam. Roma nemzetépítés?; **78:** Globalizáció, kapitalizmus, Afrika, Tibet; **79:** Élelmiszerválság, választói osztályhelyzet; **80:** Pénzügyi válság, olaj, balpártok, 1968; **81:** Kommunizmus újratöltve. Zöld pénz; **82:** Háború Gázában. Osztály és nemzet; **83:** Politikai iszlám. Bolivari forradalom; **84:** G. Arrighi- és P. Gowan-életinterjú. Melléklet: Zizek; **85:** Korrupció. Eurokommunizmus. Félperiféria-vita. **86:** Szocialista autógyártás. Ökomarxizmus. Latin-Amerikai regionalizmus; **87:** Változatok a félperifériára: Kína, Kirgizia, India, Brazília; **88:** Rendszerváltás. Klíma és kapitalizmus. Bulgakov; **89:** Erőszak és kapitalizmus. Ökológikus civilizáció. Szintetikus biológia; **90:** Új alkotmány. Mexikó. Neozapatizmus; **91:** Wallerstein világrendszer-elmélete. Munkásosztály; **92:** Wallerstein világrendszer elmélete II. Beatles-apokrif; **93:** A „fülkeforradalom” államrendje. Occupy; **94:** Mészáros Brazíliában. Melléklet: Krausz: Történetírás és marxizmus; **95:** Közösségi gazdaságkodás. A nők helyzete Latin-Amerikában. Varlam Salamov; **96:** A kapitalizmus 2. kiadása. Gender és államszocializmus; **97:** Munkástörténet-írás. EU-válság; **98:** Sartre. Brazília. „Szellemi termelési mód”.

Kérjük, hogy megrendelését az előfizetési csekkszámalszámon fizesse be, a kért példányok sorszámanak megjelölésével.

Neo-Horthysm and the 'Second Edition of Capitalism'

East European historians Tamás Krausz and Miklós Mitrovits talk to Klára Szarka 5

Analysis

István Mészáros: Historical Conditions and Limits of "Free Spiritual Production"

"This is why the meaning of free spiritual production cannot be understood in an idealistically absolutized sense, no matter how great the temptation might be to do so. For even in the work of the greatest intellectual figures be they creative artists or theoreticians [... it] continues to *respond* [...] to the actually given conditions by making its own significant impact upon the emerging transformations of the existent. Nonetheless 'free spiritual production' is *free* in the genuine sense – and for the same reason also carries a *great responsibility as an intellectual enterprise* – precisely in the virtue of its undeniable *active role* in intervening, for better or worse in the unfolding historical process of which it is an *integral part*." 17

Alexander Tarasov: 1968 in the Light of our Experience

1968 is a symbol and resource – which many of us using on the political left – furthermore it has still living legends of theory, lifestyle and personal experience. Nonetheless, how was it in reality and what remained of it? The fate of great times has also touched 1968: it has partially become a tamed memory, an object of nostalgia that is why it is hard to notice that in a certain sense it supports restoring capitalism instead of – an illusory – victory of the left..... 39

Document

Gabriel García Márquez: Why Allende Had to Die? Sedition in Santiago

The 1973 military coup, the brutal eradication of the socialist attempt and the murder of president Salvador Allende was a tragedy in world history – as it obvious from a perspective. The questions raised by the author are still valid: is it possible to transform the society if bourgeois institutions and its constitution are maintained, is it worth to study analyses missing class relations etc. The Chilean story has to be retold – as poet Attila József also warns – that no victory can be won by chance, without a battle 51

Mihály Bimbó: **About the Movement of “Populist Writes”**

The movement of populist writers was a main theoretical-political current in the 1930s. The study examines the origins and periods of this movement. Populist writers expressed the discontent of middle classes, who were disapproving or opposing the regime but the ruling elite considered the threat of communists uniting with peasant movements more dangerous thus it tolerated or even supported the movement of the “populists”. The study also shows why the program of the “third way” cannot be considered as a program of socialism..... 61

Bookmark

Tamás Barta: **Divergent Middle Ways: Theoretical Categorisation of the Populist Movement**

On the books István Papp: *A magyar népi mozgalom története 1920–1990*. [The History of the Hungarian Populist Movement 1920–1990] Budapest, Jaffa Kiadó, 2012; Bulcsu Bognár: *A népies irányzat a két világháború között. Erdei Ferenc és a harmadikút képviselői*. [The Populist Current between the World Wars: Ferenc Erdei and Representatives of the Third Way] Budapest, Loisir Kiadó, 2012. ... 79

History

Florian Musil: **Anti-Francoist Social Movements in Barcelona: Social and Political Victims Become the Founders of a New Democratic Civil Society under Dictatorial Rule.**

In historians' circles it is common to describe the democratic transformation in Spain as the merit of the Francoist elite. In fact, the political transition was preceded by nearly two decade long movements developed from below and it was forced by the radical democratization of the masses and their growing protests against authoritarianism. The emerging movements identified themselves as victims of the Franco regime that created the bond between them and provided the necessary solidarity and moral superiority during the fight against the regime..... 86

Attila Jakab: **Light and Shadows: Catholic Church Leaders, Anti-Semitism and Holocaust during the Horthy Era (1920–1944)**

Due to the lack of institutionally supported fundamental research and ideologically established partial taboos this topic is hardly examined. With selected resources, he shows that in this era church leaders transformed Catholicism into a racist concept, which excluded converted Jews as well, rejecting their assimilation. Instead of actual protection moral consolation was offered..... 101

Variations on a Theme

François Houtart: **Vatican's Campaign against the Liberation Theology: Fear of Marxist Contamination**

The article written in 1984 presents the methods used by the top clergy in the Catholic Church to discredit liberation theology. A series of show trials against a theological system and theory is followed across continents during the time of general oppression and that time existing right-wing dictatorships in Latin America. What was the reason for the strict rejection by the church concerning a theology, which was openly standing up for the oppressed? What did the church want to protect so fiercely and ultimately against whom? 113

Jesús García-Ruiz – Patrick Michel: **Neo-Pentecostalism in Latin America: Contribution to a Political Anthropology of Globalisation**

By analysing the new religious movements – namely neo-protestant evangelical currents – the authors examines how isolated individuals try to fit globalisation and what the new religious communities contribute the nation and politics. They show how religion becomes a market product, how religion and community life is merchandised by these religious movements –which properly fit globalisation –, and how religious fundamentalism generates political fundamentalism..... 126

Faces

Attila Jakab: **Pope Francis: Changes in the Vatican?!**

The author describes the changes in the leadership of the Catholic Church that was a surprise for many as a result of development. He shows the main directions of expected future changes stemming from the personality of the pope, the hints for the new strategy of the church, which also includes the possibility of the cooperation with the modestly anticlerical political left 148

Culture

Jim McGuigan: **The Spirits of Capitalism**

In this chapter from his famous book *Cool Capitalism*, the author gives an overview of the main theories about the origins and spirit of capitalism. From Weber to Schumpeter, through Daniel Bell and representatives of the theory of managerial capitalism or even in the recent popular books by Boltanski and Jeremy Rifkin we can notice a standard overstatement of social and cultural changes that assets that capitalism has changed in its nature. Examining the emergence and fading of these popular theories, the author warns the reader to be cautious 158

Péter Bózsó: **NOT Simple**

About the US-Chilean-French film *No* by Pablo Larraín. (Fabula – Participant Media – Canana, 2012)..... 187

László Tütő: **Whites in Africa**

About the Dutch documentary *Enjoy Poverty* by Renzo Martens. (Inti Films, Renzo Martens Menselijke Activiteiten, 2009) 195

Klára Szarka: **Photographer on the Street: under the Pretext of the Pictures** by Vilmos Skuta..... 203

Cover image – Vilmos Skuta: Roma madonna I (2008)

Pictures: Photographs of Vilmos Skuta

Szerkesztőbizottság: Andor László, Bartha Eszter, Bózsó Péter, Fülöp Ádám, Kálai R. Gábor, Koltai Mihály Bence, Krausz Tamás (elnök), Lugosi Győző (felelős szerkesztő), Matheika Zoltán, Mitrovits Miklós, Nagy Éva, Szarka Klára, Szigeti Péter

Tanácsadók: Agárdi Péter, Balogh András, Bayer József, Böröcz József, Földes György, Havas Ferenc, Konok Péter, Sipos Péter, Szalai Erzsébet, Szoboszlai György, Szűcs Katalin Ágnes, Tütő László, Vigvári András, Wiener György, Z. Karvalics László

Nemzetközi védnökség: Carlos Antonio Aguirre Rojas, Elmar Altvater, Samir Amin, Stephen Eric Bronner, Borisz Kagarlickij, Andrej Kolganov, Andrea Komlosy, Bill Lomax, Alain Lipietz, Mészáros István, Rastko Mocnik, Kari Polanyi-Levitt, Catherine Samary, Tamás Gáspár Miklós, Immanuel Wallerstein

Olvasószerkesztő: Macskássy Zsuzsa

A szerkesztőség levelezési címe:

Eszmélet – Kossuth Klub, 1088 Budapest, Múzeum u. 7.

Telefon: +36 (1) 338 4295, e-mail: eszmelet@eszmelet.hu

Borítóterv: Verebes György

Nyomdai előkészítés: **indigoline**, Budapest

Nyomás: Robinco Kft., felelős vezető: Kecskeméthy Péter

Kiadja az Eszmélet Alapítvány

Felelős kiadó: Andor László (elnök)

Adminisztrációs, terjesztési és előfizetési ügyek:

Nagy Éva, Eszmélet – Kossuth Klub, 1088 Budapest, Múzeum u. 7.,

tel.: +36 (30) 567 6815; e-mail: eszmelet@eszmelet.hu

Előfizetés könyvtárak számára:

Könyvtárellátó Nonprofit Kft., 1134 Budapest, Váci út 19., tel.: +36 (1) 311-2819

Előfizetés külföldről: 25 euró (postaköltséggel)

IBAN: HU75 1020 0830 3231 9448 0000 0000

Swift: OKHB HUHB

K&H HUNGARY, 1051 Budapest, Vigadó tér 1.

Előfizetési díj: 2600,- Ft (ami a postaköltséget is magában foglalja).

Előfizetési csekket küldünk postafordultával, ha igényét bejelenti Nagy Éva fenti címén vagy telefonszámán.

Csekk számlaszám: K&H 10200830-32319448-00000000