új szem

2. évf. 1. szám

2024

új szem

2024/1

új szem
társadalmi, kulturális és kritikai folyóirat a kolozsvári *a szem* második folyama

A lapszám szerkesztői:
András Csaba
Csabay István
Csönge Tamás
Gondos Emőke
Hegedüs Ferenc
Holczer Dávid
Holpár Anna
János Tamás
Jaksa Csaba
Lukács Laura Klára
Ónya Balázs
Székely Örs

Olvasószerkesztők:
Rétfalvi P. Zsófia
Szatmári Áron

Borítóillusztráció:
Borbély Polla

Szerkesztői tanácsadói testület::
Bagi Zsolt (Pécsi Tudományegyetem)
Bozsoki Petra (Eötvös Loránd Tudományegyetem)
Csányi Gergely (Eötvös Loránd Tudományegyetem)
Éber Márk Áron (Eötvös Loránd Tudományegyetem)
K. Horváth Zsolt (Budapesti Metropolitan Egyetem)
Kiss Viktor (Eötvös Loránd Tudományegyetem)
Kováts Eszter (Universität Wien)
Lichter Péter (Pécsi Tudományegyetem)
Őze Eszter (Magyar Képzőművészeti Egyetem)
Szalai Erzsébet

Felelős kiadó:
Autarkeia Egyesület – PTE BTK Kerényi Károly Szakkollégium
Kolozsvár – Pécs
2024

ISSN 3004-1570

Tartalomjegyzék

TANULMÁNY **5**

Nyerges Csaba

Szubkultúra vagy magasirodalom? 6

Lengyel Imre Zsolt

A valóságról és az irodalom használatáról – Olvasási ajánlat Tar Sándor „A te országod" című ciklusához 31

Csönge Tamás

Amikor „a legjobb hely a világon az itt, és a legjobb idő a most" volt (I.) 43

INTERJÚ **54**

Böröcz József – Borbély András

Társadalmat – apartheid helyett. Interjú Böröcz József szociológussal 55

KRITIKA **67**

Tarnai Csillag

A varázstalanított világ ellenpólusa 68

Mihályi Emese Dorka

Reflektálatlanság és polgárpukkasztás 72

Borbély András

Ahasvérus lakomája – Visky András: Kitelepítés 75

Bíró Noémi – Székely Örs – Tolnai Rege

Magyar-Gonda Esther ismétlése és idézése. Kritika az Acting Outról 83

ETNOPOLITIKA-VITA **86**

Borbély András

„Etnopolitika" – Mire jó az? 87

Kiss Tamás

Az RMDSZ etnopolitikája I. – Identitáspolitika és emancipáció 89

Szerzőink **95**

English-language abstracts **96**

TANULMÁNY

SZEMVEDÉJ

Nyerges Csaba

Szubkultúra vagy magasirodalom?

A kortárs magyar irodalmi mező szexuális politikájáról

Absztrakt: Jelen tanulmányban Barbara Herrstein Smith értékfelfogásához kapcsolódva a kortárs magyar irodalom olyan szövegeinek recepcióját tekintem át, amelyekben a szexuális és nemi kisebbségek szubjektivitása szolgál a legfőbb szövegszervező erőként. Rakovszky Zsuzsa VS, Kiss Tibor Noé Inkognitó és Nádasdy Ádám A szakállas Neptun című művének befogadási stratégiáit vizsgálom. A tanulmányt három részes sorozatban közli az új szem. Először azt az elméleti és módszertani pozíciót vázolom fel, amely segítségével az említett munkák befogadástörténetét értelmezem. A második részben az irodalmi korpusz körül kialakuló diskurzusokat elemzem a következő kérdések mentén: milyen szubjektivitáskonstrukciók strukturálják azokat, illetve miféle irodalomértelmezésről tanúskodnak; reflektálnak-e saját beszédpozíciójukra? Az utolsó részben összegzem és kommentálom a diskurzuselemzés tanulságait.

Kulcsszavak: diskurzuselemzés, gender, irodalom, irodalom és társadalom, kortárs magyar irodalom, queer

(I. rész)

> **Minden érték radikálisan kontingens, mivel nem egy rögzített attribútum, sem egy eredendő minőség, vagy a dolgok objektív tulajdonsága, hanem inkább több, folyamatosan alakuló és folyamatosan kölcsönhatásban lévő változó eredménye, vagy másképp fogalmazva, egy rendszer dinamikáinak terméke.**[1]

– állítja Barbara Herrstein Smith. Elméletében a rögzített, szilárdnak tartott érték jellemzően kulturális folyamatok során, sajátos esetlegességek termékeként standardizálódik. Jelen tanulmányban Smith értékfelfogásához kapcsolódva a kortárs magyar irodalom olyan szövegeinek recepcióját tekintem át, amelyekben a szexuális és nemi kisebbségek szubjektivitása szolgál a legfőbb szövegszervező erőként. Rakovszky Zsuzsa *VS*, Kiss Tibor Noé *Inkognitó* és Nádasdy Ádám *A szakállas Neptun* című művének befogadási stratégiáit vizsgálom. A tanulmányt három részes sorozatban közli az *új szem*. Először azt az elméleti és módszertani pozíciót vázolom fel, amely segítségével az említett munkák befogadástörténetét értelmezem. A második részben az irodalmi korpusz körül kialakuló diskurzusokat elemzem a következő kérdések mentén: milyen szubjektivitáskonstrukciók strukturálják azokat, illetve miféle irodalomértelmezésről tanúskodnak; reflektálnak-e saját beszédpozíciójukra? Az utolsó részben összegzem és kommentálom a diskurzuselemzés tanulságait.Az elméleti keret felvázolásához elsőként a cultural studies bizonyos alapvető állításait emelem ki, amelyekből kiindulva saját irodalomszemléletemre reflektálok, majd Horváth Györgyi kismonográfiájának[2] segítségével kontextusba helyezem azt a folyamatot, amely során a gender és a cultural studies itthoni applikációi leginkább az antipolitika diskurzusában nyertek teret. A recepcióban megjelenő irodalomkoncepciók és szubjektivitásfelfogások vizsgálatához a kritikai diskurzuselemzés módszertanát alkalmazom. Az elemzés eredményeit többek között Gilles Deleuze és Félix Guattari, valamint Judith Butler filozófiáját segítségül hívva értelmezem, azt a kérdést kiemelve, hogy a szexuális és nemi kisebbségek rögzítése miért lehet kulcsfontosságú a kapitalista rendszerek és a hazai genderdiskurzusok számára az irodalmi mezőben (is).

A diskurzuselemzés célja az irodalomértelmezések és a szubjektumkoncepciók megközelítésén keresztül támpontokat nyújtani ahhoz a kérdéshez, hogy a kortárs hazai irodalomkritikában és az irodalmat

tematizáló domináns diskurzusokban[3] a szexuális és nemi kisebbségek irodalmi ábrázolását milyen főbb befogadási mechanizmusok szervezik. Az elemzésből kirajzolódik, hogy az irodalomról való beszéd milyen módokon képes társadalmi-politikai folyamatokat és nézeteket megerősíteni vagy megkérdőjelezni.

E szöveg egy háromrészes sorozat első, bevezető része, amelyben a diskurzusanalízis elméleti hátterét és módszertani alapjait vázolom fel. Először a cultural studies elemzői pozíciómat meghatározó fogalmait és belátásait mutatom be, majd a magyarországi irodalomtudományos szférára jellemző depolitizáló attitűd sajátosságaira térek rá, végül a kritikai diskurzuselemző iskola kultúrakoncepcióját tárgyalom.

Cultural studies

A dolgozat a birminghami iskolából kiinduló cultural studies nevű interdiszciplináris kutatási irányzat hagyományához csatlakozik, amennyiben (1) az ideológia konstitutív értelmezését hívja segítségül, (2) a politikát a tudás lehetőségfeltételeként fogja fel, valamint (3) politika és irodalom kapcsolatát a megszólalás feltételein keresztül ragadja meg. A cultural studies alapvető álláspontja szerint a kutatási terület megnevezésében a kultúra szó nem a „magas", „elit" kultúra vizsgálatát jelzi, sokkal inkább a kultúra *politikai* aspektusára vonatkozik.[4] Ily módon kiterjesztik a kultúrafogalom sokszor igen szűkre szabott spektrumát: „a kultúra politikai" megállapításával a cultural studies többek között arra is rávilágít, hogy a Raymond Williams által sajátos életmódnak[5] nevezett kultúrának kell a kritikai kultúrakutatás tárgyává válnia. Richard Johnson felvetései meghatározták a cultural studies diskurzusait; Johnson a marxista politikafelfogás és a cultural studies kapcsolatát tisztázza:

> Az első az, hogy a kulturális folyamatok szorosan összefonódnak a társadalmi viszonyokkal, különösen az osztályviszonyokkal és az osztályformációkkal, a nemi megosztottsággal, a társadalmi kapcsolatok származási strukturáltságával és az életkor alapú elnyomással, mint a függőség formáival. A második, hogy a kultúra hatalmi kérdés is, és így hozzájárul az egyenlőtlenségek termeléséhez, ami az egyének vagy társadalmi csoportok képességeit illeti a szükségleteik meghatározására és beteljesítésére. A harmadik pedig, ami az előző két pontból következik, hogy a kultúra nem autonóm és nem is kívülről meghatározott terület, hanem a társadalmi különbségek és küzdelmek helyszíne.[6]

A cultural studies mindezen marxista alapvetések folyományaként felfogható egyik radikális lépése (1) az ideológia-fogalom újrakonceptualizálása. A diskurzusban ez a fogalom hivatott arra, hogy áthidalja a társadalmi és kulturális viszonyok látszólagos elszakítottságát. Foucault és Althusser elméleteiből kiindulva, a hétköznapi szóhasználatunktól határozottan eltérően az ideológia nem a mindennapi létezést időben (utólagosan) befolyásoló, arra rárakodó megvalósulásokat jelöl, vagyis az ideológia „nem ellentéte a józan észnek, hanem éppen konstituálja annak aktuális tartalmát."[7] Ennek értelmében (2) a „független" tudomány koncepciója is problematikussá válik, ugyanis a tudomány hitelességét biztosítandó objektív függetlenséget is egyaránt megelőzik az ideológiák, a tudáshoz való hozzáférés lehetőségei és a tudás kommunikálhatósága. „[A] politika […] lehetőségfeltétele a tudásnak, az érvényes kijelentések megtételének – és nem olyasvalami, ami a tudáshoz utólagosan, esetlegesen (és kiiktathatóan) kapcsolódik."[8] A cultural studies további kiemelt állítása (3) az esztétikum értelmezésére vonatkozik, amennyiben azt „nem autonóm, felülről jövő, ám ártatlan utolsó szónak, hanem szociális-politikai-etikai tényezők kibogozhatatlan szövevényének"[9] tekinti. Ebben a megközelítésben az esztétika és egyben az irodalom nem valamiféle politikán kívüli szférában létezik, hanem a politika áthatja a kultúra, így az irodalom szövegeit, „biztosítva számukra a diszkurzív teret, a megszólalás keretfeltételeit."[10] A cultural studies által javasolt irodalomszemlélet azért hangsúlyos a dolgozat elméleti hátterének szempontjából, mert ez teszi lehetővé többek között a plurális, változó kulturális folyamatok által előhívott, különböző irodalomfelfogások tárgyalását.

Depolitizáló diskurzusok

Hazánkban a cultural studies elméleti belátásai több okból is problematikusnak bizonyultak. Horváth Györgyi *Utazó elméletek* című könyve részleteiben járja körbe azt a folyamatot, ahogyan a 20. század végén

az *angolszász politizáló elméletek*nek nevezett irányzatok[11] sajátos, átértelmezett formában megérkeztek a kelet-európai régióba. Horváth művének meghatározó elméleti kiindulópontja Edward Said utazóelmélet-elmélete. Said rávilágít, hogy a különféle humántudományos elméletek egy másik régióba megérkezve a lokális tudásséмáknak megfelelően átíródhatnak[12], és ekként „az eltérő környezetbe »átültetett« (és azzal kölcsönhatásba lépő) elmélet egy olyan új tudás (potenciális) generálójává és hordozójává válik, amely szükségszerűen nem azonos az eredetivel."[13] Horváth amellett érvel, hogy a lokális megvalósulási formák sajátosságait leginkább a marxizmus eltérő megközelítései határozták meg:

> Míg a keleti blokkon kívüli országokban cultural studiest[14] művelni *és* támaszkodni a marxizmus örökségére logikus összekapcsolódást jelentett, hiszen az elemzők a kulturális gyakorlatok vizsgálatakor rendre domináns ideológiákat, reprezentációkat, szubjektumkonstrukciókat újratermelő mechanizmusokat és a mögöttük álló hatalmi érdekeket tesznek kritikai reflexió tárgyává, addig Kelet-Európában a cultural studiesnak épp ez a marxista öröksége, baloldali politizáló jellege vált problematikussá (hovatovább az egyik legérzékenyebb ponttá).[15]

A marxizmus értelmezése kapcsán érdemes utalni arra a tényre is, hogy nem a rendszerváltás után kezdődött a magyarországi és a birminghami marxizmus eltávolodása: előbbi hatalmi, utóbbi ellenálló ideológia volt, és ettől nem függetlenül Magyarországon nem is igen volt recepciója a birminghamire ható Gramsci–Althusser-vonalnak. Ezért emeli ki Horváth azt, hogy nálunk marxista szellemben „domináns ideológiákat, reprezentációkat, szubjektumkonstrukciókat" nem nagyon vizsgáltak. Sári B. László a Helikon *Kritikai kultúrakutatás* című számát nyitó tanulmányában körültekintően érzékelteti a „marxizmus terhes örökségét."[16] Többek között azt a tünetértékű esetet említi, amikor Terry Eagleton irodalomelméletének egyik recenzense, Kalmár György a kötet (irodalom)politikai kérdésfeltevéseit a „vörös farok" kifejezéssel illette.[17] Horváth szerint a marxizmus eltérő hagyományai mellett a vizsgált elméletek depolitizálódásához hozzájárult az is, hogy Magyarországon a 20. század második felében *a* politika leginkább a mindenkori hatalmon lévők ügyeként lett elbeszélve, s ezzel szemben tételezték az ember személyes létezését, amely kereteken belül elhagyhatóvá váltak a politika béklyói. „Nem véletlen tehát, hogy ezek az elméletek a lokális állapotok között átíródtak, s a kezdeti gyanakvó hozzáállás után az antipolitika[18] diskurzusában nyertek teret, szinte teljesen megfosztva politikai elköteleződésüktől és ideológiakritikai jellegüktől a hazai tudományos szférában."[19] A depolitizálódás elsősorban tehát abban a jelentésben használatos Horváthnál, ami egy adott gondolatrendszer politikai tartalmának lecsökkenésével vagy annak (látszólagos) kiiktatásával jár. A dolgozatban én is ebben az értelmében használom a fogalmat. Ugyanitt fontos megjegyezni, hogy egy adott elmélet politikájának elnémítása nem azt feltételezi, hogy az ily módon *kikerül* a politikai meghatározottság alól. A depolitizáló attitűdök valójában másféle politikai célokhoz használják ki az adott elméletet, tehát a depolitizált elmélet nem egy független, üres térbe kerül, hanem különféle értéktársítások mentén akár az elmélet „eredeti" társadalmi céljaival szögesen ellentétes politikai célokra is felhasználhatóvá *teszik*. A tanulmány ekként a depolitizáló-kifejezést annak műveleti értéke szerint használja, ami az értéktársítások különböző mértékű és célú kihasználására hivatott fényt vetni.[20]

Lengyel Imre Zsolt hívja fel a figyelmet arra, hogy Horváth Györgyi kismonográfiája minden erénye mellett egy kérdést biztosan megválaszolatlanul hagy: mégpedig azt, hogy mi is az a pozíció, ahonnan szerzőként megszólal ebben a munkában. Ez azért lenne igazán fontos, mert az általa bemutatott angolszász elméletek politikaértelmezését affirmatívan közelíti meg, így várható lenne, hogy mindenekelőtt meghatározza saját kutatói elköteleződését – hiszen a tudás neutrális, objektív értelmezéseivel szemben szólal fel. Lengyel szerint:

> [M]iközben a *cultural studies* felemás itthoni befogadásának felelőseit a szöveg teljesen megalapozottan a »depolitizáló« címkével illeti, mintha benne magában is felfedezhető lenne egy depolitizáló mozzanat: rögzíti ugyan az eredeti angolszász »politizáló elméletek« »többszörös baloldali kötődés«-ét, ám már az amerikai nyolcvanas-kilencvenes évekről írva is a *cultural studies* diadalmenetére és intézményesülésére összpontosít, és meglehetősen csekély hangsúlyt kap a tény, hogy ez a periódus más aspektusból a »kánonvita és

kultúrháború« vagy a feminizmus elleni *backlash* időszakaként is leírható lenne.[21]

Vagyis nemcsak a saját elkötelezett tudományos pozíciót lett volna érdemes reflektálttá tenni, hanem azt is, hogy a cultural studies mint politikai agendával rendelkező irányzat is egy politikai vita része, tehát álláspontja nem abszolutizálható. Mindemellett kétségtelen, hogy a kötet körültekintően építi fel azt a narratívát, amelyen keresztül a politizáló elméletek kelet-európai és hazai befogadását szemlélteti.

A fentebb elmondottak alapján látható, hogy hazánkban miért problematikus politikailag elkötelezett irodalomtudományról beszélni – ezt a pozíciót sokszor elvetik, illetve tudományos igényét is gyakran megkérdőjelezik. Munkámmal ezért célom hozzájárulni ahhoz, hogy ez a reflektált értelmezői perspektíva és annak potenciális előnyei láthatóbbá váljanak. Sári B. Lászlóval egyetértve azt állítom, hogy „a politikai kérdések vizsgálata az irodalommal kapcsolatban elengedhetetlen, de a politikának mint témának totalizálása […] nem kívánatos".[22]

Kritikai diskurzuselemzés

Az elméleti kiindulópontok áttekintése után a recepció diskurzusainak sajátosságaira térek rá. A cultural studies égisze alatt a fent említett három irodalmi műről való jellemző beszédmódok részletes elemzésére vállalkozom. A dolgozatban nincs módom a teljes recepció áttekintésére, továbbá sok más irodalmi szöveg recepcióját is érdemes lenne elemezni, hogy átfogóbb képet kapjunk a befogadás módozatairól. Azért e három mű recepcióját vizsgálom, mert e szövegek felépítése szembetűnően kínálja fel az identitásközpontú olvasatokat, ami a kritikákban jól láthatóan visszaköszön. Ebből az állításból következhetne az a módszertani belátás, miszerint az irodalmi szövegek által felvetett problémák köré lenne érdemes szervezni az irodalomkritikai diskurzus elemzését. Ez a feltételezés ugyanakkor azt implikálná, hogy a szövegnek, bár megismerhetetlen, van olyan tartománya, amely ténylegesen az esszenciáját hordozza magában, ez pedig önmagában megkérdőjelezné a diskurzuselemzői iskola alapvető megfigyeléseit. Ernesto Laclau munkáiból kiindulva Tony Bennett az olvasási formáció (*reading formations*) fogalmát hívja segítségül ahhoz, hogy a felvázolt álláspontot revideálja.

> Olvasási formáció alatt olyan diszkurzív és intertextuális meghatározottságok összességét értem, amelyek szervezik és ösztönzik az olvasás gyakorlatát, és sajátosan kapcsolják össze a szövegeket és az olvasókat egymással azáltal, hogy az olvasókat egy bizonyos típusú olvasó szubjektumokként, a szövegeket pedig egy bizonyos módon olvasandó tárgyakként alkotják meg. Ezzel amellett is érvelek, hogy a szövegeknek nincs, és nem is lehet önálló létezésmódjuk az ilyen olvasási formációktól függetlenül.[23]

A dolgozatban vizsgált kritikák más-más elméleti belátások és eszköztár segítségével közelítik meg az adott irodalmi szöveget, ezzel egyidőben az adott mű lehetséges irodalomkoncepcióját és saját irodalomfelfogásukat is behívják az értelmezés terébe. Ekként, amennyiben lefektetnénk, hogy miféle problémakörök mentén szerveződnek az adott irodalmi művek, egy újabb sajátos irányba terelődne a diskurzus leírása, ami egyúttal a kritikai diskurzus összetett működésmódját is rövidre zárná. Mindebből kifolyólag Tony Bennett azon módszertani és elméleti belátásából indulok ki, amely szerint egy kritikai, irodalomértelmező szöveg szerzői „[v]alójában amit mint »maga a szöveg« hoznak létre, az mindig egy arra vonatkozó ajánlat terméke, milyen intertextuális, ideologikus és kulturális vonatkozások érvényesüljenek az olvasási gyakorlatok megszervezésében"[24]. Ezt felismerve, a diskurzusanalízisnek nem célja, és nem is képes mozgósítani az olvasásformációk és olvasási gyakorlatok hierarchizáló megközelítését, tehát annak előzetes kijelölését, hogy egyes szövegek értelmezéséhez milyen meghatározott olvasói pozíció szükséges. Az irodalmi szövegek tulajdonságait lehorgonyozva diskurzuselemzést végezni a diskurzusanalízis módszertanának aláásása, az ugyanis nem *az igazságot* magát kutatja, hanem „inkább arra kíváncsi: ki állítja magáról, hogy az igazság birtokában van, és állítását hogyan próbálja meg nyílt vagy rejtett hatalmi narratívákkal igazolni."[25] E megközelítés továbbá nem is tartja lehetségesnek, hogy egy adott szövegből kiolvasható legyen bármiféle objektív vagy *helyes* jelentés, valamint arra is rávilágít, hogy a jelentésképződést különféle ideológiai, történeti és hatalmi rendszerek befolyásolják. „Így szemlélve a diskurzus mindig is azt a valóságot mutatja meg, amely a lehetőség tárgyaként van adva a számunkra, és nem azt, amelyik objektív adottságként vesz körül bennünket, amit

aztán le is lehetne ellenőrizni."[26]

A kritikai diskurzuselemző iskola a diskurzusokat valóságteremtő gyakorlatokként értelmezi. [27] „A *jelentésadás* a diskurzusok egyik alapvető szervezőelve, amely már akkor tetten érhető, amikor azt vizsgáljuk: miről is folyik a diskurzus. A diskurzus témája, tárgyai ugyanis sohasem eleve adottak, objektívek, mindig az említett jelentésalkotó nyelvi gyakorlatok során jönnek létre."[28] Michel Foucault elemzése a szexualitás körüli diskurzusokról látványos példáját nyújtotta annak, hogy mit is jelent a diskurzus valóságképző potenciálja. A francia szerző ugyanis azzal, hogy rámutat a homoszexualitás mint identitásképző és identitásjelölő kategória mindössze 20. századi kialakulására, egyben a diskurzusok történeti esetlegességére is felhívja a figyelmet.[29] John Law és John Urry a társadalomtudományos diskurzusok tárgyalásakor kiemelik azok hatályba léptető (*enacting*) potenciálját: „[e]z alatt azt értjük, hogy hatásuk van; különbséget tesznek; valóságokat hoznak létre; és segíthetnek életre hívni azt, amit egyben fel is fedeznek".[30]

Miért érdemes az irodalomkritika esetében is annak „valóságteremtő" potenciálját hangsúlyozni? Teljes joggal feltételezhetjük, hogy a szexuális és nemi kisebbségek politikájának nem elsősorban az irodalomkritika képes diszkurzív teret nyújtani. A jelen társadalmi viszonyok között mégis kiemelt szerepe lehet ennek a területnek. Az irodalom ugyanis az egyik azon néhány terület közül, amely keretében a szexuális és nemi kisebbségek megszólalhatnak. Az irodalomkritika pedig olyan támpontokat adhatna a szexuális és nemi kisebbségek diskurzusainak megközelítéséhez, amelyek bizonyos hazai esszencializáló genderdiskurzusokhoz képest alternatív beszédmódoknak biztosíthatnak teret. Ebből a szempontból meglehetősen fontos szerepe van annak, hogy a különböző recenziók és kritikák milyen fénytörésben láttatják az elemzett szövegekből kibontakozó szubjektivitásokat. A Law–Urry szerzőpáros megfogalmazásában: „Ha a módszerek segítenek létrehozni az általuk leírt valóságokat, akkor szembesülnünk kell a kérdéssel: mely valóságokat próbáljuk megvalósítani?"[31]

Mindezt figyelembe véve a recepció szövegeinek kiválasztásakor három fő szempontot érvényesítettem. Először is, csupán olyan kritikákat és recenziókat tettem elemzés tárgyává, amelyeknél rendelkezésre állt a megfelelő tér egy átfogó, összetett gondolatmenet kifejtésére; ebből kifolyólag például a Rakovszky-szöveget tárgyaló *ÉS-kvartett* csupán említés szintjén része a dolgozatnak. Szempont volt továbbá az is, hogy az adott kritikának vagy recenziónak szervezőeleme legyen a vizsgált irodalmi műben megszólaltatott kisebbségi szubjektum értelmezése. A fentebb bemutatott elméleti-módszertani kiindulópontok szerint továbbá igyekeztem minél szélesebb körben válogatni a recepció szövegeiből, ily módon mind különböző újságok, mind irodalmi folyóiratok és tudományos igényű médiumok hasábjairól is beemeltem szövegeket, figyelembe véve azt is, hogy sokféle irányból érkező szerzők tollából származzanak az adott írások.

---

[1] Barbara Herrstein Smith: *Contingencies of Value – Alternative Perspectives for Critical Theory*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988, 30.

„All value is radically contingent, being neither a fixed attribute, an inherent quality, or an objective property of things but, rather, an effect of multiple, continuously changing, and continuously interacting variables or, to put this another way, the product of the dynamics of a system."

Ahol nem jelzem a fordítót, ott saját fordításomban szerepelnek az idézett részek.

[2] Horváth Györgyi: *Utazó elméletek. Angolszász politizáló elméletek kelet-európai kontextusban*. Budapest: Balassi, 2014.

[3] A domináns diskurzusok megnevezés alatt azt értem, hogy ezek a megközelítések gyakran visszatérnek a recepcióban, és meghatározzák annak alakulását.

[4] John Fiske: British cultural studies and television. In: John Storey: *What is Cultural Studies? A Reader*. New York: Arnold, 1996, 115.

[5] Raymond Williams: A kultúra elemzése. Ford. Pásztor Péter. In: Wessely Anna: *A kultúra szociológiája*. Budapest: Osiris, Láthatatlan Kollégium, 2003, 33–40.

[6] Richard Johnson, What is cultural studies anyway? In: John Storey: *What is Cultural Studies? A Reader*. New York: Arnold, 1996, 76.

„The first is that cultural processes are intimately connected with social relations, especially with class relations and class formations, with sexual divisions, with the racial structuring of social relations and with age oppressions as a form of dependency. The second is that culture involves power and helps to produce asymmetries in the abilities of individuals and social groups to define and realise their needs. And the third, which follows the other two, is that culture is neither an autonomous nor an externally determined field, but a site of social differences and struggles."

[7] Horváth, *Utazó elméletek*, 36.

[8] Horváth, *Utazó elméletek*, 34.

[9] Lengyel Imre Zsolt, Lehet-e kánon etikai alapon, és ha igen, miért nem? *Literatura* XXXVI. évf., 4. sz. (2010) 308.

[10] Sári B. László, *A hattyú és a görény – Kritikai vázlatok irodalomra és politikára*. Pozsony: Kalligram, 2006, 18.

[11] Horváth név szerint a gender studies, az újhistorizmus, a cultural studies, a posztkolonialista elméletek és az etnikai tudományok területeire használja átfogóan az *angolszász politizáló elméletek* kifejezést.

[12] Edward Said: Traveling Theory. In: Edward Said: *The Edward Said Reader*. Szerk. Moustafa Bayoumi – Andrew Rubin. New York: Vintage, 2000, 195–217.

[13] Horváth, *Utazó elméletek*, 11.

[14] Horváth nagybetűvel írja a kutatási terület megnevezését, a dolgozat koherens fogalomhasználatának érdekében változtattam az idézet helyesírásán.

[15] Horváth, *Utazó elméletek*, 49. Az idézetet módosítottam: a cultural studies eredetileg nagy kezdőbetűkkel szerepelt benne.

[16] Sári B. László: A kultúra demokratizálódása. *Helikon Irodalomtudományi Szemle* 51. évf. 1–2. sz. (2005), 7.

[17] Vö. Kalmár György: A politizáló kritika kézikönyve, *Literatura* XXVI. évf. 3. sz. (2000), 355.

[18] Michael Kennedy az antipolitika e stratégiájának problematikus mivoltát hangsúlyozza, szerinte e diskurzus mögött az az előfeltevés húzódik, hogy az ideológiai rendszerek mindig felismerhetők, ezáltal a civil társadalom keretein belül kijátszhatóak. Vö. Michael Kennedy: *Envisioning Eastern Europe – Postcommunist Cultural Studies*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994, 24–27.

Az antipolitika különféle formációit és stratégiáit nem tárgyalom. A témában lásd: Szilágyi-Gál Mihály: *Apolitizmus – Támpontok az apolitikusság fogalmának megértéséhez*. Budapest: Gondolat, 2020.

[19] Horváth: *Utazó elméletek*, 51.

[20] Vö. Bozsoki Petra: Politizáló nőtörténetírás – A 19. századi magyar nőtörténetről szóló diskurzus tendenciái

(módszertani javaslat), *Verso* 2. sz. (2023), 9–31. Kifejezetten az *Antipolitika ma* (24–29.) c. rész.

„Mint elemzéséből kiderül, azok úgy kerültek be az itteni szellemi vérkeringésbe, hogy vagy marginalizálódtak amolyan »gyanús balos« megközelítésként, vagy pedig a határon megfoszttattak politikai élüktől; csökkent vagy egyenesen semmissé vált politikai aspektusuk (a kapitalizmussal és a patriarchátussal kritikus jellegük)."

Bozsoki zárójeles megjegyzése azért is érdekes, mert Horváthnál bár végig sejtetve van, nem mindig derül ki világosan, hogy a vizsgált depolitizáló attitűd a patriarchátus és kapitalizmussal szembeni kritika kiiktatását jelentené.

[21] Lengyel Imre Zsolt: Depolitizált évtizedek, *Műút* 50. sz. (2015). URL: https://muut.hu/archivum/12481 Hozzáférés: 2022. 11. 10.

[22] Sári: *A hattyú és a görény*, 19.

[23] Tony Bennett: Texts in History. The Determinations of Readings and Their Texts. *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, 18. évf. 1. sz. (1985), 7.

„By a reading formation, I mean a set of discursive and intertextual determinations that organize and animate the practice of reading, connecting texts and readers in specific relations to one another by constituting readers as reading subjects of particular types and texts as objects-to-be read in particular ways. This entails arguing that texts have, and can have, no existence independently of such reading formations."

[24] Bennett: *Texts in History*, 11. Idézi: Lengyel Imre Zsolt: A népi író megalkotása: Fogadtatás, viták, önreprezentáció. (Doktori disszertáció) ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola, 2015, 12. URL: http://doktori.btk.elte.hu/lit/lengyelimrezsolt/diss.pdf. Hozzáférés: 2022. 12. 10.

[25] Terell Carver: Diskurzuselemzés és a „nyelvi fordulat". ford. Szegedi Gábor. *Politikatudományi Szemle* XIII. évf. 4. sz. (2004). 146. – idézi Lengyel Imre Zsolt: Lengyel, *A népi író megalkotása*, 13.

[26] Carver, *Diskurzuselemzés és a „nyelvi fordulat"*. 145.

[27] Michel Foucault: A diskurzus rendje. In: Michel Foucault: *A fantasztikus könyvtár*, válogatta és ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Pallas Stúdió – Attraktor Kft., 50–74, 1998.

[28] Glózer Rita: *A diskurzuselemzés módja és értelme*. URL:

http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/index8dbc.html?option=com_tanelem&id_tanelem=841&tip=0 Hozzáférés: 2022. 12. 02.

[29] Michel Foucault: *A szexualitás története I.* Budapest: Atlantisz, 2020.

[30] John Law – John Urry: Enacting the Social. *Economy and Society* 33. évf. 3. sz. (2011). 394.

„By this we mean that they have effects; they make differences; they enact realities; and they can help to bring into being what they also discover."

[31] Law–Urry, *Enacting the Social*, 397.

„If methods help to make the realities they describe, then we are faced with the question: which realities might we try to enact?"

A „módszer" itt önmagában ellentmondásos kifejezés, és megérne egy sokkal hosszabb magyarázatot. Ezen a ponton azonban a gondolatmenet szempontjából csupán azt emelném ki, hogy az irodalomtudomány „tudományos módszerei"-vel kapcsolatban számos elméletíró kifejezte kétségeit. Terry Eagleton irodalomelméletében például arra jut, hogy az irodalomtudomány módszerei egyszerűen társadalmi-politikai érdekek mentén szervezett olvasásmódok.

John Guillory az irodalomtudomány történeti alakulását vizsgálva mutat rá arra, hogy a tudományterület története a tárgyának különféle módokon történő „körülhatárolásával" magyarázható. Eagleton ebből a meglátásból kiindulva világít rá, hogy már a tudományterület tárgyának tulajdonképpeni meghatározhatatlansága is előírja, hogy miért nem tud a „diszciplína" ismételhető, objektív, hovatovább politikai szempontból független módszertanokat kialakítani.

Vö. Terry Eagleton: *A fenomenológiától a pszichoanalízisig*. Ford. Szili József. Budapest: Helikon, 2000. Kifejezetten az *Utószó: Politizáló kritika* c. rész; John Guillory: *Professing Criticism – Essays on the Organization of Literary Study*. Chicago: The University of Chicago Press, 2022.

(II. rész)

A *VS* recepciója

Rakovszky Zsuzsa *VS*[1] című regényének recepciója meglehetősen gazdag és sokrétű. A legtöbb kritikában és recenzióban a bonyolult, extrémnek érzékelt nemi identitás prosopopeia szerű megszólaltatása és a narratív technika e hangadással történő összefonódása merül fel hangsúlyos kérdésként a romantikus hős problematizálása mellett.

Török Zsuzsa recenziója a szövegnek azt az aspektusát emeli ki, amely a férfi álnéven író nők helyzetére reflektál. Török szerint

> mivel a korabeli olvasók legtöbbje számára fel sem merült kérdésként, hogy a szöveget létrehozó személy neme különbözik a szerző nemétől, a jelenség egyszerű bizonyítéka annak, hogy a szöveg neme tanulható, elsajátítható fikció és ez a korabeli nőírói érvényesülési stratégiáknak általánosan alkalmazott módszere.[2]

A recenzens felhívja a figyelmet a nők akkori szakmai érvényesülésének igencsak problematikus és nehéz útjára. Azzal viszont, hogy Vay Sándor/Sarolta és a szövegben ábrázolt főszereplő nemi identitását és szövegbeli megszólaltatásának problémáját kevésbé „izgalmasnak" tekinti, háttérbe szorítja ezt a nézőpontot, depolitizálva a karakter identitása körül felmerülő kérdéseket, főleg a kor viszonyainak tekintetében, amelyről egyébként röviden értekezik. Említi a gender studies által „meghonosított" társadalmi nem fogalmát, de érdeklődéséből adódóan nem elemzi a szövegvilágon belüli és/vagy a létezett Vay egzisztenciájának politikai, társadalmi fenyegetettségét. Rakovszky műve szerinte „az írói/írónői státus különbségeinek is izgalmas példája", amely problémakör a recenzió argumentációja szerint megkövetelné a történeti-politikai reflexiót, ez viszont nem lesz tárgya Török szövegének. Ez, a recenzióban felépített narratíva a főszereplő és Vay Sarolta/Sándor nemi identitásának összetett világából a kérdéskör egy fontos rétegét emeli ki. Említettem, hogy a társadalmi nem fogalmát röviden körüljárja, a recenzióból mégsem derül ki, miért tartja ezt fontosnak vagy miben segíti gondolatmenetét. Török depolitizáló aktusa a Horváth Györgyi által elemzett Kovács Eszter-tanulmány[3] megoldásaira emlékeztet. Kovács három fiktív magyar női szerző (Psyché, Csokonai Lili, Sárbogárdi Jolán) szövegeit vizsgálja abból a szempontból, hogy a szerzőség és a társadalmi nem aspektusai milyen módon

fonódhatnak össze. Horváth rávilágít, hogy a szerző

> épp azoknak a kérdéseknek a tárgyalása előtt áll meg, amelyek feminista szempontúvá avathatnák a tanulmányát – helyette egyszerűen újratermeli a nemi szerepekről fennálló főbb gondolkodási sémákat, azaz *depolitizálódik*. Kovács ugyanis a fiktív női szerzők nemét műfaji kérdésekké oldja fel.[4]

Meglátásom szerint hasonló történik Török Zsuzsa recenziójában, kérdésfelvetését ugyanis a gender studies és a feminista kritika szempontjai szerint körvonalazza, a szerzőség és a nem összefüggéseit ugyanakkor egyszerűen tanulható fikciós módszernek tekinti:

> Rakovszky Zsuzsa könyve ezért az írói/írónői státus különbségeinek is izgalmas példája a 19. századtól napjainkig. Hiszen a másik nem bőrébe bújásnak fordított, 20. századi és kortárs példái is jól ismertek Weöres Sándortól Esterházy Péteren át egészen Parti Nagy Lajosig.

Török ugyan hivatkozik rá, de valójában nem igyekszik mozgósítani egy feministaelméleti-apparátust, hanem tudatosan figyelmen kívül hagyja annak kérdéseit, hasonlóan a Horváth Györgyi által bemutatott tanulmány megoldásaihoz, hiszen nem tér ki a regény főszereplőjének meglehetősen korlátozott szerzői lehetőségeire, amikor azt vizsgálja, mit állít a regény a szerzőség kérdéséről. A recenzens kiemeli, hogy

> [a] történetmondás során tehát egyáltalán nem véletlen, hogy Vay Sándor vagy pedig Vay Sarolta beszél az önéletírásban. Amennyiben Vay Sarolta beszél, a történet narrátora biológiailag azonos a vizsgálati fogságban lévő személlyel, amennyiben Vay Sándor beszél, az azonosság nem áll fenn, a diszkrepancia pedig értelmezendő.

Török kérdésfelvetése szempontjából ez korántsem tűnik ilyen egyszerűen elintézhetőnek, hiszen retorikája szerint a vállalt cél a szerzőség és a nem kapcsolatáról felmutatni valamit Rakovszky regényén keresztül. Török tehát megállapítja, 1) hogy a szerző neme „tanulható fikció", s hogy ezt a konklúziót retorikai szempontból jól alá tudja támasztani, 2) a főszereplő nemi identitását egyszerűen az írói érvényesülés céljának szolgálatába állított szerepként értelmezi – férfiként prezentálja magát, hogy írói ambíciói teret nyerhessenek. „Más kérdés ugyan, hogy a karakter nemcsak írói identitása vonatkozásában tekint férfiként önmagára, ez a tény viszont mitsem változtat a férfinéven publikálás korabeli jelenségén" – olvasható a recenzió végén. Török ezzel a megjegyzésével ráirányítja a figyelmet saját írásának vakfoltjára, a nemi identitás tényezőjére, amelyről azt állítja, hogy állítása szempontjából nem fontos. Idézett megjegyzésében a recenzens igyekszik elfedni a (saját maga által is felvetett) problémákat akkor, amikor a férfi álnéven történő publikálás és a „transzszexuális"-nak nevezett identitás kapcsolódását vizsgálja, rávilágítva, hogy az „mit sem változtat" a vizsgált női publikálási stratégiákon.

Bazsányi Sándor kritikája azon állítás köré szerveződik, amely szerint Rakovszky ismét az „érző lélek és a rideg valóság lírai rajzolatú" ellentétét írja meg. A szöveg a következő felütéssel indul:

> Egy nőnek, aki regényt ír, a legeslegelső dolga: nem-nővé válni. Szerzővé lenni. Olyan – mondhatni – nem-telen irodalmi helyfoglalóvá, akinek a szövegtérben elsősorban nem is annyira titokzatos személyisége, mint inkább tárgyszerű dolga van: megteremteni az elbeszélőt.[5]

Vagyis a női szerzőnek szükséges a „titokzatos" személyiségét lenémítani, hogy autentikusan tudja megszólaltatni az ábrázolni kívánt karaktert. Amint Török Zsuzsáéban, úgy Bazsányi kritikájában is felmerül a „hitelesség" kérdése. Attól lesz hiteles a transzneműnek értelmezett karakter (vagy bármilyen karakter) ábrázolása, ha Rakovszky „nemteleníti" magát? Bazsányi szubjektumképe karteziánus megközelítésmódról tanúskodik: „Neme szerinti és lelke szerinti énjeit ugyan érzületileg (és ha kell, technikailag) összebékíti – csakhogy ez nem elég a végső sikerhez." Bazsányi tehát a szerzőtől elvárja magának „nemtelenítését", a regény értelmezésekor pedig a nemet a szubjektivitás részkategóriájaként

határozza meg. Emellett a kritika a femininitás és maszkulinitás társadalmilag kontrollált és elfogadott nézeteiből indul ki, újra kitermeli azokat: „A feminin érzékenységű V. S. minden lehetséges helyzetben könnyezik, továbbá elsápad vagy elpirul." Bazsányi szövege itt hasonlít Török Zsuzsa recenziójához, amely a főszereplő életének mozzanatait szintén igyekszik a hagyományos nemi szerepeknek megfeleltetni. A kritika szerzője a regénybeli karakter „saját fikciójának" tekinti annak nemi identitását felfedező és megérteni kívánó útjait – szerinte az olvasó korántsem biztos, hogy „elhiszi" ezt a fikciót. A kritikus reflektál arra, hogy a regény narrátorai sokszor parodisztikus hangot ütnek meg, ezzel mintegy megkérdőjelezve a főszereplő túlontúl érzelgős magatartását. Bazsányi kritikájából végső soron nem tudjuk meg, hogy miért alapvetés a „könnyezést" és az „elpirulást" feminin jellemzőknek tekinteni; emellett a szövegből az sem derül ki, hogy miért tartja fontosnak a szerző nemének ismeretlenné tételét. A gondolatmenet explicit állításai és retorikája egyfajta stabil szubjektumképet akarnak számonkérni a főszereplőn és az implicit szerzőn is. Szerinte ez az implicit szerző „nemtelenítésében" és a főszereplő identitásának rögzítésében kellene, hogy testet öltsön. A kritikus irodalomképéhez e szöveg alapján a *női* szerző jelöletlenségének igénye is alapvetően kötődik.

„A *VS*ben elsősorban az irónia biztosítja az alaptételnek megfelelő értékrendet. […] [Az irónia] itt mégis konzervatív álláspontot rögzít. Romantikus, szenvelgő, érzelmeket affektáló, egyébiránt léha és életképtelen főhősünket leplezi le lépten-nyomon az implicit szerző iróniája." – állítja Szolláth Dávid.[6] Az implicit szerző tehát iróniával és rendre megkérdőjelező attitűddel fordul saját hőse felé. Szolláth amellett érvel, hogy a romantikus hős „gáncsolására" elhasználni a főszereplő alakját merőben problematikus; mintha az implicit szerzőt nem is érdekelnék azok a bonyolult társadalmi folyamatok, amelyek a főszereplő mindennapjait meghatározzák. A regénybeli karakter a valóságos Vay Sándor/Sarolta mintája szerint nemi identitásának megismerése és legitimálása érdekében, úgy tűnhet, teljesen belehelyezkedik a kor férfiakra kiszabott viselkedésmintáiba.[7] Szolláth szerint Rakovszky regénye visszatükrözi ezt a perspektívát, ti. azt, hogy Vay nemváltása nem vált szubverzív erővé, és a korának társadalma által hangoztatott nemi szerepeket teljes mértékben megismételte. A regény ezt a fájdalmas, lemondásokkal és számos nehézséggel járó folyamatot tulajdonképpen kigúnyolja, a Szolláth által elemzett irónia e megközelítés instrumentumaként működik. Ezért a kritikus szerint a szövegvilágban megszólaló karakter egy végtelenül unalmas, sőt nevetséges személlyé válik már az első oldalakon.[8] A kritikus kiemeli, hogy másféle, megértőbb attitűdöt tanúsító szólamokból „megtudhatnánk valami fontosat [VS] korának erkölcseiről és szexuális normarendszeréről."[9] Szolláth zárását e ponton érdemesnek tartom hosszabban idézni:

> Mérhetetlenül intoleráns társadalomban élünk, amelyben a szabványon kívüli szexuális magatartások és életformák érezhető politikai és egyházi támogatással válnak megbélyegzetté. Ebben a közegben jelenik meg ez az ízig-vérig konzervatív regény, amelyik ezt a különös és izgalmas határsértőt naivnak, csaló és öncsaló imposztornak, szerencsétlen és szánalmas figurának állítja be a maga paródiájában. Teljességgel varázstalanítja romantikus-szecessziós vágyait, nosztalgiáit, illúzióit. Nem értem, miért kellett *elhasználni* épp a Vay-figurát a romantika gáncsolására.[10]

A szerző által felépített elhasználás-retorika egy expliciten politizáló nyelvezetet használva mutat rá arra, hogy a szöveg elbeszélői nézőpontjai és narratív stratégiája nem alkalmasak a korabeli a társadalmi viszonyok ábrázolására, vagy talán nem is érdekeltek ebben. Kritikájában a romantikát nem ártatlan esztétikai minőségek gyűjtőfogalmaként használja, hanem politikai tételekkel bíró ideológiaként: Szolláth a romantikával itt összekapcsolódni látszó individualizmust bírálja, és e megállapításból kiindulva konfrontálódik a *VS* társadalmi-politikai tétjeivel, azzal tehát, hogy a 2010-es évek Magyarországán milyen viszonyokat és diskurzusokat látszik megerősíteni Rakovszky regénye.

Kiss Tibor Noé: *Inkognitó*

Kiss Tibor Noé *Inkognitó*[11] című műve egy évvel a *VS* előtt, 2010-ben jelent meg, és jelentős kritikai visszhangot kapott. Az egyik leghosszabb és legrészletesebb Kálmán C. György kritikája: [12] azokat az olvasói előfeltevéseket mutatja be, amelyek meghatározzák az *Inkognitó* olvashatóságát. Először is a regény befogadójaként azzal kell szembesülnünk, állítja, hogy itt egy látszólag „botrányos magatartású" beszélő

szólal meg, aki férfi létére női ruhákat hord. A másik problematikus szempont a szerzői, a narrátori és a regény világán kívül létező perszónák névazonossága. Az olvasó Kálmán C. szerint nehezen hiszi el ezek tényleges azonosságát. A kritika fő kérdése, hogy az olvasó számára hogyan közelíthető meg az *Inkognitó* beszélője, mégha sikerül is felfüggesztenie az „egyszerű, közvetlen olvasás konvencióit". Kálmán C. érvelése szerint

> főleg az okozza a gondot, hogy az önazonosság (és a külvilág számára megmutatott-megmutatható zavarba ejtő külsőségek), ami a szöveg (és a főszereplő) központi kérdése, aligha történetesíthető: nincsenek indítékok, magyarázatok, okszerű kapcsolatok, nincs meg a »fordulat« helye és ideje sem, és nincs végkifejlet. A szöveg minduntalan megpróbálja megtalálni mindezeket – a motívumokat és a kitüntetett pillanatokat –, és újra meg újra kudarcot vall.[13]

A kritika szerzője a szubjektivitás koherens, egységes értelmezése alapján vizsgálja Kiss Tibor Noé művét. Kálmán C. először igyekszik lokalizálni a koherens önazonosság megkérdőjeleződését, majd a szöveg végén kiderül, hogy a feltételezett önazonosság nem ennyire egyszerű és homogén, azt különféle tényezők folyton felülírják. Érdemes figyelemmel kísérni ezt az érvelést:

> […] ott a nemi szerep alakulása és kialakulása: Tibor-Noémi neveltetésében nagyon is sok minden ellentmond annak, hogy bármiféle lányszerephez vonzódjon: olyan sportot űz, amely emblematikus módon férfias, amiért kultúránkban minden fiúgyermek rajong, s amelyet valamennyiüknek ki is kell próbálniuk – a focit. […] Szó sincs tehát semmiféle feminin behatásról, gyöngyfűzésről, babázásról, balettről – itt sem kereshetjük a magyarázatot. Csupa próbálkozás (az elbeszélőé meg az olvasóé), s mind zsákutcába vezet.[14]

Vagyis az ki van zárva, hogy az *Inkognitó* narrátora azért öltözködik a „megszokottól eltérő" módon, mert „feminin behatások" érték volna – ezek alapján a nemi identitás kialakulása lokalizálható lenne olyan gyermekkori folyamatokban, amelyek férfiasnak *vagy* nőiesnek tekinthetők. Miközben Kálmán C. keresi a válaszokat ezekre a kérdésekre, hamar megállapítja, hogy sem a regény elbeszélője sem ő nem tud kidolgozott, pontos válaszokkal előállni; szerinte Kiss Tibor Noé értekező elbeszélése épp e válaszok lehetetlenségéről, a keresésünk reménytelenségéről szól. A kritika nagyobb részét mégis a válaszok kutatása teszi ki. Eljutunk az olvasói elvárások átértékelésétől (botrányos hang el- és befogadása, a szerzőség és önéletrajz-jelleg megkérdőjelezése) az érdeklődő válaszkeresésig.

> Mindez pedig már régen nem csak Tibor vagy Noémi gondja. Hogy mennyiben vagyunk – és lehetünk – azok, akiknek gondoljuk vagy szeretnénk magunkat, és hogy mennyiben múlik azon, ahogyan mások látnak minket: ez bármelyikünk mindennapi kérdése lehet. És ha belenézünk ennek a regénynek a tükrébe, bizonyára fel is tesszük magunknak. Nem kényelmes.[15]

– olvasható a szöveg zárlatában. Bár Kálmán C. kiemeli az *Inkognitó* szociográfiai teljesítményét, azt is megállapítja, hogy a regény nem talál válaszokat az LMBTQ nemi identitások kialakulásával kapcsolatos kérdésekre, és ezt az identitásproblémát kitágítja a többségi társadalomra is.

A kritika irodalomkoncepciója egyfajta hierarchián alapszik, amely alapján elkülöníthetők az érdeklődésére számot tartó, alátámasztott és az úgynevezett „mondvacsinált" témák, és az irodalmi szöveget az előbbi kategóriába eső kérdések köré kell szervezni. Kálmán C. olvasatában az *Inkognitó*t szervező alapkérdések *nem* ilyenek. Így rekonstruálja őket: „tényleg nem adott a nem? Változtat-e valamit a nemiségen, ha valaki másként öltözik? Lehetséges volna, hogy ez igazi, fájdalmas probléma legyen?"[16] –majd értékelően hozzáteszi: „A kérdések látszólagos mondvacsináltságát, bizonytalan súlyát az egyenlíti ki, hogy (és ahogyan) a szöveg meg van csinálva."[17] A kritikus tehát mégis „nagyszerű" regénynek tartja az *Inkognitó*t, amelyet a szöveg argumentációja szerint végső soron az ment meg – komolytalan témája ellenére –, hogy a vázolt kérdések képesek az elbeszélő sajátos helyzetén túl általánosabb jelenségekre

irányítani a figyelmet.

Coming out vagy „szépirodalom”?

Neichl Nóra *Terra incognita*[18] című kritikája először azt tárgyalja, hogy kiknek szól ez a regény:

> Egy ilyen témájú kötet kapcsán jogosan merülhet fel a »belterjesség« vádja is. Leslie Feinberg *Kőkemény* (Stone Butch Blues) című regényét például pusztán politikai tettként értelmezték és értékelték, irodalmi műként már kevesebb megbecsülésben részesült. Megjelenése egy szubkultúra (az LMBT közösség) belügyévé vált, így kevéssé számíthatott a szélesebb olvasóközönség érdeklődésére.[19]

Neichl ehhez hozzáteszi, hogy igenis fontos társadalmi-politikai „hozadékai” is lehetnének egy „ilyen” műnek: képes lenne például árnyalni azt a képet, ahogyan a társadalom beszédmódjai e közösséget reprezentálják. Ezután rátér a tömegkulturális termelés sajátosságaira és szembeállítja az *Inkognitó*t a tömegtermelés előállította szövegekkel, amelyek népszerűsége csupán „tiszavirág-életű”, hiszen az olvasó pillanatnyi igényeit, kíváncsiságát elégítik ki. Megállapítja, hogy Kiss Tibor Noé regénye nem része ennek a tömegtermelési mechanizmusnak, éppen azért, mert elkerüli a – szerinte egyébiránt egy ilyen témájú kötet esetében várható – „provokatív” beszédmódot. Neichl megítélésében az *Inkognitó* jó szöveg és nem csupán coming out, mert „esztétikailag értékelhetően, igényes, érzékeny és kiforrt stílusban fogalmaz meg egy igen kényes témát.”[20] Ezzel elérkezünk az *Inkognitó* recepciójának központi kérdéséhez: műfaj-e a coming out, hol helyezhető el az irodalom területén belül, és vajon beletartozik-e a tárgyalt regény.

Keresztesi József recenziójában ezek a problémák még hangsúlyosabban körvonalazódnak. Keresztesi szerint „az *Inkognitó* minden szempontból izgalmas és erős bemutatkozó kötet, s ott helyezi el magát, ahová eredeti szándékai szerint tartozni igyekszik: nem a coming out-irodalom bulvármezőnyében, hanem a kortárs magyar prózairodalom figyelemre méltó alkotásai között.”[21] A szerző tehát világosan elválaszt két minősítő kategóriát: a bulvárt a szépirodalomtól; még akkor is, ha megengedően úgy nyilatkozik, hogy a comingout-irodalom lehet szépirodalom is.

Kovács Bálint recenziója részben hasonló következtetésre jut:

> Kiss Tibor Noé úgy írta meg első regényét, a nálunk nemigen létező »coming out irodalom« fontos és már csak ezért is kiemelt figyelmet érdemlő darabját, hogy egy nagyon is konkrét, kibeszéletlen és érdekes témáról mond el többet, mint itthon eddig alighanem bárki – s közben univerzális marad.[22]

Mindhárom hivatkozott kritika hangsúlyozza a regény univerzális jellegét – egy regényről, amelyben egy nemi identitását kereső (transznemű?) szubjektum szólal meg, tehát hangsúlyozandó, hogy mégis mindenkihez szól – többek között ez emelheti ki a comingout-irodalom bulvármezőnyéből. A három szövegben ebből a szempontból hasonló elképzelés fedezhető fel, amely szerint az egyáltalán nem magától értetődő, hogy egy ilyen témájú szöveg univerzális lehet. Miért és hova helyezzük tehát a comingout-irodalmat? És vajon értékesebb az úgynevezett univerzális igényű irodalom? Feltűnő továbbá az elemzett szövegekben, hogy a coming out egyszerre látszik beszédaktusnak és műfaji kategóriának is. A kétféle értelmezés egymásmellettisége is okozza azt a hierarchizáló beszédmódot, amely mentén a comingout-irodalom alacsonyabb rendű irodalmi műfajként tételeződik.

Visszatérve Neichl Nóra írására, érdemes megvizsgálni, hogy az ő olvasatában hogyan konstruálódik az elbeszélői szubjektum. A szerző megállapítja például, hogy a regény első lapjai alapján még az elbeszélő nemét sem tudjuk meghatározni. Később pedig arra a következtetésre jut, hogy e szubjektumot „[a] határhelyzetek, határátlépések izgatják: hol végződik a *férfias*, hol kezdődik a *nőies*, hol jelölhető ki, hol húzható meg *a fény és a sötétség* közti vonal? Pozíciója itt, az oppozíciók mezsgyéjén, határán jelölhető ki.”[23] Szerinte Kis Tibor Noé elbeszélője azért mozog ezen a határon, mert „[e]gyszerre visel magán nőies és férfias jegyeket: szombatonként rendszeresen és igen nagy alapossággal takarít, közben focimeccset néz, de a mérkőzést át is éli, időnként ösztönösen mintha a labdába fejelne.”[24] Emellett

Neichl megjegyzi azt is, hogy „a transzneműség épp a biológiai férfi-nő oppozíciót számolja fel". [25] Nem világos a szöveg érvelése alapján, hogy miként kapcsolódik össze az elbeszélő nemi identitásának szubverzív potenciálja, amelyben keverednek a hagyományosan nőinek és férfinak tekintett jellemzők, azzal, hogy a transzneműség a biológiai nemet is felszámolja. Neichl szövegében a szexuális orientáció és a nemi identitás fogalmai[26] összemosódnak:

> Azonban e körülmények sem magyarázhatják Tibor Noémi-identitását, hiszen személyisége női oldalával nem képes teljes mértékben azonosulni, nem képes intim kapcsolatot létesíteni férfival, tehát szexuális vágyai maszkulin természetűek, saját nőisége, nőiessége ellenére is nőkre vágyik.[27]

Neichl nem tisztázza a használt fogalmait, többek között ezért is hatnak váratlanul bizonyos gondolatai nőiességről és férfiasságról illetve a szexuális orientációról. Igyekszik egyfajta, a nemi identitás komplexitását megőrző identitásképet működésbe hozni az *Inkognitó*ban megszólaló hang megközelítéséhez, miközben saját állításait aláássa azzal, hogy a szövegben megszólaló szubjektumot esszencialista módon közelíti meg. A saidi utazóelmélet-elmélet alapján e kritikában egyfajta interferencia-jelenség lép fel.[28] Neichl határozottan hajlik arra, hogy a gender studies politikai elkötelezettségéből kiindulva az *Inkognitó* elbeszélőjének identitását társadalmi-politikai tényezők összhangjában vizsgálja, és arra is implicite reflektálni akar, hogy a szöveg megjelenése a 2010-es évek Magyarországán milyen kontextusokba tud bekapcsolódni. Mindeközben határozott funkciót tulajdonít a „jó" irodalomnak, szerinte ugyanis az nyelvezetében letisztult és nem polgárpukkasztó. Vagyis a kritikus az általa használt elméleti-politikai apparátus társadalmi-politikai potenciálját, hasonlóan más, korábban elemzett recepciós mintázatokhoz, elvitatja. Ezt az elvitatást itt szintén az irodalom elé tett jelzők (polgárpukkasztó, letisztult stb.) hajtják végre, amelyek határozottan elválasztanak különböző irodalomkategóriákat.

A szakállas Neptun és a személyes érdekeltség

Nádasdy Ádám novellásköteténe[29] recepciójában ismét előkerülnek azok a kérdések, amelyek az *Inkognitó*ét is meghatározták. A Neichl Nóra által „belterjességnek" nevezett jelenség a Nádasdy-műről szóló diskurzusban még hangsúlyosabb szempontként merül fel. E probléma mentén szerveződik Stermeczky Zsolt Gábor *Meleg- és intimitásirodalom* – már címében is beszédes –, recenziója. Mielőtt rátérnék a Stermeczky-szöveg elemzésére, érdemes felvázolni azt a kontextust, amelyet a novellásköte paratextusa épít fel. A fülszöveg szerint „Nádasdy Ádám novelláiból megtudhatjuk, milyenek a melegek: éppen olyanok, mint bárki más." Vagyis a kötet egy reprezentatív és társadalmi célzatú, sőt akár edukációs indíttatású műként is olvasható. Emellett a mű elején mellékelt utasításban a szerző maga határozza meg, hogyan olvasandó ez a novellásköte: „Hőseim mind meleg férfiak, szépek és csúnyák, boldogok és boldogtalanok: átlagosak, mint általában az emberek. A novellák nem rólam szólnak, de többnyire az én fiatalabb koromban, a '60-as, '70-es, '80-as években játszódnak."[30]

E ponton érdemes Stermeczky bevezetését hosszabban idézni:

> Jól értem-e, hogy én akkor most valamiféle felvállalt melegirodalmat fogok olvasni? És ha melegirodalmat olvasok, akkor ebből következik-e az, hogy heteroszexuálisként valami olyasmit próbálok majd értelmezni, amihez szorosabb értelemben véve nincs közöm? Vagyis mennyire szól a melegirodalom a meleg szubkultúráról, és mennyire általánosabb – szerelmi, közérzeti – igényekről? Amennyiben ugyanis a szubkultúra kapja a nagyobb hangsúlyt, abban az esetben nagyon hasznos lenne tudnom, hogy – az eddig főleg költőként és műfordítóként ismert, mellesleg homoszexualitását nyíltan felvállaló – Nádasdy Ádám első prózakötetét a melegirodalom részének kell-e tekintenem.[31]

Amit Kiss Tibor Noé debütáló regényének recepciója leginkább csak óvatosan jelzett, azt itt Stermeczky nyíltan kimondja: heteroszexuálisként mi köze van az embernek a melegekhez; miért kéne elolvasnia egy ilyen könyvet? Mint korábban, úgy a műfaji (egyben hierarchizáló) kategorizálás itt is elkerülhetetlennek tűnik, ezért merül fel a melegirodalom mint műfaji-tematikai indexáló terminus. Stermeczky az idézett részt követően reflektál arra, hogy alig van homoszexualitással kapcsolatos olvasói tapasztalata, amely

szerinte nagyrészt a többségi pozíciójából következik (a gimnáziumban egyébként hallott a Tonio Kröger ilyen értelmezési lehetőségéről). Folytatva gondolatmenetét: „Tekintve a témát érintő tanácstalanságomat, a következőkben leginkább arról lesz szó, hogy mit adhat egy heteroszexuális fehér férfinak – aki történetesen kritikus – egy olyan prózakötet, amely talán a melegirodalom része, talán nem."[32] A szerző ezt követően felsorolja a novelláskötet pozitívumait, majd végül pozicionálja a kötetet: „És mivel ennek a vágynak [az intimitás igényének] a kifejezési kísérleteiről azt gondolom, hogy semmiképpen sem kizárólag egy meleg közösség problémáját jelzik, nem tudok pusztán szubkulturális alapú melegirodalomként tekinteni *A szakállas Neptun*ra."[33] Vagyis az intimitás „fontos össztársadalmi igény", ahogy Stermeczky fogalmaz, ezért a műről kevésbé érdemes a melegirodalom részeként gondolkodni ; hogy mindeközben Nádasdy képes a melegekről is felmutatni valamit, azt meg kell köszönnünk neki, főleg heteroszexuális olvasóként – zárja írását a szerző. Stermeczky ellentétekre épülő retorikáját látványosan bizonyos előfeltevések működtetik. Az úgynevezett szubkulturális melegirodalom egyértelműen negatívabb értékelésű, a felépített hierarchiában alacsonyabb helyet foglal el, mint az univerzális (nem szubkulturális) irodalom. Ezekre az előfeltevésekre nem reflektál, de Stermeczky egész szövegében érvényesülnek. Fő állítása – *A szakállas Neptun* nem *csak* szubkulturális melegirodalom – tét nélkül marad: a kategóriák reflektálatlan felállításán túl ugyanis nem derül ki például, hogy milyen következményei lehetnek annak, ha valóban univerzális érvényű szövegként értelmezzük Nádasdy novelláskötetét, azon túl, hogy Stermeczky apologizálóan megjegyzi: heteroszexuális olvasóként is lehet „kapcsolódni" hozzá.

Valuska László rövid időn belül részletekbe menően reagált Stermeczky írására – kritikája inkább szól Stermeczky szövegéről, semmint a novelláskötetről. „Ezért volt meglepő a *Meleg- és intimitásirodalom* című cikk, amit csak azért veszünk elő, mert nem a könyvről, hanem a recenzensről, annak előítéleteiről, társadalmi pozíciójáról és szexualitásáról szól. És nem is a recenzenssel foglalkoznék, hanem a társadalmi jelenséggel."[34] Valuska először reflektál saját többségi pozíciójára, amelyet kifejezetten privilegizáltnak tart, és rávilágít, hogy a kanonizált szövegek jórésze ennek a pozíciónak a tapasztalatát hangosítja ki. Éppen ezért tartja kiemelten fontosnak, hogy lefektesse: „valójában teljesen mindegy, hogy valaki hetero- vagy homoszexuális, az irodalomban mindenféle tapasztalatnak és hangnak helye van."[35] Ennek kapcsán veti fel a kérdést, hogy miért érdemes külön melegirodalomról beszélni. Reflektál a „belterjesség" problémájára is: a szerző úgy gondolja, hogy az olvasásnak éppen az az egyik legfőbb tétje, hogy az ember másféle tapasztalatokkal is találkozhat. Ezt követően a „más" hierarchikus megképződésére tér át:

> Meg kell tanulnia az olvasóknak, a társadalomnak leépíteni olyan régi beidegződéseket, amelyekkel a melegeket, a nőket, a romákat, a zsidókat, a feketéket, a mozgáskorlátozottakat másokként kezeli. Mert abban a pillanatban a másnak jelentése lesz, értelmezési kerete, amelyből nagyon bonyolult kitörni.[36]

Megszólalhat-e ebben a diskurzusban a másság a „saját" hangján, és lehet-e egyáltalán úgy beszélni e másságokról, hogy azok ne másságokként legyenek reprezentálva, azaz ne a társadalmi szisztémákban domináns diskurzusokhoz képest képeződjenek meg. Ez a mást kutató diskurzusok örök kérdése, amely Valuska írásában, hasonlóan Stermeczky megközelítéséhez, saját diskurzusa ellenében hat, hiszen ő maga is – szándéka ellenére – hierarchikus struktúrát épít fel. A szerző végül rámutat arra, hogy mennyire tünetértékű lehet Stermeczky olvasói-befogadói tapasztalatának hiánya:

> Mondjuk érdekes eljátszani a gondolattal, hogy valaki harminc évesen összesen egyszer találkozott olyan művel, ami a melegek tapasztalatát mondja el. Elkerülhették a sorozatok, filmek, könyvek, zenék, újságcikkek. Ha arra mutat rá a szerző, hogy hiányzik ennek itthon a rendszerszintű feldolgozása, akkor a megállapítása megfontolandó.[37]

Smid Róbert *Te is más vagy, te sem vagy más*[38] című kritikájában elsőként felvázolja azt a társadalmi körképet, amelybe Nádasdy műve megérkezett. A szerző a 20–21. századi magyar irodalom „queer" szövegeit szemlézi, és megállapítja, hogy míg a 20. században csak elvétve jelentek meg queer irodalmi művek, az ezredforduló után már más kép látszik kirajzolódni. *A szakállas Neptun* általánosan a magyar irodalmi nyilvánosság közegét szólítja meg (abba beleértve az LMBTQ-közösséget is):

> kulcskérdés, hogy a honi olvasóközönség elvárási horizontjára tekintettel mit kíván *A szakállas Neptun* megmutatni: a homoszexuális férfiak életének egyediségét, vagy párkapcsolataik hasonlóságát a férfi–nő-viszonyhoz, esetleg elutasítva mindenfajta viszonyulási kényszert, teljesen szubverzív akar lenni, ennyiben egész biztosan horizontváltást előidézve.[39]

A társadalmi kontextus felrajzolása után Smid a korábbi két elemzett íráshoz képest más módon közelíti meg az intimitás és az univerzalitás kapcsolatát:

> az intimitást pedig ugyanolyan természetesnek mutatja bennük, mint a heteroszexuális kapcsolatokban — persze nem kerülve ki azt a sajátosságot sem, hogy ezért az intimitásért az azonos nemű pároknak meg kell dolgozniuk, sosem csak ketten vannak, mindig ott van köztük a társadalmi jóváhagyás vagy éppen annak hiánya.[40]

Smid munkájában az intimitás egyetemességének hangsúlyozása nem a belterjességhez és az egzotikum-jelleghez képest jelenik meg, vagyis nem válik apológiává. A szerző arra helyezi a hangsúlyt, hogy a novellák karaktereinek szempontjából az intimitás megélése miért tekinthető személyes és politikai aktusnak egyaránt. Smid szerint a kényszeres titkolózás és elhallgatás, illetve a visszatérő idegenségérzet az intimitás béklyóiként működnek, ebben az összefüggésben annak megélése nemcsak személyes, hanem politikailag motivált tettként is érthető. „Ez a rejtőzködés aztán sok esetben rányomja a bélyegét a párkapcsolatra, deromantizálja azt (a két fiú az *Angolkeringőben* nem azért ül a Duna-parton, mint a párok általában [ti. hogy az milyen romantikus], hanem mert ott jól lehet takarni, hogy mit csinálnak).”[41] Smid tehát reflektál a szöveg társadalmi beágyazottságára és a novellákban megszólaló karakterek politikai-társadalmi viszonyrendszerét is alaposan elemzi. Éppen ebből kifolyólag lehet a szöveg végén meglepő a következő állítás: „a kötetegész szempontjából sosem az ideológiák és az elvek szintjén kell keresnünk a szövegek nyitját, hanem az egyéni sorsokban.”[42] A szerző még határozottabban kiemeli álláspontját a kritika zárásában: „Bár kétségtelenül hozzátársítható lenne *A szakállas Neptun*hoz bizonyos társadalmi felelősségvállalás, a novellákból szerencsére hiányzik a didaxis és az ismeretterjesztés kényszere” – írja. Smid gondolatmenete a magyar queer irodalomtól indul, tárgyalja a magyar befogadói közösség és Nádasdy szövegének lehetséges viszonyát, értelmezi a novellákban a társadalmi fenyegetettség és az intimitás szoros összefonódását. A zárásban váratlanul saját álláspontját depolitizálja, amennyiben az ideológiákról és a társadalmi felelősségvállalásról egyöntetűen elutasítóan nyilvánul meg. A szerző szubjektumképe szerint az ideológiák nem határozzák meg az egyéni sorsokat, ebből pedig logikusan következik, hogy az irodalom reprezentációs képességét alacsonynak értékeli, és a novellák reprezentatív működésmódjának hiányát emeli ki pozitívumként a kritikájában.

Az analízis eredményei

A vizsgálat eredményeit egy ötelemes modell segítségével foglalom össze a következőkben. Szembetűnő és visszatérő közös jelenség (1) az apológia. A dolgozatban bemutatott szövegek rendre igyekeznek megmagyarázni, hogy annak ellenére (amellett), hogy ezen irodalmi művekben kisebbségi hangok szólalnak meg, érdemesek a nagyközönség figyelmére. Ez pedig kétfelé mutató apológia: egyrészt a recenzenseknek meg kell magyarázniuk, hogy miért nyúltak az adott kötetekhez, másrészt reflektálttá kell tenniük azt, hogy miért lehetnek témájuk (műfajuk?) *ellenére* jók ezek a szövegek, mondhatnánk: „Kedves olvasó, annak ellenére, hogy melegirodalom, transznemű irodalom stb., neked is megéri elolvasni az adott szöveget.”

A társadalmi-politikai reflektáltság szempontjából már sokkal vegyesebb képet látunk: bemutattam olyan írásokat, amelyek a végletekig depolitizálva igyekeztek megragadni a vizsgált művet; és olyanokat is, amelyek nemcsak saját pozíciójukra, hanem a szövegben ábrázolt karaktereket körbeölelő viszonyokra is figyelemmel vannak. A (2) depolitizálási kísérletek egyik visszatérő példája éppen az apológiában ragadható meg, amely meghatározza a diskurzus működésmódját. A (3) „belterjesség” kérdése szintén visszatérő eleme ezeknek a szövegeknek, amelyet leginkább elhárító gesztussal igyekeznek áthidalni: Stermeczky például a „fontos össztársadalmi igény”[43] kifejezést segítségül hívva érvel a melegirodalom szubkulturális pozíciója ellenn. Az apológiával összefügg az (4) egzotikum-jelleg is, hiszen a másnak

érzékelt irodalom (esztétikai) értéke rendre magyarázatra szorul. Ahogy Valuska László érvel:

> *A szakállas Neptun* szereplői tényleg melegek, de szexuális irányultságukon túl semmi másban nem különböznek. Talán annyiban mégis, hogy sokkal zártabb világokban kénytelenek élni, mert *mi* úgy gondoljuk a hétköznapokban, hogy nincs hozzá közünk. Hogy a négy fal között mindenki azt csinál, amit akar. Ez a többségi, heterotársadalom nézőpontja, és ezért lehet néhány recenzensnek még mindig egzotikus téma ez.[44]

Ebben az idézetben minden eddig tárgyalt jellemző összpontosul. Valuska először is apologetikus hangon elmondja, hogy a melegek is olyanok, mint a heteroszexuális emberek, ezzel igyekszik kikerülni, hogy írása egzotizálja Nádasdy karaktereit. E gesztusával depolitizálási kísérletet tesz, hogy kimozduljon a melegséget egzotizáló diszkurzív keretezésből, de éppen ezáltal teremti újra azt.

Végül, de nem utolsó sorban a recepció diskurzusainak visszatérő problémája (5) a műfaji-tematikus besorolás kérdése. Beszélnünk kellene-e külön comingout-irodalomról, melegirodalomról, transznemű irodalomról? Ezek műfaji jelölők vagy csupán tematikus kategóriák? Amennyiben műfaji jelölőkként értelmezzük őket, akkor a recepció diskurzusai szerint ezek a műfajok a műfaji „hierarchiában" alacsonyabb rendűnek tűnhetnének fel, ezért ezekből a propagandisztikusnak minősített műfajokból ki kell emelni az irodalmi szövegeket, és a magasirodalom (depolitizált) berkeibe helyezni azokat, hogy így nyerjék el méltó (politikai tartalmuktól megfosztott) értelmezéseiket. Nem beszélve arról, hogy ezek a beszédmódok újratermelik azt a megközelítést, amely a műfajokra mint többé-kevésbé esszencializálható, leírható kategóriákra tekint.

A választott korpuszból kiolvasható szubjektivitáskonstrukciók és irodalomfelfogások elemzése a diskurzus ezen öt visszatérő problémájára segített rávilágítani: az apológia, az egzotikum-jelleg, a belterjesség, a depolitizáló attitűd és a műfaji-tematikus besorolás kérdésköreire.

---

[1] Rakovszky Zsuzsa: *Vs*. Budapest: Magvető, 2011.

[2] Török Zsuzsa: Sándor vagyok, nem Sarolta – Rakovszky Zsuzsa *VS* című regényéről. *Irodalmi Jelen*, 2011. URL:

https://www.irodalmijelen.hu/05242013-1450/sandor-vagyok-nem-sarolta-rakovszky-zsuzsa-vs-cimu-regenyerol. Hozzáférés: 2024. 06. 11.

[3] Kovács Eszter: Miért nő? Fiktív női szerzők a mai magyar irodalomban, *Sárkányfű* 4. évf., 3. sz. (1999), 25–33.

[4] Horváth Györgyi: *Utazó elméletek – Angolszász politizáló elméletek kelet-európai kontextusban*. Budapest: Balassi, 2014. 111.

[5] Bazsányi Sándor: Egy új RakoVSzky-regény. *Litera*, 2011. URL:

https://litera.hu/magazin/kritika/egy_uj_rakovszky_regeny.html. Hozzáférés: 2024. 06. 11.

[6] Szolláth Dávid: A romantikus hős szánalmas bukása – Rakovszky Zsuzsa: *VS*. *Jelenkor* 55. évf., 11. sz. (2012), 1140–1147.

[7] Borgos Anna hiánypótló tanulmánya részletesen vizsgálja Vay Sándor/Sarolta életútját. Vö. Borgos Anna: Vay Sándor/Sarolta: egy konvencionális nemiszerep-áthágó a múlt századfordulón. *Holmi* 19. évf., 2. sz. (2007). 185–194.

[8] A romantikus hős problémája a regénynek szentelt ÉS-kvartettben is hangsúlyos szerepet kap. A beszélgetőpartnerek, Károlyi Csaba, Margócsy István, Radnóti Sándor és Takáts József emellett a választott narratív technika megkérdőjelezhető mivoltát említik, Szolláth Dávidhoz hasonlóan. „Ha föltételezzük, és a regény alapján ezt föltételezhetjük, hogy itt egy éles elméjű figura viszi végig az életet, nagyon különleges szerepváltogatásban, hogyhogy nincs reflexiója arra nézvést, hogyan néznek rá a többiek?" – hangzik el Margócsytól.

Lásd: ÉS-kvartett – Rakovszky Zsuzsa VS című regényéről, *Élet és Irodalom* 55. évf., 22. sz. (2011), 7–8. URL:

https://www.es.hu/cikk/2011-06-05//es-kvartett-rakovszky-zsuzsa-vs-cimu-regenyerol.html. Hozzáférés: 2024. 06. 11.

[9] Szolláth: *A romantikus hős szánalmas bukása*. 1142.

[10] Szolláth: *A romantikus hős szánalmas bukása*. 1147.

[11] Kiss Tibor Noé: *Inkognitó*. Budapest: Magvető, 2018.

[12] Kálmán C. György: Aki vagyunk – Kiss Tibor Noé: *Inkognitó*. *Jelenkor* 53. évf., 10. sz. (2010). 1139–1145.

[13] Kálmán C.: Aki vagyunk. 1142.

[14] Kálmán C.: Aki vagyunk. 1143.

[15] Kálmán C.: Aki vagyunk. 1145.

[16] Kálmán C.: Aki vagyunk. 1145.

[17] Kálmán C.: *Aki vagyunk*. 1140.

[18] Neichl Nóra: Terra incognita. *Kalligram* 20. évf., 2. sz. (2011). 97–100.

[19] Neichl: *Terra incognita*. 97.

[20] Neichl: *Terra incognita*. 97.

[21] Keresztesi József: A fikció sminkje – Kiss Tibor Noé: *Inkognitó*. *Revizor*, 2010. URL:

https://revizoronline.com/hu/cikk/2526/kiss-tibor-noe-inkognito. Hozzáférés: 2024. 06. 11.

[22] Kovács Bálint: „A nő az ösztöneimben" – Kiss Tibor Noé: *Inkognitó*. *Magyar Narancs,* 2010. URL:

https://magyarnarancs.hu/zene2/konyv_-_a_no_az_osztoneimben_-_kiss_tibor_noe_inkognito-74312. Hozzáférés: 2024. 06. 11.

[23] Neichl: *Terra incognita*. 99.

[24] Neichl: *Terra incognita*. 98.

[25] Neichl: *Terra incognita*. 99.

[26] A *nemi identitás (gender)* „az a nem, amivel az egyén azonosítja magát”. A *szexuális orientáció* „arra utal, hogy az egyén (romantikusan és/vagy szexuálisan) mely nem(ek) tagjaihoz vonzódik, kikkel létesít szexuális kapcsolatot.” Lásd Antoni Rita: LGBTQI és Queer Studies – Az identitás problémái. In: Bolemant Lilla–Szapu Marianna: *Bevezetés a gendertanulmányokba*. Pozsony/Nyitra: Phoenix Polgári Társulás, 2015. 140, 143.

[27] Neichl: *Terra incognita*. 99.

[28] Edward Said: Traveling Theory. In: Edward Said: *The Edward Said Reader*. Szerk. Moustafa Bayoumi–Andrew Rubin. New York: Vintage, 2000. 195–217.

[29] Nádasdy Ádám: *A szakállas Neptun*. Budapest: Magvető, 2020.

[30] Itt nem teszem fel azt a kérdést, hogy Nádasdy vajon miért tartotta érdemesnek határozottan kijelenti, hogy a kötetben ábrázolt karakterek melegek. A jelenség értelmezéséhez érdemes lehet az *Emlékiratok könyvé*nek recepcióját feleleveníteni, amelyben annak kimondása, hogy Nádas művének meghatározó témája lehet a homoszexualitás, meglehetősen nehézkes folyamatnak bizonyult a magyar irodalomtudomány és kritika számára. Vö.: Takács Dóra Ildikó: Homoszexualitás és etikum Nádas Péternél – A politikai/etikai diskurzusok hatása az Emlékiratok könyvének recepciójára. In: Gyöngyösi Megyer, Inzsöl Kata: *Esztétika, etika, politika*. Budapest: Eötvös Collegium, Magyar Műhely, 2013. 187–193.

[31] Stermeczky Zsolt Gábor: Meleg- és intimitásirodalom. *Revizor*, 2020. URL:

https://revizoronline.com/hu/cikk/8607/nadasdy-adam-a-szakallas-neptun Hozzáférés: 2022. 10. 05.

[32] Stermeczky: Meleg- és intimitásirodalom.

[33] Stermeczky: Meleg- és intimitásirodalom.

[34] Valuska László: A heteroszexuális férfit egy fülszöveg is elbizonytalanítja. *Könyves Magazin*, 2020.

URL:
https://konyvesmagazin.hu/friss/nadasdy_adam_melegirodalom_szakallas_neptun.html?fbclid=IwAR21p9-CIFIpxi0coY2Tr5jg29LusTzXUToVJiZkXa5n0vIy535C9JC_w3k&utm_source=mandiner&utm_medium=link&utm_campaign=mandiner_202110. Hozzáférés: 2024. 06. 11.

[35] Valuska: A heteroszexuális férfit…

[36] Valuska: A heteroszexuális férfit…

[37] Valuska: A heteroszexuális férfit…

[38] Smid Róbert: Te is más vagy, te sem vagy más. *Műút*, 2021. URL: https://muut.hu/archivum/36895. Hozzáférés: 2024. 06. 11.

[39] Smid: Te is más vagy…

[40] Smid: Te is más vagy…

[41] Smid: Te is más vagy…

[42] A szerző e ponton Vásári Melinda kritikájára hivatkozik: „a kötet többi szövegében is nem

szimbolikus dolgok, nem elvek, ideológiák a tét, hanem mindig az egyéni sorsok." Ld.: Vásári Melinda: „mint aki a trambulinról pisál a medencébe". *dunszt.sk*, 2020. URL: https://dunszt.sk/2020/10/22/mint-aki-a-trambulinrol-pisal-a-medencebe/. Hozzáférés: 2024. 06. 11. Vásári ugyanakkor ezt mintegy mellékesen állítja, Smid viszont teljesen erre összpontosítva zárja a szövegét.

[43] Stermeczky: Meleg- és intimitásirodalom.

[44] Valuska: *A heteroszexuális férfit...*

(III. rész)

A szexuális és nemi kisebbségek identitásformáinak stabilizációjáról a kapitalizmusban

A második részben olvasható elemzés eredményei minden bizonnyal egymástól nem függetleníthető kérdésekre mutattak rá, hiszen a vizsgált problémák a kritikák többségében összefüggő módon kerülnek elő. Miért szembesül az irodalomkritika újból és újból ugyanezekkel a nehézségekkel? Miért lehet érdemes megfigyelni azt, ahogyan ezek a diskurzusok gondolkodnak irodalomról és szubjektivitásról? Ezekre a kérdésekre összpontosítva ebben a fejezetben egy olyan elméleti kontextus kidolgozására törekszem, amely segíthet problematizálni a diskurzuselemzés során felmerült jelenségeket.

Brian Massumi, Deleuze elismert fordítója hangsúlyozza, hogy Deleuze és Guattari munkájának egyik alapvető kiindulási pontja a kapitalizmus által uralt és vezérelt zárt szubjektivitás feltárása, amely csupán egyik oldala a kapitalista logikának. A szubjektivitás „kibontakozása" során a felismerés önfelismeréssé alakul, de a kapitalizmus a szubjektumot konstituáló vágyakat saját működésmódjának megfelelően csatornázza be.[1] A kapitalista rendszerek ezeket az „akaratokat" részben a szubjektumok világosan elválasztható kategóriákba történő besorolásával valósítják meg.

> Férj/feleség, szülő/gyermek: ismételd meg a családot a házastársi élet nyújtotta kielégülésért. Fehér/fekete, férfi/nő, heteroszexuális/homoszexuális: ismételd meg a fajok és nemek közötti szokásos szétválasztást a felsőbbrendűség örömeért. Hívő/hitetlen: ismételd meg a hagyományos vallást, és örülhetsz, hogy mindig igazad van. Gazdagok/szegények: ismételd meg a társadalmi egyenlőtlenségeket és gazdasági kizsákmányolásban lelhetsz örömet.[2]

Vagy az egyik, vagy a másik: ezek a kategóriák a kapitalista társadalom erőviszonyait reprodukálják. Deleuze és Guattari ezeket az erőszakos folyamatokat az applikáció[3] (*application*) fogalmán keresztül ragadja meg, amit Massumi *a társadalmi kategóriákat csatornázó átfedés*ként magyaráz.[4] „Nyilvánvaló, hogy csak akkor létezhet egy »másik«, akivel az »ember« összezavarhatja az énjét, ha először van egy »ember«, akinek van énje: más szóval, ha a szubjektivitás zárt rendszerként működik."[5] A kapitalista társadalmakban a szubjektivitás zártsága a francia teoretikusok szerint a nemi elvárások felől is megerősítést nyer, a nő és férfi megnevezések mint kulturális jelölők ugyanis csupán üres kategóriák; nincs olyan test, amely képes lenne valamelyik előíró kategóriába teljes mértékben belesimulni, csupán megközelíteni képes azt. Egy test ennek értelmében akkor lesz egyre „femininebb" vagy „maszkulinabb", minél jobban képes illeszkedni a meghatározott kategóriába. „A »Férfi« és a »Nő« mint olyan nem rendelkezik sajátos valósággal, csupán logikai absztrakciók. Nem azoknak az emberi testeknek az absztrakciói, amelyekre alkalmazzák őket, hanem habitusképző attraktorok, amelyektől a társadalom elvárja, hogy függjenek."[6] Eszerint a „Nő" egyszerűen a „Féri" fogalmának ellentéte, utóbbinak nem lenne kulturális jelentése az előbbi nélkül, és nem lenne mihez képest felsőbbrendű.

Judith Butler egyik tanulmányában a cenzúra működésmódját vizsgálja, argumentációját a következő példa segítségével építi fel: 1994-ben az Egyesült Államokban hozták meg azt a rendeletet (DADT: Don't Ask, Don't Tell: „ne kérdezz, ne mondd"), amely törvényi szinten tiltotta a hadseregben a katonáknak a homoszexualitásról való beszédet és az ún. homoszexuális viselkedést. Váratlanul azonban a rendelet

végrehajtását kísérő sokrétű dokumentáció és az ügy által inspirált viták nyomán az, amit megtiltottak, éppenhogy egyre inkább nyilvános diskurzusok tárgyává vált. Vagyis az a program, amely azt indítványozta, hogy a fogalom és az azzal kapcsolatos diskurzus korlátok közé szoruljon, egyszerre okozójává is vált annak, hogy a homoszexualitást tematizáló beszéd nagyobb körben elterjedt. Butler már ezen a ponton megelőlegezi, hogy az iterabilitásban (ismételhetőségben) rejlő erő milyen módon áshatja alá a domináns hatalmi rendszereket. A szerző a cenzúra és ágencia kapcsolatának vizsgálatakor elsősorban Austin beszédaktus-elméletére hagyatkozik, és azt gondolja tovább. Austin elméletében a performatív nyelvi megnyilatkozás – bár későbbi munkásságában kitágítja ennek kategóriáját – alapvetően kapcsolódik bizonyos rituálék meghatározott módon történő ismétléséhez; szerinte ugyanis csupán a pontos ismétlés képes a beszédaktust performatív erővel felruházni.[7] Butler ezt a meghatározást gondolja újra, miközben Pierre Bourdieu egyes állításainak kritikáját nyújtja. Bourdieu[8] azért látja problematikusnak Austin elméletét, mert annak előfeltételezései figyelmen kívül hagyják a társadalmi intézmények hatalmi mechanizmusainak folyamatos működését. Butler ugyanakkor éppen arra mutat rá, hogy Bourdieu gondolatmenetében a sikeres és sikertelen performatívum közötti különbség abban rejlik, hogy a beszélő miként tudja érvényesíteni saját társadalmi hatalmát. A feminista teoretikus rávilágít, hogy Bourdieu megközelítése statikusan kezeli a társadalmi intézményeket, ezért nem ragadható meg annak az ismételhetőségnek a logikája, amely a hatalmi diskurzusok kibillentője és ekként a társadalmi változások katalizátora lehet. Butler Rosa Parks esetén keresztül mutatja be, hogyan értelmezhető a másképpen végbevitt ismétlés (*reiteration*) potenciálja.[9] Parks 1955-ben az amerikai Délen a busz elejében foglalt helyet, és nem volt hajlandó átadni a helyét egy fehér bőrű utasnak. Azzal, hogy igényt formált egy olyan jogra, amely egyáltalán nem volt biztosítva számára, sajátos autoritást biztosítva a cselekedetének, saját szubjektivitásának létezésmódját a máshogy történő ismétlés révén felülírta. „Az ilyen normáknak abból a célból történő elsajátítása, hogy történelmileg szedimentálódott hatásuk ellenében használják fel őket, nem más, mint a lázadás pillanata a történelemben: a múlttal való szakítás, ami a jövő alapköve.”[10]

Butler a performatív aktusok lehetséges hatásmechanizmusát taglalja, ami a szubjektivitás sajátos értelmezését is magával vonja. Azon nyelvfilozófiákból indul ki, amelyek szerint a diskurzus megelőzi a szubjektumot, viszont aláássa azt a premisszát, miszerint a szubjektum – a nyelv révén – megképződhet, és szubsztanciális határai megragadhatóvá válhatnak: „[a]z »én« tehát az *»én« helyének citálása* a beszédben, s ez a hely bizonyos fokú elsőbbséggel és anonimitással bír az általa vezérelt élethez képest: ez az engem megelőző és meghaladó név történelmi revízió alá vehető lehetősége, amely nélkül azonban nem beszélhetek.”[11] A queer terminust elemezve Butler rávilágít az identitáskategóriák zárt rendszerének elégtelen mivoltára. Ezen a ponton érdemes hosszabban idézni:

> Felmerül a kísértés, hogy azt mondjuk: az identitás-kategóriák azért elégtelenek, mert minden szubjektum-pozíció nem egyöntetű hatalmi viszonyok konvergenciájának helye. De ez a megfogalmazás alábecsüli a szubjektum radikális megkérdőjelezésének jelentőségét, amit pedig ezek a konvergáló viszonyok implikálnak. Mert nincs önazonos szubjektum, amely mintegy otthont adna ezeknek a viszonyoknak, vagy hordozná őket: nincs egy olyan locus, ahol ezek a viszonyok konvergálnak. Ebben a konvergálásban és megfogalmazás-átfedésben rejlik a szubjektumról alkotott mai képünk lényege. Más szavakkal: a szubjektum mint önazonos entitás nem létezik többé.[12]

A szubjektivitás zárt, esszencializáló megközelítését megkérdőjelező Butler filozófiája e ponton tanúskodik a legszembetűnőbben a francia hagyomány hatásáról. Ha az ágencia variációk és ismétlések sorában ragadható meg, amiként azt Butler értelmezi, akkor az ismétlés „maximum variációja”[13] éppen az a jelenség, amelyet Deleuze és Guattari *skizofréniának* neveznek. A két francia teoretikus egyik kommentátora szerint „a skizofrénia folyamata tehát nem a megőrülésről szól, vagy arról, hogy csupán egyéni menekülési útvonalakat keresünk a társadalmi elnyomás intézményei elől; a skizofrénia a szabadságot a különbségben és a differenciálódáson keresztül realizálja, ami a kapitalizmussal kezdődő egyetemes történelemben lehetővé tett állandó forradalom elve.”[14] A skizofrénia ebben a megközelítésben egyfajta törésként értelmezhető: „szökésvonalat” adhat a szubjektumnak és megakadályozhatná a szubjektum rögzítését. Ez jelenthet tartós menekvést az egységes ödipális kultúra és termelés által beállítani kívánt ödipális szubjektumtól.

Butler filozófiája és az *Anti-Oedipus* gondolatmenete hasonló módon ragadja meg a szubjektumkonstrukciók rögzítésének tétjét a kapitalista rendszerekben. Deleuze és Guattari applikáció-értelmezéséhez Butler is csatlakozik, amikor ily módon érvel:

> […] paradox módon a társadalmi felismertség diszkurzív feltétele *megelőzi és megszabja* a szubjektum formációját: a felismerés nem valami olyasmi, amiben a szubjektum részesül, hanem maga a felismerés alakítja ki a szubjektumot. Továbbá, a teljes felismerés […] lehetetlensége azt jelenti, hogy a szubjektum-formáció instabil, és soha nem lehet teljes.[15]

A társadalmi felismertséget az applikáción keresztül erősítik meg, ez pedig látványosan elválasztja a kapitalizmust más társadalmi rendszereket produkáló termelési módozatoktól, mert ez a folyamat az identitáskategóriák világos elválaszthatóságán alapul, amelyen keresztül ezek újból megerősítést nyernek és axiómákká alakulnak. [16] „Az axiomatizáció amellett, hogy nem függ a jelentéstől, a hittől és a szokásoktól, aktívan szembeszáll azokkal és átformálja azokat, ami a kapitalizmusnak a sajátos dinamizmusát és modernizmusát biztosítja."[17]

Mi motiválja a kapitalista rendszerek e tagolt, axiomatizáló szubjektumkoncepcióját? Egyrészt a kapitalizmus elkötelezett a végletekig vitt, öncélú termelés mellett, mely során a munka produktivitását a végsőkig fejleszti, másrészt a termelőeszközök magánbefektetés-szerű tulajdon volta miatt a társadalmi munka és az élet olyan termelésre és fogyasztásra korlátozódik, amely csak ezt a már meglévő tőkeállományt értékesíti fel.[18]

> A reterritorializáció megakadályozza a többlet más célokra való elköltését, mint a további többlettermelő tevékenységbe való újrabefektetés, míg a deterritorializáció mint gazdasági összetevő »a termelési eszközök állandó forradalmasítását« jelenti, amely változást hoz és felszabadítja a termelési és a fogyasztási energiákat meglévő tárgyaik és korlátaik alól.[19]

A reterritorializáció és a deterritoritalizáció egyszerre, egymástól elválaszthatatlanul tartja fenn a kapitalizmus dinamikáját. Mindez átfordítva a szubjektum-képzetek működésmódjára: a szubjektum decentralizált, mindig változásban lévő jellegét a deterritorializáló diskurzusok engedélyezik, hiszen a fogyasztáshoz deterritorializálni kell. Ahhoz ugyanakkor, hogy a termelés a maximum potenciál szerint működjön, a szubjektivitás zárt, esszencialista és kiszámítható értelmezése szükséges, ehhez pedig reterritorializálni kell. A szexuális és nemi kisebbségek rögzítése elemi érdeke a kapitalizmusnak, amelynek dinamikus jellege e két folyamat állandó jelenlétében is megmutatkozik.

Ien Ang hívja fel a figyelmet arra, hogy a kelet-európai térséget a humántudományos diskurzusokban a 20. század végétől kezdve egyre inkább egyfajta *határterületként* értelmezik. Ang a határterületek romantizáló felfogásával szemben a perifériák kifejezetten szabályozott jellegére világít rá. A határterület

> nem egy hatalmi viszonyoktól független hely, ahol a korlátoktól mentes és heteroglosszális dialógus és csere megtörténhet, hanem egy küzdelmekkel teli tér, ahol konkrét, eltérően pozicionált szubjektumoknak kell sajátos stratégiákhoz folyamodniuk azért, hogy megszólalhassanak és meghallják őket.[20]

Ang értelmezése alapján tehát a periférián erősebbek az egyes pozíciókat fixáló diskurzusok. Visszatérve Deleuze és Guattari két fogalmához, arra a következtetésre juthatunk, hogy a határterületen – ebben az esetben Kelet-Európában, így Magyarországon is – sokkal inkább a termelés kerül előtérbe, tehát a kapitalizmus reterritorializáló logikája működhet erőteljesebben, amely kikényszeríti a szubjektivitás rögzítését. Ezt a megfigyelést alátámasztják a hazai genderértelmezésekről szóló elemzések is.

A genderkoncepciókat feltárni kívánó kutatások Kováts Eszter[21] szerint sok esetben foucault-iánus módszertant alkalmaznak, amennyiben a politika és a hatalom diszkurzív összefüggéseit vizsgálják. Mégis az efféle diskurzusanalízisek sokszor leegyszerűsítő módon olyan konklúziókhoz jutnak, amelyek szerint az egyik oldalt az egyenlőség, elfogadás, nyitottság, a másik oldalt pedig az elutasítás jellemzi, így ezek

alapján a genderellenes diskurzusokról szóló elemzésekhez a társadalmi egyenlőtlenségek további megerősítése lenne köthető. Kováts szerint ez a megközelítés éppen a foucault-iánus elméleti alapvetés – miszerint a különböző diskurzusok képesek az alternatív valóságteremtésre – ellenében működik, és a megismerés ily módon alapból elutasított.[22] Ez abból a szempontból is meglehetősen problematikus, hogy a genderellenes diskurzusok motivációja és működésmódja ekként alig érthető meg.

Miért lehet fontos az itthoni politikai rendszernek a szexuális és nemi kisebbségek rögzítésének vágya? Kováts saját korábbi megközelítését bírálja felül, miszerint a gender csupán „szimbolikus kötőanyag", „üres jelölő" – eszerint a helyére bármi behelyettesíthető lehetne, lényege csupán a társadalmi mobilizálás egy láthatatlan ellenségképpel szemben. Ehelyett tényleges „ellenségek" széles skáláját hivatott kijelölni.

> Szereplője válogatja, hogy ki mit ellenez. Ezért is hasznos politikai eszköz a »gender«, hiszen sokféle sérelmet tud megszólaltatni: egyfelől az elmúlt évtizedek változásait a nők és a melegek, illetve a leszbikusok jogainak, lehetőségeinek kiterjesztését illetően. Ahogyan láttuk, ilyen szempontból *értékvitáról* lehet szó: a patriarchális és heteronormatív hegemónia védelméről (vagy utóvédharcról).[23]

Véleményem szerint ezek a hazai diskurzusok, egyetértve Kováts megállapításával, bizonyos értékek lehorgonyzását célozzák, amennyiben ezen értékek végső soron a szubjektivitások előíró megközelítését hangsúlyozzák: mit jelent férfinek lenni? Mit jelent nőnek lenni? A állítások Barbara Herrnstein Smithtől éppen ezért jelentősek, mert a magyarországi politikai beszédmódok jelentős részét képezi a patriarchális és heteronormatív hegemónia védelme. Smith szerint „egy entitás minden egyes tapasztalata más-más szerepbe helyezi azt [az értéket], és más-más konfigurációként konstituálja, különböző »tulajdonságok« előtérbe helyezésével és elfojtásával."[24] Smith arra világít rá, hogy a rögzítettnek tekintett, megkérdőjelezhetetlen értékek gyakran csupán állandósított és standardizált kontingenciák eredményei. Az értékek határozott rögzítése ezekben a diskurzusokban azért lehet problematikus, mert bizonyos identitáskategóriák és szubjektivitások részleges vagy teljes mértékű kizárásához és patologizálásához járul hozzá.

Tanulmányom harmadik részében a kapitalizmus alakította szubjektivitás egy lehetséges megközelítését és a „genderellenesség" bizonyos magyarországi jellemzőit mutattam be. Az identitásformák stabilizációja ebben a közegben két irányból is megerősítést nyer: a kapitalizmusban a deterritorializáló és reterritorializáló logikák újból és újból rögzíthetik a szubjektumokat, a hazai genderellenes diskurzus pedig bizonyos értékek normatív előírásán keresztül igyekszik a politikai cselekvésre való felszólítást megvalósítani. Hangsúlyozandó, hogy a tanulmányban felvázolt értelmezés csupán néhány megfigyelést igyekezett bemutatni – a kapitalizmus és a szubjektivitás kérdése ennél sokkal bonyolultabb. Mégis azt gondolom, hogy e szöveg látószögén belül a körülírt kontextus segíthet az irodalomkritika diskurzusainak elemzéséhez termékeny támpontokat nyújtani. E ponton visszacsatolva a diskurzusanalízis eredményeihez, megfigyelhető, hogy az analízis során detektált öt visszatérő jelenség hangsúlyos összefüggést mutat. Ezek a kérdések ugyanis nem elszigetelten, önmagukban, és nem is csak egy-egy kritikában kerülnek elő, hanem a legtöbbször kölcsönösen feltételezik egymást. Az eredmények alapján arra a következtetésre juthatunk, hogy az irodalomkritika domináns diskurzusai tovább legitimálhatják saját köreikben a kapitalista rendszer értékstabilizációit, amennyiben az irodalmi szövegekben megszólaltatott szexuális és nemi kisebbségek rögzítését akarják intencionáltan vagy akaratlanul megvalósítani. A megfigyelt problémák továbbá különféle – Said nyomán értelmezhető – interferencia-jelenségeket idéznek elő: a politikai-társadalmi reflexió igénye többször megfogalmazásra kerül, de több szövegben azt láthattuk, hogy mielőtt ez megvalósulhatna, a recenzens bizonyos értékítéletek alapján elvitatja az általa egyébként hasznosnak tekintett genderalapú értelmezői pozíciók termékeny mivoltát. Végső soron a magyarországi domináns genderdiskurzusok megerősítéséhez is hozzájárulhatnak a felvázolt kritikai beszédmódok, amennyiben a szubjektivitásokat bizonyos értékfelfogások mentén igyekeznek stabilizálni.

Összegzés

„Az irodalom nem ártatlan szórakozás, átalakítja a világot, de ez nem jelenti, hogy programozza a

gondolkodást. Ha ez nem így lenne, semmi szükség nem lenne se az irodalomkritikára, se az irodalmi kánonokra, se az irodalomtanításra, de még az irodalmi marketingre se."[25] Az irodalom szerepének megragadása igen fontos és érthető cél. Annak ugyanakkor, hogy milyen értékek mentén képzeljük el a *jó* irodalmat, számos következménye lehet. Az itt alkalmazott elkötelezett elméleti pozíció arra segített rávilágítani, hogy mindez egyáltalán nem semleges, hogyan történik, hiszen amint láthattuk, az irodalomról való gondolkodás képes lehet bizonyos diskurzusokat alátámasztani. Ebből a szempontból problematikusnak tűnhet az, hogy az itt elemzett szövegek az identitáspolitikai jelenségeket gyakran részben vagy teljesen figyelmen kívül hagyják.

Azért e három szöveg (a *VS*, az *Inkognitó* és *A szakállas Neptun*) recepcióját vetettem össze, mert a hozzájuk készült kritikákban és recenziókban jól látszódtak azok a diszkurzív motivációk és előfeltevések, amelyek a szexuális és nemi kisebbségeket megszólaltató szövegek befogadását meghatározhatják. Fontosnak tartottam a beszédpozíciómat is részletesen kifejteni, hiszen a diskurzusanalízis módszertanának egyik alapvető kitétele az elemző pozíciójának bemutatása. A kutatás e formájában korántsem teljes, a jövőben több (irodalmi) szöveg befogadási diskurzusait is meg kell majd vizsgálni, hogy ennél szélesebb perspektívában is láthatóvá váljanak az irodalomkritika politikai működésmódjai. A jelen tanulmányban megfogalmazott, sajátos nézőpontú megfigyelések reményeim szerint használható alapot nyújthatnak egy kiterjedtebb vizsgálathoz.

---

[1] Brian Massumi: *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia – Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge (Massachusetts)/London: MIT, 1992. 75.

[2] „Husband/wife, parent/child: replicate the family and the satisfactions of conjugal life. White/Black, man/woman, heterosexual/homosexual: replicate the customary separation between the races and sexes and the satisfaction of feeling superior. Faithful/infidel: replicate traditional religion and the satisfaction of being right. Rich/poor: replicate social disparity and the satisfaction of economic exploitation." Massumi: *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*. 76.

[3] Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Anti-Oedipus*. Ford.: Robert Hurley, Mark Seem, Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000 (1983). Az applikációról lásd például: 84–106; 262–273.

[4] Massumi: *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*. 77.

[5] „Clearly, there can only be an »other« to confuse »one«'s self with if there is first a »one« to have a self: in other words, if subjectivity functions as a closed system." Massumi: *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*. 83.

[6] Massumi: *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*. 86–87.

„»Man« and »Woman« as such have no reality other than that of logical abstractions. What they are abstractions of are not the human bodies to which they are applied, but habit-forming whole attractors to which society expects it bodies to become addicted."

[7] J. L. Austin: *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba. Budapest: Akadémiai kiadó, 1990. 29–47.

[8] Pierre Bourdieu: A beszédtevékenység gazdaságtana. Ford. Wieland Andrásné. *Műhely* IX. évf. 26. sz. (1978), 1–45. Lásd kifejezetten a *Cenzúra és formalitás* című részt.

[9] Judith Butler: Burkolt cenzúra és diszkurzív ágencia. ford. Reichmann Angelika. In: Antal É. – Kicsák L. –Széplaky G.: *Performatív fordulatok*, Eger: Líceum, 2015. 133.

[10] Butler: *Burkolt cenzúra*…, 147.

[11] Judith Butler: *Jelentős testek. A „szexus" diszkurzív korlátairól.* Ford. Barát Erzsébet – Sándor Bea. Budapest: Új Mandátum, 2004. 213–214. (Kiemelés tőlem.)

[12] Butler: *Jelentős testek*. 217.

[13] „Deleuze's materialist ontology of difference intersects very fruitfully with Butler's analysis of subjectivity and repetition. For if agency, as Butler so cogently argues, consists of variation in repetition, and freedom is measured in degrees of variation in repetition, the maximum variation in repetition is precisely what Deleuze and Guattari call schizophrenia." Eugene W. Holland: *Deleuze and Guattari's* Anti-Oedipus – *Introduction to schizoanalysis*. New York: Routledge, 2014 (1999). 153.

[14] „schizophrenia […] is thus not about going mad or taking merely individual lines-of-flight from institutions of social repression; it is about realizing freedom in difference and through differentiation, the principle of permanent revolution made possible in the universal history inaugurated by capitalism." Holland: *Deleuze and Guattari's* Anti-Oedipus. 154.

[15] Butler: *Jelentős testek*. 213.

[16] Érdemes itt röviden kitérni arra a jelenségre, hogy a 20. századi kapitalizmus adott teret az LMBT-diskurzusoknak, kezdett el emberi jogokat biztosítani stb. A melegmozgalmak 20. századi emberi jogi küzdelmeinek eredményei azonban csakis olyan áron valósulhattak meg, hogy az LMBT-identitások ezzel egyidőben árucikké is váltak. Ez a jelenség jól példázza a kapitalizmus szubjektumkonstituáló működésmódjának kettősségét. A melegjogi mozgalmak elértek ugyan fontos eredményeket, de a reterritorializáló logika rögtön becsatornázza a rendszerbe az újonnan realizált identitásokat ez pedig utóbbiak rendszerkritikus hangjait is tompíthatja.

Vö. John D'Emilio: Capitalism and Gay Identity. In: Henry Abelove – Michèle Aina Barale – David M. Halperin: *Lesbian and Gay Studies Reader*. New York, London: Routledge, 1993, 467–476.; Mészáros György: Az LMBT+ identitások és mozgalom politikai gazdaságtana a félperiférián. *Fordulat* 24. sz. 215–241.

[17] „Axiomatization not only does not depend on meaning, belief, and custom, but actively defies and subverts them, giving capitalism its distinctive dynamism and modernism." Holland: *Deleuze and Guattari's* Anti-Oedipus. 90.

[18] Holland: *Deleuze and Guattari's* Anti-Oedipus. 106.

[19] „Reterritorialization thus […] prevents the expenditure of surplus for purposes other than reinvestment in further surplus-production, while deterritorialization as the economic component represents the »constant revolutionizing of the means of production« that generates change and frees the energies of production and consumption from their existing objects and limitations." Holland: *Deleuze and Guattari's* Anti-Oedipus. 107.

[20] Idézi Angtől Horváth Györgyi: Horváth: *Utazó elméletek*. 19.

Ien Ang: Doing Cultural Studies at the Crossroads – Local/Global Negotitations. *European Journal of Cultural Studies* 1. évf., 1. sz. (1998). 20.

[21] Kováts Eszter: *Genderőrületek Németországban és Magyarországon*. Budapest: Napvilág, 2022.

[22] Kováts: *Genderőrületek*…, 65–70; 315–316.

[23] Kováts: *Genderőrületek*…, 322. (Kiemelés tőlem.)

[24] „Rather, each experience of an entity frames it in a different role and constitutes it as a different configuration, with different »properties« foregrounded and repressed." Barbara Herrstein Smith: *Contingencies of Value – Alternative Perspectives for Critical Theory*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988. 32.

[25] Bagi Zsolt: Kulturális logika vagy emancipatorikus esemény? Kapitalizmus és irodalom. In: András Csaba –Hites Sándor: *Kapitalizmus és irodalomtörténet*. Budapest: Reciti, 2022. 22.

SZEMVEDÉJ

Lengyel Imre Zsolt

A valóságról és az irodalom használatáról – Olvasási ajánlat Tar Sándor „A te országod” című ciklusához

Absztrakt: Esszémben – néhány hosszabb kitérőt követően – annak a kérdésnek a megválaszolására teszek kísérletet, miért (és hogyan) gondolom érdemesnek ma elolvasni Tar Sándor A te országod című elbeszélésciklusát, amely 1993-ban jelent meg a szerző azonos című, első két könyvének írásaiból is bő válogatást közlő gyűjteményes kötetében.

Kulcsszavak: ajánlat, olvasás, ontológiai politika, szociográfia, tar sándor, valóság

Esszémben – néhány hosszabb kitérőt követően – annak a kérdésnek a megválaszolására teszek kísérletet, miért (és hogyan) gondolom érdemesnek ma *elolvasni* Tar Sándor *A te országod* című elbeszélésciklusát, amely 1993-ban jelent meg a szerző azonos című, első két könyvének írásaiból is bő válogatást közlő gyűjteményes kötetében.[1] Az *elolvasni* kifejezés kiemelésének indoka, hogy az életmű a jelek szerint olyan módon íródik be az irodalomtörténeti emlékezetbe, amely nem feltétlenül tűnik alkalmasnak arra, hogy motiválja a huzamosabb foglalkozást Tar szövegeivel mint szövegekkel. Deczki Sarolta a közelmúltban közreadott monográfiájában az érdeklődők igencsak kiemelt helyen, már az előszó második oldalán arról értesülhetnek, hogy „az életmű egésze túl nagy változatosságot sem tematikailag, sem poétikailag nem mutat”, sőt hogy Tarnak, „ahogyan kritikusai mondták róla, egy hangja volt és egy témája” (– a monográfia egésze azután árnyalja, de nem érvényteleníti ezt az előrebocsátott összefoglalást).[2] Ezek a megfogalmazások végeredményben a Tar Sándor-kötetek vagy -ciklusok redundáns voltát sugallják, hiszen ha valóban ugyanarról és ugyanúgy beszélnek, akkor az újabb és újabb szövegek befogadásával az információtartalom és a terjedelem aránya folyamatosan romlik – és általában is jellemző a Tarral foglalkozó szövegekre, hogy az életművet meglehetősen *zajos*nak vélik, vagyis az interpretáció számára hasznosíthatatlannak tűnő momentumok hányadosát magasnak lát(tat)ják. Korábbi tanulmányomban[3] a recepció két meghatározó tendenciáját azonosítottam: egyfelől a „szociográfiaként”, másfelől az „irodalomként” olvasás stratégiáját – ezek, bár sok mindenben eltérnek egymástól, következtetésükben hasonlítanak egymásra. Mint ott kifejtettem, a szociografikus értelmezés nézőpontjából az elbeszélések eleve is egy indexikus gesztust látszanak ismételgetni csupán egy valós réteg egyre újabb reprezentánsait felmutatva, amelyek átalakultával-megszűntével végképp kétségessé válhat a szövegek aktualitása; az ennek alternatívájaként kidolgozott ontológiai, archetipikus vagy egzisztenciális érdeklődésű olvasásmód képviselői pedig úgy vélik, hogy az elbeszélések keletkezésük idejétől függetlenül mind ugyanarról az általános emberi létállapotról szólnak, vagyis nem avulékonyak, de a történelmileg-társadalmilag meghatározott szövegelemeiktől akár el is lehet tekinteni. *A te országod* jobbára a rendszerváltás előtt játszódó, történeti utalásokat és tárgyi rekvizitumokat bőséggel sorakoztató elbeszéléseinek igen jelentékeny része tűnhet tehát többé-kevésbé irrelevánsnak mindkét perspektívából.

Mindez önmagában is szükségessé tenné újfajta érvek keresését a ciklus olvasásának indoklásául – másfelől pedig az is, hogy egy olyan diszkurzív tér, amelyben a fentebb leírtak szerint felfogott „irodalom” és „szociográfia” között lehetséges csupán választani, politikai szempontból sem tűnik szerencsésnek számomra, nem utolsósorban mivel mindkét paradigma igen problematikus alapfogalmakra épül. Az *irodalom*nak az a sajátos definíciója, amely a rendszerváltás utáni évtizedekben meghatározta Tar recepcióját (is), nyilvánvalóan és radikálisan depolitizáló jellegű volt: lényegi mozzanatának számított a morális, szociális hatás szempontjának érvénytelenítése, az irodalomként való elfogadás pedig ebben a nyelvjátékban leginkább felmentést jelentett a gyanú alól, hogy az adott szerző vagy szöveg művészeten kívüli célokat kíván szolgálni. E paradigma elmúlt évekbeli meggyengülését – amint erről egyebek mellett

például a „szegénységirodalom” terminus gyakoribb és nem pejoratív használata árulkodik – örömteli fejleménynek gondolom, mert szabadabban felmérhetővé teszi az irodalom és társadalmi környezete közötti interakciók formáit. Ugyanakkor igen bizonytalannak gondolom a *szociográfia* műfaji jelölő teoretikus teherbírását is: a magyarországi hagyományban a szociográfiát az irodalom és a tudomány határán elhelyezkedő formációként szokás elképzelni[4] – számomra azonban kétségesnek tűnik, hogy ez a határ valóban létezik-e, illetve kellően széles-e ahhoz, hogy ott egy műfaj berendezkedhessen.

A szociográfiának ez a képzete alighanem egy pozitivista jellegű, az objektíve adott realitás közvetlen tükrözhetőségét tételező tudományfelfogás és egy pusztán retorikai-poétikai vagy formalista jellegű, az irodalmat ékes, különleges beszédfajtaként konceptualizáló művészetfelfogás talaján jött létre: ezek távlatából valóban magától értetődőnek tűnhet egy olyan szövegtípus körülhatárolhatósága, amely a valóságot szépen vagy emotív módon rögzíti. Ám ha a szociográfiában állítólag egymással érintkező területeket praxisként próbáljuk megragadni, a helyzet jóval ellentmondásosabbnak tűnik. A tudományosságot ugyanis nyilvánvalóan nem a valóságrögzítés puszta szándéka teszi tudományossá, hanem az, hogy a tudástermelés a bírálatra és a korrekcióra mindig nyitott módon történik, illetve hogy diszciplinárisan szabályozott és a lehető legteljesebb mértékben átláthatóvá tett módszereken alapul. A modern értelemben vett művészet terrénumának elhatárolása azonban éppen e jellemzők opponálásával történt – a prototipikus művészethez régóta és jobbára máig érvényesen az intuitív, szabályokra visszavezethetetlen alkotás, a közösségi elvárások alóli szabadság és a felülbírálhatatlanság képzetei kapcsolódnak, és inherensen művészetellenesnek tűnik minden előíró, ellenőrző vagy kiigazító törekvés. Innen nézve e két gyakorlat antagonisztikus viszonyban áll egymással, vagyis aligha létezhet metszethalmazuk: a primér tapasztalatokra, szubjektív elképzelésekre alapozott valóságábrázolás, amely az irodalomban és a szociografikus hagyományban egyaránt elfogadott és magától értetődő, máshonnan nézve éppen olyasmi, aminek az ellenőrzésére és ami ellenében a tudományosság protokolljai létrejöttek, és aminek hitelt adni tudományellenes és legalábbis naiv attitűdnek minősül.

Vagyis a szociográfia viszonya a művészethez és a tudományhoz aligha szimmetrikus; érdemesnek látszik tehát ebben az esetben is feltenni a kérdést, amelyet Seregi Tamás a szociális művészet apropóján fogalmazott meg: „mennyiben a művészet saját történetének, saját fejlődési logikájának következménye, és mennyiben külső igényekre adott válasz”? Seregi ennek megválaszolását a felelősségvállalás érdekében látja feltétlenül szükségesnek, amelynek alapvető mozzanata lenne szerinte az elszámolás azzal, „hogy mire képes a művészet, illetve hogy milyen eszközökkel mire képes”, és annak mérlegelése, hogy vajon „olyat ígér-e, amit nem tud teljesíteni”.[5] Míg ugyanis a művészeti mező alakulástörténetét végigkövetve a szociális művészet felé tett fordulat világosan megmagyarázhatónak mutatkozik, a mezőn kívülről rátekintve leginkább az tűnhet fel, hogy az kevéssé látszik alkalmasnak a társadalmi problémák érdemi kezelésére (hiszen rákényszerül például a mező temporalitásának figyelembe vételére, amely az egyes kísérletek kifulladásán és a divatok megváltozásán alapul, és ami ellene hat a hosszú távú tervezhetőségnek) – a szociográfia helyzetét ehhez igen hasonlóan gondolom leírhatónak.

Pierre Bourdieu mezőelméletének[6] fontos belátása, hogy egy-egy relatíve autonóm mezőnek létezik autonóm és heteronóm pólusa is – a kettőt összekapcsolja, hogy egyaránt részei a mező *illusió*jának, vagyis hasonlóképpen érdekeltek a mező gravitációs középpontját jelentő kérdés (az irodalmi mező esetében: miben áll a valódi irodalom?) eldöntésében, elválasztja azonban őket egymástól, hogy mennyire kívánják abszolutizálni ezt az *illusió*t, vagyis milyen mértékben gondolják érdemesnek vagy elfogadhatónak más mezők kérdéseit is figyelembe venni; a mező heteronóm pólusa ugyanakkor nem összetévesztendő a mezőn kívüli térrel, ahol az adott mezőt szervező kérdés már nem bír tétlel az aktorok számára. A Tar Sándor-életmű korszerűtlennek nyilvánítása a rendszerváltás után és afentebb irodalminak nevezett olvasásmód nyilvánvalóan egyaránt a mező autonóm pólusához kötődik, és mindkettő egy olyasféle törekvés részének tekinthető, amelynek lényege, hogy – leválasztva az irodalom fogalmáról a más mezők számára is fontos értékeket és törekvéseket – világosabbá tegye, miben is áll az irodalmi mező sajátszerűsége, és ilyen módon óvja meg azt attól, hogy a máshonnan származó kérdések eluralkodásával esetleg végül elveszítse önállóságát. Az önvédelemnek, a határok megvonásának ez a kísérlete ugyanakkor az irodalmi mezőn kívülről nézve egyszerűen bezárkózásnak, fontos kérdések iránti érdektelenségnek, szolidaritáshiánynak, végső fokon immoralitásnak tűnhet – ami széleskörű antipátiát keltve a mezővel

szemben szintén fenyegetést jelenthet annak fennmaradására és prosperálására nézvést. Ilyen körülmények között a mezőn belül az érdeklődés megnövekedése várható az irodalom kiterjesztett meghatározásai iránt, amelyek a mező saját kérdéseinek és a mezőn kívüli szempontoknak az összeegyeztethetőségét ígérik, tehát ellenérveket kínálnak az elzárkózás vádjával szemben – így pedig az ezeket képviselők, vagyis a heteronóm pólus aktorai szimbolikus tőkére tehetnek szert. Azt az olvasásmódot, amely Tar Sándor írásait szociografikusként azonosítja, a valós társadalom ismeretlen rétegeinek bemutatását tekinti teljesítménye lényegének, és emiatt igyekszik kanonizálni, ilyesféle ajánlatnak tekintem – mintha ez az irodalom egy régi, de kitartóan kísértő, a tudományok kikülönülése előtti fogalmát igyekezne restituálni a leszűkítő koncepciók ellenében.

Az autonóm és a heteronóm pólus erőviszonyainak kialakítása a mező belső vitáiban dől el, amelyeket a mezőn kívüli viszonyok a közvetlen hatalmi beavatkozásokat leszámítva érvekké és hivatkozási alappá konvertált formában befolyásolnak csupán. A heteronóm pólus kívülre mutató álláspontja megkülönböztetendő tehát attól, ahogyan ez az álláspont kívülről látszik – így lehetséges csak válaszolni a fenti a kérdésre, hogy „mire képes" a szociográfia. A kontraszt ebben az esetben, úgy vélem, igen erős: ha a mezőn belül a társadalmi felelősségtudat konnotációja társul is hozzá, vagy a komolyságé az öncélúsággal szemben, Tar Sándor műveiből akarni megismerni a valóságot meglehetősen felelőtlen és komolytalan törekvés lenne, és főként az lenne, ha az irodalom mint intézményrendszer az ezen törekvést megalapozó attitűdöket terjesztené a társadalomban. Ez ugyanis nem jelentene mást, mint a kritikátlanság apológiáját, amennyiben a jól hangzó vagy előítéleteinkkel egybevágó történeteket egyúttal hitelesnek is tekintenénk, és a tudománytalanságét, hiszen Tar szövegeiből értelemszerűen semmi sem derül ki az anyaggyűjtés miként jéről, az ellenőrizhetőségnek semmiféle módját nem kínálják fel, nem tisztázzák az általánosíthatóság határait stb. És, mint már utaltam rá, igen kétesnek gondolom ezt az olvasásmódot a politikai hatás szempontjából is, hiszen az valójában nem járul hozzá a diskurzustér megnyitásához azok előtt, akik általában kiszorulnak onnan; a fiktív figurák akár ki is takarhatják a potenciális valós beszélőket, ha azt gondoljuk, az irodalom olvasása helyettesíti megszólaltatásukat, mert az elbeszélések „helyettük beszélnek" – és így már azelőtt azt hisszük, hallottuk a hangjukat, hogy egyáltalán szóhoz jutottak volna. A legalapvetőbb problémának azonban azt tartom, hogy e koncepció az elbeszélések értékét abban látja, hogy azokból *a* valóság ismerhető meg – vagyis, mint már érintettem, magától értetődőként kezeli, hogy egyetlen, objektíve adott, mindenki által elfogadott valóság létezik csupán, amely közvetlenül, akár pusztán csak a személyes tapasztalat révén hozzáférhető. Azaz elfojtja az arról szóló vitákat, milyen és miképpen ismerhető meg a valóság, így nem engedi megnyílni az *ontológiai politika* terét – bizonyos szempontból épp úgy depolitizáló jellegű tehát, mint a mező autonóm pólusához tartozó értelmezésmódok.

*

Az ontológiai politika fogalmát John Law brit szociológus nyomán használom; az alábbiakban az ő *After Method* című könyvének főbb gondolatait felvázolva próbálom meg világosabbá tenni, mit is értek alatta.[7] Law alapvető állítása, hogy a valóság leképezése helyett jóval termékenyebb és kevesebb félreértéshez vezet a valóság elemeinek megvalósításáról [*enactment*] beszélni – ez arra az aktív tevékenységre helyezi ugyanis a fókuszt, amelynek segítségével valaminek a valós volta elfogadtatható vagy éppen megingatható; így például nyilvánvalóan sokak *munkájának* eredménye, hogy egy világot, amelyben a Higgs-bozon vagy a gender nem voltak valóságosak, a phlogiston vagy a különböző emberi fajok viszont igen, olyan világgá alakították, amelyben előbbiek valóságosak, utóbbiak viszont nem. A fentiekből következik, hogy valaminek a valóságossága nem statikus, és nem elválasztható azon folyamatoktól, amelyek folyamatosan termelik és újratermelik ezt a valóságosságot. Ezek a folyamatok azonban, hangsúlyozza Law, természetesen nem alakíthatók tetszőlegesen, hiszen azokra a eszközökből, eljárásokból, intézményekből, bevett eredményekből és változatos egyéb tényezőkből álló szemiomateriális hálózatokra kell támaszkodjanak, amelyet összefoglalólag hátországoknak [*hinterland*] nevez, ezek felépítése vagy visszabontása (illetve az ezekre tett kísérlet) pedig erőforrásokat emészt fel. Law szerint tehát az egyetlen és ellentmondásmentes valóság nem adottság, hanem nehezen elérhető és nehezen fenntartható eredmény – a gyakorlatban ugyanis általában többféle hátország és többféle *megvalósító* gyakorlat él egymás mellett, és így az entitások igen széles körének többé-kevésbé vitatott az

ontológiai státusza (elég csupán valamiféle transzcendencia vagy a gender létére gondolni). Law mindezzel kapcsolatban azt hangsúlyozza, hogy a valóság nem szinguláris, de nem is egyszerűen plurális (ami számára a különböző valóságok érintkezés nélküli egymás mellett élését jelenti), hanem többesség [*multiplicity*] jellemzi, minthogy a különféle hátországokra és gyakorlatokra épülő valóságok átfedik egymást, interferálnak egymással. A különböző valóságok érintkezési pontjain így fraktális [*fractional*] entitások jönnek létre, amelyek egyszerre ugyanazok, és mások-mások a különböző valóságokban; a legtriviálisabb példája ennek talán egy földdarab, amely egyesek szerint olajmező, mások szerint háborítatlanul megőrzendő szent hely. Az ilyen módon kialakuló vitákban tehát a valóság nem lehet döntőbíró, hiszen azokban éppen annak mibenléte a kérdés – így válik az ontológia politikai kérdéssé.

Az ontológiai politika terén tehát a tét egyes entitások valósabbá vagy valótlanabbá tétele, végső soron pedig az, hogy az adott közösség milyen hátországokat és gyakorlatokat fogadjon el érvényesként (az iménti példában: szeizmográfokat és sűrűségszámítást vagy hagyományozott szövegeket és rítusokat), és így miféle valóságot valósítson meg. A dolgok fraktális voltából adódó problémák miatt állandó a törekvés a valóság szingularizálására – ennek egyik legalapvetőbb eljárása a vitában álló felek egyértelmű felosztása az igazság birtokosaira egyfelől és tévedések, betegségek, ideológiák áldozataira másfelől; a másik pedig olyan nyelv alkalmazása, amely az entitások tárgyiságát és rögzített ontológiai státuszát hangsúlyozza, nem pedig a valóságtermelés folyamatjellegét, és amely így a másként megvalósítás lehetetlenségét sugallja. Law szerint bármiféle hatalom mindenkori birtokosai a redukcionizmusban érdekeltek, vagyis abban, hogy a bevett módszereken kívül minden más hitelét veszítse, és így eltűnjön a világból a többesség, állításaik az egyetlen valóság szó szerinti leképezéseinek tűnjenek, az entitások valódi valósága egyértelmű legyen – míg az alárendeltek kedvelt eszköze az, amit allegóriának nevez: a kijelentések többértelműsítése és a valóság koherenciájának kikezdése.

Law a fentiek hangsúlyozásával nem utolsósorban arra igyekszik felhívni a figyelmet, hogy e meghatározó jelentőségű küzdelmek vonatkozásában a nyugati tudományosság, amely maga is a koherencia és az egyértelműség favorizálására épül, nem tekinthető minden további nélkül elfogulatlannak, és hogy annak képviselői az explicit ontológiai politika elutasításával maguk is a privilegizáltak megszokott ontológiai politikai taktikáját követték – ami azonban már csak azért is újragondolásra szorul, mert a tudomány kitüntetett helyzete az utóbbi időkben nyilvánvalóan megrendült. Különösen problémás mindez a társadalommal foglalkozó tudományok esetében, amelyek általában maguk is ellentmondásmentes elméletet igyekeznek alkotni a világról, így sok esetben éles különbségeket tesznek azon entitások között, amelyek *valóban* léteznek, és amelyekről az emberek tévesen csupán azt hiszik, hogy léteznek – ez utóbbiakat viszont rendszerint visszavezethetőnek vélik szerintük valóban létező okokra, ilyen módon pedig sajátszerűségükben nem is veszik igazán komolyan azokat, ami ahhoz vezet, hogy a teoretikusok által kidolgozott-terjesztett gyakorlatok nem *valósítják meg* a különböző ontológiákat és az érintkezéseik nyomán létrejövő vitákat. Law ennek ellenszerét a tudományfilozófia szimmetriaelvében találja meg, amelynek lényege, hogy az adott pillanatban igazként elfogadott és megcáfolt tudományos tézisek létrejöttéről ugyanolyan típusú leírást kell adni (az aszimmetrikus megközelítések csak a tévedéseket gondolják megmagyarázandónak, az igazság felfedezését magától értetődőnek vélik) – ezt kiterjesztő javaslata szerint olyan módszerekre lenne szükség, amelyek nem alkotnak általános szabályokat, nem rögzítik előzetesen a releváns entitások repertoárját, és így nem döntik el az aktorok helyett, mi és hogyan létezik, hanem a megismerhető valóságot nem behatárolva igyekeznek lekövetni megvalósító gyakorlataikat; „lassú, csendes, szerény, bizonytalan” módszerek kidolgozását javasolja tehát a meglévő, túlzottan magabiztos, túlzottan csak a saját hangjukat meghalló módszerek mellé vagy helyett.

Az ontológiai politika kérdésére fordított nagyobb figyelem, úgy vélem, az irodalommal kapcsolatban is termékeny lehetne. Segíthetne például világossá tenni, hogy az irodalom maga is az ontológiai politika egy küzdőtere, hiszen az eltérő poétikák és irányzatok közötti különbségeket egyebek mellett a releváns entitások repertoárjának más-másféle kijelölése, a valóban létező és a látszólagos vagy illuzórikus vagy leleplezésre szoruló valóságelemek más-másféle szétválasztása is konstituálja: egy keresztény eposz, egy egzisztencialista dráma vagy egy szocialista realista regény nyilvánvalóan már ezen a szinten elkülönböződik egymástól – a szempontok finomításával természetesen ennél kisebb léptékű különbségek is kimutathatók lennének. Az irodalom egy időben egymás mellett élő változatai a fentebb

tárgyalt értelemben vett *megvalósító* módszereket dolgoznak ki és terjesztenek, amelyek nem csupán egymással állnak implicit vagy explicit vitában, de az irodalmi intézményrendszeren kívül létrejövő gyakorlatokat is opponálhatják – vagy megerősíthetik.

Mindez azután az irodalomtörténet-írás ontológiai politikájára is ráirányítja a figyelmet: ahhoz ugyanis, hogy az ontológiák ilyesféle sokféleségét teljes változatosságában regisztrálni lehessen, és valódi vitaként lehessen felmutatni, olyan „szerény" módszerekre lenne szükség, amelyek nem jelölik ki előre a viták győztesét, nem szelektálnak, nem ítélnek bizonyos változatokat tévesnek, komolyan vehetetlennek, anakronisztikusnak, és így irodalmi vizsgálatra érdemtelennek. (Az irodalomtörténet-írás és a kritika utóbbi típusú, reduktív működését szélsőséges formában illusztrálhatja például Hamvas Béla koncepciója a *Scientia sacrá*ban, amely szerint „az írott művek között egyetlen választóvonal van – őrzi-e az ember isteni származásának gondolatát, vagy sem", és amely szerint az e kritériumnak nem megfelelő mű „tekintet nélkül hírére, elterjedtségére, hatására lényegtelen";[8] vagy Révai Józsefé, amely szerint az írónak csak az „igazságot" van *joga* írni,[9] ami többek között „tipikus", a történelemnek a Párt által hitelesített lényegét kifejező alakok szerepeltetését jelentette.) A különböző irodalomértelmező irányzatok tehát eltérnek abban, hogy miféle valóságokat megvalósító szövegeket fogadnak el valóságos irodalomként – és eltérnek természetesen abban is, hogy milyen entitásokat vélnek valóban jelenlévőnek a szövegben: a visszatükröződő társadalmat, a szerző lenyomatot képező lelkét vagy a jelölők korlátozhatatlan játékát.

Ezek az ontológiák a fentebbiek értelmében elválaszthatatlanok az őket fenntartó gyakorlatoktól, ezek pedig a különféle hátországoktól, amelyeknek ebben az esetben részei többek között a bevett olvasatok, a megalapozást jelentő filozófiai vagy irodalomelméleti szövegek és maguk a valahogyan olvasni képessé tett, bizonyos entitások megvalósítására, mások ignorálására trenírozott olvasók. Itt utóbbiak a természettudományos kutatások valóságregisztráló technikai eszközeinek és ezek kezelőinek egyszerre analogonjai, fel- és átépítésük azonban előbbiekénél kevesbé erőforrásigényes, ami paradigmaváltások és párhuzamosan fennálló paradigmák eltérő dinamikáit alapozza meg az eltérő tudományterületeken. Az iskola, az egyetem, a kritika ezen hátországok és megvalósító gyakorlatok intézményesítésének színtere – ez a belátás világossá teheti, hogy ezen intézményekben konkrét szövegek interpretációján keresztül egyúttal annak demonstrálása is zajlik, mi (nem) egy szöveg, és mit (nem) lehet vele csinálni; ugyanakkor természetesen rajtuk kívül is működnek az ottaniakkal többé vagy kevésbé kompatibilis gyakorlatok. A különböző irodalomkonstituáló praxisok és azok hátországépítő kísérleteinek nyomon követése azután ugyancsak történhet reduktív módon (a tudománytalan, populáris, túlságosan vagy nem elég politikus, nem a megfelelő hagyományvonalra illeszkedő stb. változatokat nemlétezőnek tekintve, háttérként használva vagy „valódi" lényegükre visszavezetve) vagy „szerény", a többességet, az irodalmat, az írókat és az irodalmi műveket mint fraktális tárgyakat megvalósító kritikatörténeti módszerek kidolgozásával.

*

A Kádár-korszakban, amelyben Tar Sándor pályája indult, a hatalomhoz kötődő politika és irodalomtudomány egyaránt a létezők ritkítására, repertoárjuk korlátok között tartására törekedett – nyilvánvalóan ezt célozták a polgári-nyugati ideológiák leleplezésére és a hivatalos „marxista" világmagyarázat egyeduralkodóvá tételére tett kísérletek. Ugyanakkor az ezen paradigmát opponáló törekvések más-más módon általában maguk is többé-kevésbé reduktívak voltak: egyfelől a rendszerellenzéki közeg valóságfeltáró szándékú írásai *az* igazság bemutatására vállalkoztak a rendszer hazugságaival szemben, feltárt visszásságait csak egy azt kritizálógondolatépítmény elemeiként használták fel; másfelől az irodalmi mező autonómiájának megerősítésére-visszaépítésére aspiráló szereplők a valódiként elfogadott irodalom valóságtükröző potenciálját kérdőjelezték meg, kétségbe vonva, hogy a politikai mező számára fontos entitások *valóban* jelen lennének abban, az absztrakciók felé szűkítve a tényleges létezők körét a művészet terén. Attól, hogy a kulturális értelmiségi rétegnek az elbeszélések megírásának-megjelenésének időszakában (is) általános jellemzője volt a fentebbi értelemben vett „szerénység" hiánya, nem gondolom függetlennek azt a jelenséget, amelyet korábban Tar Sándor elbeszéléseinek magas zajhányadosának neveztem; egy olyan olvasásmód viszont, amely *A te országod* irodalmiságát komolyan véve megformált egészeknek tekinti annak darabjait és a ciklust magát is, és

igyekszik a befogadás során a szöveg minél kisebb részét figyelmen kívül hagyni, úgy vélem, szembesülhet vele, hogy mindaz, ami a ciklusban olvasható, aligha értelmezhető egy *szinguláris* valóság keretei között.

Hipotézisem szerint poétikájával Tar az irodalomra annak számos leírása szerint jellemző és az irodalmi olvasás által (nagyobb valószínűséggel) regisztrálható jeltelítettséget az ontológiai politika terének megnyitására igyekszik felhasználni – lényegi mozzanata tehát éppen a szembeszegülés a redukcionizmussal, ami a marxista, szociografikus és egzisztencialista-esztétista pozícióktól egyaránt elkülönbözteti Tarét; ez pedig alighanem (irodalom)szociológiai helyzetével is összefüggésbe hozható. Az irodalomnak azt a funkcióját, amely Tar szövegeiből rekonstruálható, olyasféle fogalmak segítségével vélem körülírhatónak, mint a molekularitás (Deleuze–Guattari), mikrofizika (Foucault), irredukció (Latour); Tar attitűdjét mindazonáltal ahhoz a Jacques Rancière-éhez látom összességében a legközelebbinek, akinek egyik fő témája a hetvenes-nyolcvanas években az volt, hogyan kezelik a nép tagjait olyan elvileg baloldali irányzatok is, mint a marxizmus vagy a kritikai szociológia saját hanggal és akarattal nem bíró, tolmácsra és gyámkodásra szoruló, előre megszabott sémákba beillesztendő egyénekként.[10] Másfelől érdemesnek gondolom hangsúlyt fektetni az elbeszélések irodalmiságának egy másik triviális aspektusára is: azok fiktív voltára – így a fókusz átkerülhet a bemutatott témákról a bemutatás módjára, és világossá válhat, hogy a művek nem *a* valóságot, hanem a valóság megvalósításának egy lehetséges *módszerét* mutatják be.

Ilyen módon, azt hiszem, a korábban felvetett politikai és transzdiszciplináris problémák is kezelhetővé válnak: a most ajánlott olvasásmód keretei között befogadóként egyfelől nem kell azt gondolnunk, hogy Tar elbeszéléseiből megtudtunk valamit a világról, vagy hogy meghallottuk azokban a beszélni nem tudók hangját; másfelől viszont a szövegek élményszerűvé tehetnek, és így segíthetnek elsajátítani egy olyan szemléletmódot, amely talán hozzásegíthet ahhoz, hogy valós találkozásaink során jobban meghalljuk a másik hangját, és kevésbé írjuk felül mondanivalóját saját kategóriáinkkal – így pedig legalább esélyünk legyen az ontológiai politikai viták *termékeny* lefolytatására (amelyek célja adott esetben természetesen lehet a valóság szingularizálása, ami szükséges bármiféle együttműködéshez, közös fellépéshez, mozgósításhoz – de ami alighanem elkerülhetetlenül félreértésekbe vagy elnyomásba fullad a kiinduló ontológiák tisztázása nélkül). *A te országod* ilyesféle használata és hatása azonban a fentebb elmondottak értelmében aligha tekinthető automatikusnak – esszém a ciklusnak az itt körvonalazotthoz hasonló megvalósítását eredményező gyakorlatokhoz igyekszik hátországot barkácsolni.

*

A fentebb érintett kérdésekre hangolt figyelemmel olvasva a ciklust azonnal feltűnővé válhat például, hogy a belépési pontot éppen a modern európai kultúra talán legalapvetőbb ontológiai dilemmája jelenti: a ciklusnyitó *A föld szaga* egyik központi kérdése, hogy mennyiben releváns az Isten (és a Gonosz), hogy kell-e vagy lehet-e bármilyen hatóerőt tulajdonítani ezeknek az entitásoknak egy huszadik századi élettörténet rekonstrukciója során Az elbeszélés főhőse, aki narrátor is egyben, így valóságértelmezését nem keretezi más szólam, maga is vitákat folytat e kérdés kapcsán – egyfelől önmagával, másfelől más szereplőkkel. Életének fordulatait kezdetben Isten jóakarata mint axiomatikus középpont köré elrendezve igyekszik értelmezni,[11] a későbbi eseményekben viszont már az Isten általi elhagyatás bizonyítékait fedezi fel; az elbeszélő számára Isten *létezése* tehát kétségbevonhatatlan marad,[12] és Isten hiányként is a történet legfontosabb alakítója marad: a családi, politikai, munka- és tulajdonviszonyok alakulása másodlagos jelenségeknek látszanak, elsősorban mint Isten közel- vagy távollétének *tünetei* játszanak szerepet az elmesélt történetben. Ez az ontológia kezdetben azonosnak látszik a tiszteletesként említett szereplőével, akivel egyetértenek például abban, hogy a fiúk elzüllése teológiai jelenségként (is) interpretálandó, annak okai nem pszichológiai vagy szociológiai síkon, felelősei nem a családi vagy tágabb környezetben keresendők csupán;[13] később azonban kiderül, hogy ők sem élnek ugyanabban a valóságban: a tiszteletes számára sem Isten jelenléte, sem gondviselése nem olyasmi, ami elmúlhatna[14] – e rögzített pontok köré elrendezve pedig megnyugtató, egyúttal pedig az aktuális társadalmi viszonyokkal is kibékítő tendenciájú történetként véli elmesélendőnek az elbeszélő életútját, aki azonban e történetben nem ismer magára.[15] Hasonlóan részleges az érintkezés az elbeszélő és Sándor nevű testvére valóságai között: Sándor nem vonja kétségbe sem az elbeszélő életének tragikus voltát, sem Isten

központi szerepét – ez az Isten azonban nem azonos sem az elbeszélő, sem a tiszteletes segítő Istenével, hiszen elképzelhető róla, hogy éppen a kiválasztottság manifesztációjaként ítél valakit szenvedésre.[16] A Géza nevű fiú viszont semmiféle létezést nem tulajdonít Istennek, és általában elveti a vallásra és a hitre jellemző megvalósítási módszereket – szekuláris, minden transzcendenciát nélkülözni látszó ontológiájában pedig nem mutatkozik alternatívája az evilági boldogulásnak, az adott politikai-társadalmi körülményekhez való alkalmazkodásnak, így számára magától értetődő döntésnek tűnik például a belépés a tsz-be.[17] Az apa és fia világa valóban „más világ" tehát – aminek a címbe emelt entitás is látványos emblémája: a „föld szaga" az apa világának hangsúlyos eleme, amely megalapozza ragaszkodását a földműves életformához, a fiú (és sokan mások) számára azonban ilyesmi minden jel szerint nem is létezik. Az ontológiai viták pedig ezen túlmenően is átszövik az elbeszélés szövegét: azzal kapcsolatban például, hogy az elbeszélő állapotának oka *valójában* lelki betegség, testi betegség vagy az Istentől való elhagyatás (és így hol keresendő a megoldás);[18] vagy hogy képes-e *valóban* halláskárosodást okozni egy daráló.[19]

Azt gondolom tehát, hogy már a ciklus legelső elbeszélése meglehetősen világossá teszi, hogy a szóban forgó évtizedek (is) kevéssé lennének megérthetők, ha előzetesen rögzíteni akarnánk a létezők körét – a szereplők cselekedetei, döntései, életpályái és ezek értékelése szorosan függenek attól, *ők* milyennek gondolják a valóságot, miféle létezőket és azok között miféle kapcsolatokat tételeznek. *A föld szaga* lényegi állításának tűnik, hogy egyetlen család vagy település tagjai is számos különböző (bár természetesen sok ponton érintkező, nem elkülönülő) világot valósítanak meg – amiből egyértelműen következik, hogy a megértésre induktív és empirista eljárásokkal érdemes kísérletet tenni, és hogy az absztrakt kategóriák alkalmazása a félreértés kockázatát növeli. Mindez, úgy vélem, értelmezhető annak a formadöntésnek a motivációjaként is, hogy a ciklus (és általában a Tar-életmű) esettanulmányszerű, egymástól elkülönülő, de nagyjából hasonló helyen és időben játszódó elbeszélésekből épül fel; a ciklus elbeszélései pedig olyan módon lépnek párbeszédbe egymással, hogy az ismét csak e közös térnek és elemeinek fraktális jellegét emeli ki. Szembeötlő példa lehet a termelőszövetkezet, amely *A föld szaga* című elbeszélésben mint a földművesi életforma tönkretevője és a szégyen forrása (az apa számára), illetve mint kényszerítő adottság (a fia számára) jelenik meg – az *Elejétől a végéig* címűben viszont örömforrás: a főhős-elbeszélő apja számára azért, mert bérlőként úgy érzi, elégtételt vehet a korábbi földbirtokosokon, az elbeszélő számára pedig azért, mert a föld elvételével megszabadul a kényszertől, hogy félelmetesnek látott apja mellett kelljen dolgoznia.

A ciklus *saját* ontológiája interpretációm szerint azon a belátáson alapul tehát, hogy nem létezik inherens, kontextusfüggetlen jelentés – nem az entitások (a tsz, a föld, a gyár, a földműves, a munkás, a szegény stb.) definiálására érdemes tehát törekedni, hanem azokat a konkrét elrendeződéseket (Deleuze–Guattari), aktorhálózatokat (Michel Callon–Bruno Latour) kell megpróbálni rekonstruálni, amelyeknek azok részét alkotják; az pedig, hogy mi minden alkothatja részét egy-egy ilyen hálózatnak, a fentebbiek értelmében szintén nem határozható meg előzetesen vagy elméletben. Ezt szemlélteti például emlékezetes módon az *Elejétől a végéig* 1956 októberéről szóló leírása, amely a pokrócnak, amely alatt az elbeszélő maszturbálni tudott, jóval nagyobb jelentőséget tulajdonít, mint a bizonytalan mibenlétű forradalomnak[20] – a szöveg ezzel demonstratív módon megy szembe a korszak megszokott reduktív reprezentációival, amelyekben aligha lehetne helyet találni e pokrócnak; másfelől pedig ez az esetleges kapcsolódás nem is tűnik bármilyen módon általánosíthatónak. E hálózatoknak nem csupán köznapi értelemben vett tárgyak lehetnek részei, és az egyes elemek maguk is ontológiai viták tárgyai lehetnek: az *Elejétől a végéig*ben elmesélt élettörténetet például lényegi módon határozza meg az apával szembeni adósság képzete, amelyről az elbeszélő maga is tudni véli, hogy annak létezése másokkal nem lenne elfogadtatható.[21]

Arról ráadásul, hogy az valóban létezett, és valóban az motiválta egykori döntéseit, visszatekintő távlatban már az elbeszélő maga sincs meggyőződve: utólagos értelmezése szerint az, ami egykor az adósság visszafizetésének vágyának tűnt, *valójában* „inkább menekülés" volt „a munkába, valami tevékenységbe, ritmusba, hogy azt az örökös zűrzavart, ami velem volt gyerekkorom óta, elnyomjam valamivel." (261.) A munka kényszere az elbeszélő reflexiója szerint a sokféle ellentmondásos vágy, aspiráció, lehetséges életforma legtöbbjét illuzórikussá vagy képtelenséggé változtatta, és éppen így, a valóság körvonalainak

megerősítésével váltott valóra egy nem tudatosított kívánságot; máshol pedig arról számol be, hogy fiatalabb korában azért lelkesedett a marxizmus, és főként „az egyszerű embereknek szánt brosúrák, kiadványok” iránt, mert azok hatására „sok minden egyszerű, logikus lett” számára (262.) – az elbeszélés empátiával kezeli tehát az alapvető fontosságúként felmutatott törekvést is a redukcióra, a valóság szingularizálására. A retrospektív narráció egészében viszont hangsúlyosan a komplexitás visszanyerésére, az interferenciák nyomon követésére törekszik, mert csak így látszik lehetségesnek az élettörténet megértése, annak rekonstruálása, miképpen épült fel, majd omlott össze az elbeszélő hite egy egyértelmű tájékozódást biztosító valóságban, végeredményben pedig annak átlátása, miért nem sikerült „semmi sem úgy […], ahogy [ő] akart[a]”. (266.)

Az *Elejétől a végéig* vallomásos formája azt a törekvést vagy reményt látszik közvetíteni, hogy a korábbi ontológiák megrendülése nyomán bekövetkező „szerényebb” önreflexió egy igazabb valóság megalapozásához vezethet – amit ugyanakkor az elbeszélés zárlata a korábbi aktivitással éles ellentétben a társadalomból való visszahúzódással, a cselekvésképtelenséggel kapcsol össze; a „szellemek” említése az utolsó bekezdésben[22] pedig az ontológiai viták lezárhatatlanságára emlékeztethet. A ciklus további darabjai azután a valóságkonstrukciók megsemmisülésének más formáira is mutatnak mintákat: az *Azon is túl* főhőse például egyénileg, betegsége miatt hullik ki a gyári élet rutinjából, amely egészen addig jóformán automatikusan, mérlegelést alig igénylő módon irányította életét azokéval együtt, akik képesek voltak abba beilleszkedni – ez a kizökkenés esetében nem az élettörténet új módszerekkel történő újraértelmezéséhez vezet, hanem pszichotikusnak tűnő hallucinációkhoz. *A te országod* című elbeszélésben viszont maguk a valóságtermelő gyakorlatok veszítik el hátországukat: a termelés leállása és a társadalmi viszonyok megváltozása nyomán megszűnik az a közeg, amelyben a történet középpontjában álló brigád tagjai életük jelentős részét töltötték, és amely a mechanikus rendben dolgozó, gyakran ittas munkások számára elrejtette-eljelentéktelenítette a világ e közegen túli részét, ismét csak a valóság szingularizálásához hozzájárulva. Az elbeszélés főhőse, Sipos számára a párttagkönyve, a kitüntetései, a jelvényei, a „jó lapátja” (279.), a munkásőrségi gyakorlatok és szolgálatok a valóság meghatározó elemei, ám hátországuk eltűnésével azok értéktelen szeméttéés értelmezhetetlen fogalmakká változnak – olyan fraktális entitásokká tehát, amelyek a szükségképpen bekövetkező ontológiai vitákban gyanússá vagy nevetségessé teszik a korábbi státuszukhoz ragaszkodó férfit. Az elbeszélés szövege pedig, ismét csak, mindkét perspektívát érvényesülni engedi: Sipos hazaútja és első huzamosabb józan otthontartózkodása egyszerre tűnhet ébredésnek egy rossz álomból, ráeszmélésnek *a* valóságra – és *egy* valóság elveszítésének, ami tragikus törést okoz a főhős életpályáján visszamenőleg is érvénytelennek mutatva azt.

Az efféle kettősségek nyilvánvalóan az olvasót is bevonják annak mérlegelésébe, mely hátországokat és megvalósításokat ismerjék el érvényesnek, és mely valóságokat tekintsék hamisnak, megtévesztőnek, tévhiteken alapulónak. A ciklus bizonyos elbeszélései véleményem szerint ezt a problémát élezik ki azzal, hogy bizonytalanul hagyják alapmodalitásukat – a *Forgószél* esetében például nehezen eldönthetővé téve, érdemes-e kritikai intenciót tulajdonítani az ábrázolt közeg bemutatásának, vagyis, hogy a szöveg vajon sajátos szabályokkal rendelkező mikrokozmoszként vagy egyfajta őrültekházaként láttatja-e inkább az üzemet, amely élet és halál otthonos kereteit biztosítja a főhős Gáspár bácsi számára, akinek (sajátos? őrült?) ontológiájában nem létezik éles különbség gép és ember között. De ugyancsak nehezen megítélhetőnek tűnik számomra, hogy a *Vince mesél* egzaltált hangvételű monológját, amelyben a címszereplő egy gyár irracionális vezetését bírálja, a racionalitás alapjain álló, konzisztens beszámolóként vagy egy vereséget szenvedett személy tehetetlen dühének manifesztációjaként kellene inkább olvasni – tehát *a* valóság leleplező bemutatásaként vagy ideologikus, leleplezésre szoruló önigazolásként. Ezen ambivalenciák végképp lehetetlenné tehetik a ciklus befogadói számára *a gyár* mibenlétének általános meghatározását: az nem csupán az egymást követő elbeszélésekben, de akár egyidejűleg is tűnhet hol irracionális közegnek, hol elnyomó intézménynek, hol változatos módszerekkel működésben tartható bonyolult rendszernek, hol a boldogság keretének és színterének – és így tovább.

A fentiek fényében talán érthető, miért nem gondolom, hogy *A te országod* azt igyekezne elhitetni olvasóival, hogy a valóság éppen olyan (volt), mint ahogy leírja, ahogyan ezt a szociográfia terminusa sugallhatná – sőt, értelmezésem szerint a *Gyuri* című elbeszélés az irodalmi szociográfusok egyfajta allegorikus karikatúráját is megalkotja. A szöveg ismét csak a valóság *megalkotására* helyezi a fókuszt: valódi

főhőse kevésbé a címszereplő, mint az a Vilma nevű adminisztrátor, aki időtöltésképpen rekonstruálni igyekszik az elhunyt sorkatona, Gyuri személyiségét és életútját az utána maradt néhány dokumentum segítségével – valós, de töredékes és esetleges adatok nyomán tehát, ragaszkodva a tényekhez, de azokat élettapasztalatai és szubjektív meggyőződései alapján összeillesztve-kiegészítve, érdeklődően és együttérzéssel, de ellenőrizhetetlen, a tudományosságtól igen távoli módszertan alapján. Vagyis a ciklus a szinguláris valóság reprezentálása helyett az azzal való szembesítésre törekszik, hogy a megvalósítási gyakorlatok sokasága nyomán egymáshoz térben és időben közel élő emberek is élhetnek egymástól nagyon különböző, egymással számos ponton nem érintkező valóságokban – a ciklus ezen ambícióinak emblémájának pedig a *Zártkert* című szöveget látom, amely novellisztikusan kiélezett formában visz színre egy történetet, amelyben az egymás valóságához (többek között indulataik vagy tudatállapot-módosulásaik miatt) hozzáférni képtelen szereplők folyamatosan félreértik egymást, emiatt pedig életük a jóra való általános törekvésük ellenére tragédiába torkollik; a mű e többes ontológia feltárásával teremti meg az olvasó számára az empátia lehetőségét, amely nem adott a szereplők számára, így a már csupán a történet kimenetelével szembesülő, csak ítélkezni képes rendőrök számára sem.

A valóságok feltárásának elengedhetetlen feltételének látszik azoknak az aktorhálózatoknak a minél alaposabb nyomon követése, amelyek meghatározzák az egyes elemek mibenlétét – a ciklus szövegei annak tudatosításával is az empátiát segítik elő, hogy *mindenki* efféle hálózatok része és kiszolgáltatottja; a felvonultatott elemek gazdagsága pedig azt látszik hangsúlyozni, hogy a legegyszerűbbnek vélt élet is igen komplexnek bizonyul, ha minél kevésbé reduktív módszerekkel igyekszünk e hálózatokat rekonstruálni. Világosan demonstrálja ezt az *Ez is elmúlt* című elbeszélés is, amelyben a legváratlanabb tényezőkről derül ki, hogy nagyon is sokat számítanak, és akár azt is lényegileg befolyásolhatják, sikeresnek érződik-e egy élet: egy konkrét műhely zsúfoltsága, egy lépcső instabilitása, a csirkék csipogása és szaga[23] – olyan entitások, amelyek jó eséllyel láthatatlanok maradnak a társadalomról alkotott politikai vagy szociológiai elméletek számára. És emlékezetes képet fest ez az elbeszélés arról is, hogy a hálózatok uralása, a kapcsolódásoknak az egyén által irányított és az ő céljait követő létrejötte megerősíti az egyént, míg az uralom elvesztése, a kapcsolódások felbomlása vagy kontrollálhatatlan, más erők által meghatározott létesülése tönkreteheti. Robi a történet első felében boldogan vesz részt egy gyárépület felépítésében, egy munkaközösség létrehozásában, egy család megalapításában, hogy azután élete zsákutcába jusson, amikor a fenntartásukra vagy bővítésükre tett kísérletek közepette e hálózatok mind szétzilálódnak, nem utolsósorban mivel Robi ereje kevésnek bizonyul azoknak a kiterjedtebb hálózatoknak (a gyárnak mint intézménynek, az államnak, a piacnak, a tágabb családnak) a kezeléséhez, amelyekről átmenetileg otthonosnak érzett szűkebb hálózatai nem választhatók le, mert ezekből merítik erőforrásaikat. Az elbeszélés utolsó előtti bekezdésének leírása egyszerre olvasható a hálózatok megszervezésének kudarcáról szóló allegóriaként és annak konkrét reprezentációjaként: „Ott van a nagy háza, félbehagyva, vakolatlanul, egy lakatlan, hideg tégla- meg betontömeg. Kábelek a falakon kívül, itt-ott odakenve, bent mindenütt szemét, deszkák, tégladarabok, kajla vedrek, malteres láda, a beledermedt anyaggal. Tisztára olyan, mint a gyár, csak itt nem nyüzsögnek annyian. Szétszakadt minden, azt mondja." (357.) És ahogy e ház, egy gyár is csak komplex szemiomateriális hálózatként képzelhető el, amely, mint a ciklus zárószövege (*A gyár, ahol élünk*) még egyszer aláhúzza, folyamatos munkával épül fel és épül újra heterogén entitások végtelen sorából a jelszavaktól a CIBA-ragasztóig, az üzemi rendelőtől a jelvényekig, Géza bácsitól az olajsárig. Egy ilyen hálózat saját igényeinek megfelelően inkorporálja magába saját elemeit, s így formálja egyebek mellett a dolgozók testét, szokásait, vágyait is – ezzel saját valóságot hozlétre, melyet a vele kapcsolatba kerülők számára *a* valósággá igyekszik tenni, otthonosságot teremtve vagy interferenciák mentén ontológiai politikai vitákat provokálva ki; maga is nagyobb hálózatok, például egy ország elemeként.

Azt, hogy a mi országunk pontosan milyen (volt), a fentiek értelmében aligha fogjuk tehát megtudni *A te országod* elbeszéléseiből – azt azonban megtanulhatjuk, hogy ha tényleg meg akarjuk azt ismerni, igyekeznünk kell minél többet megtudni arról is, miféle valóságok részei és megvalósítói az itt élők, és miféle vitákat folytatnak a valóságról, hogy miféle hálózatok formálják őket, és miféle hálózatokat próbálnak egyben tartani; ehhez a munkához szolgáltathat mintát, érzékenységet és módszereket ez a ciklus, ha *valóban elolvassuk*.

[1] Tar Sándor, *A te országod*, Budapest, Századvég, 1993. A dolgozat utolsó szakaszában szereplő zárójeles oldalszámok erre a kötetre utalnak.

[2] Deczki Sarolta, *Tar Sándor,* Budapest, Osiris, 2022, 8.

[3] Lengyel Imre Zsolt, *„Nincs vége.” Megjegyzések Tar Sándor Mért jó a póknak? című kötetének újraolvasásához,* Jelenkor, 2014/7—8, 877—887.

[4] A szociográfia határhelyzetével kapcsolatos állásfoglalásokat a közelmúltban Borbély András tekintette át: Borbély András, *Határkonfliktusok. Megjegyzések az irodalmi szociográfia elméletéhez*, https://ujszem.org/2023/04/11/hatarkonfliktusok-megjegyzesek-az-irodalmi-szociografia-elmeletehez/

[5] Seregi Tamás, *Jövőbe szédülő lendülettel. Avantgárd és kultúra,* Budapest, Prae, 2021, 201—204.

[6] Az elmélet sarokpontjainak tömör összefoglalásához magyarul lásd: Pierre Bourdieu, *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről,* ford. Berkovits Balázs, Budapest, Napvilág, 2002.

[7] John Law, *After Method. Mess in Social Science Research,* Routledge, 2004.

[8] Hamvas Béla, *Scientia sacra. Írás és hagyomány,* Athenaeum, 1941/4, 377.

[9] Révai József, *Megjegyzések egy regényhez,* Társadalmi Szemle, 1952/8—9, 760.

[10] Lásd elsősorban *Le philosophe et ses pauvres* című 1983-as kötetét.

[11] „Én hittem az Istent, és hálát adtam neki, hogy segített kiszabadulnom a tszcs-ből, és megint a magam ura lehetek, megint sikerült talpra állnom, pedig elvették mindenemet…” (214.)

[12] „Na, mondom magamban, most hagyott el az Isten. Most ment ki belőlem. Mert az előbb azt mondtam, hogy nincs Isten. Hát azt úgy kell érteni, hogy nekem, velem nincs többé. Itt hagyott magamra, minden bajommal.” (219.)

[13] „Akkor már éreztem, hogy a jóisten kezd elfordulni tőlem. A kisebbik fiam is elkezdett inni, és ott akart hagyni engem meg a családot. […] Azt mondta a tiszteletes úr, hogy itt már csak az Isten segíthet, mert a fiamat megszállta a Gonosz. Géza részeges lett, a kisebbik, Andris is rákap hamar. Nem tetszik nekik a tanyasi élet. Fiatalok, mennének társaságba, szórakozni. Élni. […] Küldjem el hozzá a két fiút, én meg imádkozzak, hogy segítsen meg az isten…” (217.)

[14] „Aztán, mikor már jobban lettem, elmentem a tiszteletes úrhoz, és elmondtam neki mindent. Azt mondta, ilyen nincs. Isten nem hagy el senki emberfiát, akárki legyen is az. Engem mégis elhagyott, mondtam, tudom. Elmondott egy könyörgést ott előttem Istenhez, aztán azt mondta, verjem ki a fejemből az egészet, ez nem lelki, hanem testi betegség lehet, és Isten továbbra is velem van.” (220.)

[15] „Kérdezte, hogy vagyok, rendbejöttem-e már Istennel. Megmondtam neki őszintén, hogy nem jöttem rendbe, mert ő engem elhagyott. Mondta, hogy ez nem így van, hát nem látom, hogy mennyire segít engem a jóisten, hogy telket kaptam, új házat építek ilyen idős korban, a gyerekeim is velem vannak, mellettem, szeretettel, hát nem Isten keze van ebben mindenütt? A feleségem betegsége is

megállt, igaz, nem teljesen egészséges, de nem elég ez nekem bizonyságul? Szép darab földet is kaptam, ezerkétszáz négyszögöl, és mindenem megvan szerényen, becsületesen. Nem mondtam neki rá semmit. Hogy a dolgokat így is lehet magyarázni, meg úgy is. Hogy a gyerekeim lassan elzüllenek, kiűzettem a paradicsomból, és hogy tulajdonképpen beteg az egész családom. Ki így, ki úgy. És hogy milyen iszonyatos munkám, erőm ment veszendőbe az életem során, mikor mások, hitetlenek, danolva jönnek-mennek a világban, élnek, szórakoznak, és mégis többre mentek, mint én. Hogy a gyerekeim idegenek lettek, nincsenek szeretettel irántam, és legszívesebben eltemetnének a feleségemmel együtt. Tudom. Az ilyet megérzi az ember. Elővette az imádságos könyvet, olvasta, hogy mondjam utána. Nem mondtam, mert nem tudtam szólalni, csak a könny folyt a szememből. Azt mondta, eljön máskor is. Azt mondtam, ne jöjjön…" (222.)

[16] „Csak Sándor ölelt meg, és azt mondta, a te hited volt a legerősebb, próbáld meg, lehet, hogy kiválasztott téged az Úr." (224.)

[17] „Géza fiam aztán csak belépett a tsz-be. […] Nagyon szégyelltem magam. Az öreg Szilágyival valamikor együtt gyerekeskedtünk, most meg a tőle elvett lóval az én fiam szekerezik. Mondom neki, mikor este hazajött, hogy akkor most hogy van. Így, azt mondja. Hogy ő nem fog itt megrohadni a tanyán, hát vegyem már észre, hogy más világ van, mint amit a bibliában olvasok. Mondom neki, hogy fiam, te azt nem tudod, hogy abban mi van, mert még soha a kezedbe nem vetted, csak ha arrébb kellett tenni." (220.)

[18] „Elmondott egy könyörgést ott előttem Istenhez, aztán azt mondta, verjem ki a fejemből az egészet, ez nem lelki, hanem testi betegség lehet, és Isten továbbra is velem van. Adott egy másik könyvet, imádságok voltak benne, hogy mostantól ebből imádkozzak. Az orvoshoz is elmentem, megvizsgált, és azt mondta, magának semmi komolyabb baja nincs, de az idegei össze vannak kavarodva. Fogadja el a tsz ajánlatát, hagyjon ott mindent, jöjjön be a faluba, és megváltozik minden. Vágjak bele az építkezésbe, kössem le magam, azt mondta, ne a bajokkal foglalkozzak állandóan, mert megzavarodok…" (220.)

[19] „Csak az a daráló az rettenetes zajjal volt. […] Aztán úgy egy jó fél év után észrevettem, hogy nem hallok jól. Hát, azt mondja az üzemorvos, magának tényleg van egy kis károsodása. Hol dolgozik? Mondom neki. Hát igen, azt mondja, az nem tesz jót magának. Ráírta a papíromra, hogy el kell engem onnan tenni máshová. Mutatom a művezetőnek. Azt mondja, idefigyeljen. Hárman vannak ott, a másik kettőnek semmi baja a fülével, csak magának. Hát maga ezt elhiszi? Öregszünk, bátyám, ennyi az egész. Csak meg kell szokni, és semmi baj." (222.)

[20] „A forradalom olyan gyorsan pergett, hogy nem nagyon tudtam követni, mert közben otthon is kitört a zűr, a bátyám leütötte apámat, részegek voltak mind a ketten, a városban sztrájk is volt, nem volt kenyér, tüzelő, összehordtuk az ágyakat, és egymásra raktuk a plafonig a cserépkályha köré, fáztunk, összebújtunk, mint a bárányok, és ott figyeltem meg jobban, hogy egyesek mit csinálnak a pokróc alatt, én is megpróbáltam. Nyúztam én már magam korábban is, de nem értettem hozzá, vagy éretlen voltam, a fene tudja. Akkor lőtték a postát, éjjel, a dörgések végighullámzottak a városon, remegtek az épületek, és én boldog voltam, amilyen még soha, imára záródott utána a kezem a mellemen, mint aki hálát ad istennek, a fejemre húzott pokróc alatt, a fülledt szagban, saját levem melegében. Tizenhat évesen valami sikerült." (255.)

[21] „Elkezdtem dolgozni, mint a hülye, vállaltam mindent, túlórát, társadalmi munkát, még vagont is raktam, ha összejött, zsíroskenyéren éltem meg tejen. Azt mondtam, azt a pénzt visszafizetem, ha beledöglök is, amit az iskolára költöttek miattam." „Csak barátom nem volt. Pedig a legtöbbjük korombeli, és szintén érettségizett, a svájci automatákon nem dolgozhatott akárki, a bérük is magasabb volt, mint más műhelyekben, de ők a műszak után betértek a Kisdiófába, én meg mentem haza. De annak idején is, amikor még együtt dolgoztunk. Ők nem tudták, hogy nekem adósságom van, nyilván hülyének néztek volna, ha megtudják." (259.)

[22] „A szőlőt nem adtam el, kijárok mostanában is, azt tervezem, hogy mire nyugdíjaznak, felhúzok oda egy kis házat, még az is lehet, hogy kiköltözök. Nem messze volt a tanyánk, este kiülök majd a ház elé, lesem az erdőt, és várom a szellemeket. Mint gyerekkoromban. Vége.” (266.)

[23] „Szóval Fakarcsival kezdődött, hogy levágta az ujját, mert abban a sufniban már minden volt, amit el lehet képzelni, még egér is. Rengeteg léc, deszkahalom, székek, asztalok javításra, képkeret, zászlórúd, meg az az isten sok faburkolatnak való anyag. Ez a szerencsétlen meg ott féllábon beszorulva, derékig hulladékban, vakon a fűrészportól nyomta az ipart, mert sürgős volt, aztán valahogy nekibotlott a szalagnak a kezével.” (349.) „De mi csináltuk azt a lépcsőt is otthon, ami leszakadt, mikor egy hordó kátrányt gurítottunk fel rajta. A tetőtérbe. Mert nem volt pénz. Tudtam én, hogy úgyse bírja sokáig, de úgy voltam vele, hogy csak addig bírja ki, míg a tetőre az anyagot felhordjuk, aztán csinálok másikat, a tetőteret úgyse használjuk, csak lent legyünk rendben, aztán majd. Csakhogy az lett a baj, hogy egyre több lett az ilyen megoldás, hogy csak addig bírja ki. Szerencsére nem lett baja senkinek, a család sem volt otthon, megint Barcikán voltak, aztán elmentek a fiúk, én meg berúgtam, mint az állat. Azt mondtam, na, itt most vége. Nem bírom tovább. A földszinten már ott csipogott ezer csirke, mert abba is belevágtam. Akkor ment el először az asszony úgy, hogy nem jön vissza. Nem is jött. […] Mikor meglátta a csirkéket, azt mondta, nem vagyok normális. Elment az eszem. Ennek a szaga soha nem fog kimenni a falból. Összevesztünk rendesen. Kiabáltam rá, hogy miért? Akkor mondd meg, hogy mit csináljak, vagy hoztál pénzt? Pénzt! Vagy nem dolgozok eleget?” (354–5.)

FILMSZEM

Csönge Tamás

Amikor „a legjobb hely a világon az itt, és a legjobb idő a most” volt (I.)

A múlt eltörlése a 80-as és 90-es évek időutazós filmjeiben

Absztrakt: Csönge Tamás kétrészes tanulmánya a 80-as és 90-es évek időutazós filmjei kapcsán vizsgálja, hogy a kései kapitalizmus tömegkultúrájában miképpen kolonizálta az abszolút jelen képzete a történelmi múltat és a jövőt. A szerző arra mutat rá, hogy a történeti tudat eltűnése és az utópikusság elsorvadása, vagyis az idő bezáródásának gondolata éppen az idősíkok relativitását és egymásra hatását tematizáló narratívákban válik igazán feltűnővé.

Kulcsszavak: időutazás, kapitalizmuskritika, sci-fi, történeti tudat, utópia

„*Legyetek mindig jók egymáshoz, és bulizzunk, fiatalok!*”

Abraham Lincoln

1. A *Bill és Ted* történelmietlen antiutópiája

Mark Fisher brit kultúrkritikus Franco Berardi és Fredric Jameson nyomán meggyőzően érvelt amellett, hogy az ezredfordulóra a nyugati kultúra jövőképe érzékelhetően megváltozott: fantáziátlanabbá, szegényesebbé, konformistábbá vált. A folyamatot Fisher a következőképp határozta meg: „A jövő eltűnése a társadalmi képzelőerő egészének hanyatlását jelentette, annak az adottságnak az elvesztését, hogy el tudjunk képzelni egy olyan világot, amely a jelenlegitől radikálisan különbözik”.[1] A kollektív, utópikus, társadalmilag releváns *képzelőerő* Herbert Marcuse-i[2] fogalma[3] azonban nem a 21. század neurotikus szorongásával, egzisztenciális bizonytalanságával, a kiégés (Byung-Chul Han[4]), kiábrándultság, vagy éppen az értéktelenség és értelmetlenség (David Graeber[5]) érzésével (esetleg egyenesen perverz katasztrófa-várásával) vesztette el jelentőségét. A képzelet válságának előjelei már „a történelem vége” Francis Fukuyamához kötődő[6] gondolatával egy időben megmutatkoztak, a rendszeren belüli individuális érvényesülésbe vetett hit hegemóniára törésével, és – amire az időutazásos filmek példáján keresztül jelen írással szeretnék rámutatni – a történeti tudat elsorvadásával szorosan összefonódva.

Mi lenne alkalmasabb műfaj egy társadalom múlthoz, jelenhez és jövőhöz való viszonyának feltárásához, a történetiséggel és különböző jövőképekkel kapcsolatos attitűdök popkulturális termelésének vizsgálatához, mint az a tömegigényeket kielégítő narratívatípus, ahol a filmeket kitermelő közeget nem ismerő, múltból vagy jövőből származó karakterek nézőpontja ütközik a jelen (így a film ideológiai) horizontjával? A könnyed tinivígjátékként elhíresült *Bill és Ted*-filmsorozat első két darabja éppen ezért kulcsfontosságú mű, ha szeretnénk megérteni a 80-as és 90-es évek hollywoodi kultúriparának történelemmel és történeti tudással kapcsolatos képzeteit. A filmek abban az ellentmondásos korszakban készültek, amikor a hidegháborús, kétpólusú világ virtuális (eszmei-kulturális) majd tényleges (gazdasági-politikai) felbomlása a liberális demokráciák hegemóniájával kecsegtetett (legyen az amerikai típusú piacgazdaság vagy észak-európai szociáldemokrácia), és látványos optimizmust engedett meg a jövőt illetően.

Az okfejtésem középpontjában álló első filmben, a *Bill és Ted zseniális kalandja*ban (*Bill & Ted's Excellent Adventure*, Stephen Herek, 1989) megismerkedhetünk a kaliforniai San Dimas két szeretetre méltó, de butácska végzős középiskolás diákjával, Bill S. Prestonnal (Alex Winter) és Ted „Theodore” Logannel (Keanu Reeves). A két ifjú leghőbb vágya, hogy sikeres zenei karriert fussanak be rockbandájukkal, azonban még játszani sem tudnak hangszereiken. Az iskolában nem jeleskednek történelemből, de tanáruk ad nekik egy utolsó esélyt, ha sikeresen megtartják másnapi kiselőadásukat. Rufus (George Carlin), a jövőből egy telefonfülkének tűnő időgéppel érkező mentoruk közli velük, hogy civilizációjuk sorsa az ő kezükben van: be kell futniuk a zenekarral, hogy elhozzák a világbékét, és ezzel megmentsék a zenéjük üzenetére épülő eljövendő társadalmat. A küldetést azonban fenyegeti esetleges szétválásuk, amennyiben megbuknak történelemből, ezért Rufus felajánlja segítségét. A kölcsönkapott időgép révén a duó testközelből pillanthat bele ikonikus történelmi korszakokba. Egy szerencsés véletlennek köszönhetően Bill és Ted azzal az ötlettel áll elő, hogy a másnapi vizsgaelőadásra magukkal visznek néhány történelmi személyt, hogy azok személyesen mondhassák el, mit gondolnak az 1988-as San Dimasról. Az út során számos izgalmas kalandba és humoros szituációba keverednek, amint olyan alakokat próbálnak összegyűjteni, mint Napóleon (Terry Camilleri), Billy a kölyök (Dan Shor), Szókratész (Tony Steedman), Sigmund Freud (Rod Loomis), Ludwig van Beethoven (Clifford David), Jeanne d'Arc (Jane Wiedlin), Dzsingisz kán (Al Leong) vagy Abraham Lincoln (Robert V. Barron). Küldetésük természetesen sikerrel jár, a jövő pedig egyelőre megmenekül.

A film meglepően pontosan jelenít meg egy átmenetinek nevezhető kulturális állapotot, amelynek lényeges alkotóelemeként két – feltevésem szerint egymással szorosan összefüggő és a korszak egyéb időutazós filmjeiben is tünetszerűen megfigyelhető – jelenséget szeretnék megjelölni: az egyik a történeti tudat eltűnése, a másik az utópikus képzelet hanyatlása. Az ábrázolásban rögzített kulturális állapot középpontjában a jelen abszolutizálásának, mindenek fölé emelésének gondolata és ebből szervesen következően a fényes jövő reménye áll.

Fontos megjegyezni, hogy a történeti tudat nem egyszerűen történelmi adatok (személyek, események, tendenciák és ezek feltételezett összefüggéseinek) ismeretét jelenti, hanem annak elképzelését, hogy az elmúlt korok emberei a maitól különböző gondolkodásmódokkal, értékrendekkel és elvekkel rendelkeztek. Azaz a történeti tudat nem más, mint a különbségek tudata, a perspektivikusságra és az ideologikusságra irányuló reflexív mozzanat, amely által a másikban annak idegenségét, a sajátban pedig annak konstrukciójellegét tudjuk felismerni. Hasonlóan, az utópikus képzelet sem pusztán közösségi szinten pozitív jövőképet jelent, hanem a jelenlegitől radikálisan eltérő társadalmi-politikai rendszerek vagy kollektív jövőképek elképzelésére való képességet. Az összefüggés világos: ha már a múlt különbözőségét sem észleljük, egyre nehezebbé válik a fennállótól eltérő társadalmi működésmódok elképzelése. Nem meglepő (sőt logikus), hogy éppen egy történelemről és utópiáról szóló hollywoodi film példázza a legszemléletesebben, hogy miként váltak a cselekményt hajtó formális fogásokká és a jelen önigazolásának eszközévé azok a műfaji elemek, amelyek korábban a történeti érzékenység és az utópikus gondolkodás tartalmait hordozhatták.

Írásom első részében amellett szeretnék érvelni, hogy a jövő eltűnésével kapcsolatos folyamat első szakaszának szerves része volt a „múlt elvesztése”, a múlt kolonizációja a jelen által. A második rész pedig annak bemutatását tűzi ki célul, hogy az utópikusság elsorvadása nem a filmes utópiák teljes eltűnését vagy disztópiákba fordulását jelentette, hanem tartalmi kiüresedésüket azáltal, hogy a jelen szerves kiterjesztésévé, meghosszabbításává váltak.

2. Az abszolút, egyedüli jelen

Ahogy a 80-as években egyre népszerűbbé vált az időutazás témája és nagyságrendekkel több időutazós filmet kezdtek készíteni, mint a korábbi évtizedekben (mondhatjuk, hogy egy-két sikeres film nyomán ekkor vált Rick Altman-i értelemben műfajjá a téma[7]), úgy váltak elbeszéléseik egyre összetettebbé, és úgy kezdték el cselekményük középpontjába helyezni a különleges időszerkezetek narratív következményeit. A klasszikus időutazós történetekhez képest az utazás lényege immár nem kizárólag a szemlélődés, a csodálat, a tanulás és okulás lehetősége, az idegen környezethez való kényszerű alkalmazkodás, az érvényesülés frappáns módjának a megtalálása, vagy éppen a nagyobb tudás birtokában

a segítségnyújtás nemes gesztusai voltak, hanem előtérbe került a teljes valóság (akár az időutazó saját jelenére is kiható) formálhatósága. A konfliktus általában az ok-okozatiság megsértéséből fakadó paradoxonokat és ezek lehetséges feloldásait érintette, ami szükségszerű színvallást vagy elköteleződést igényelt a (fizikai, mentális, de ugyanúgy a társadalmi) valóság és az emberi lét egy bizonyos felfogása mellett. (Megváltoztatható-e a múlt? Mi történik az általam ismert jelennel, ha megváltoztatom a múltat? Létezik-e szabad akarat, ha előre utazhatok egy előre megírt jövőbe?) Érdekes módon éppen az idősíkok relativitását és egymásra hatását elgondolhatóvá tevő narratívákban válik tendenciózussá az idő bezáródásának gondolata, amennyiben a jelent mint kitüntetett, különleges, abszolút közeget tételezik metafizikai elvként. E filmek üzenete egészen pontosan az, hogy a múltba való beavatkozás veszélyes, hiszen beláthatatlan következményekkel bírhat a jelenre, vagyis a filmek kiindulási pontjául és origójául szolgáló jelen-valóságra nézve. (Még ha ez az „itt és most" az időutazás technológiájának fantasztikuma miatt a közeli jövőbe is van helyezve, e „valóságok" a nézői azonosulás szempontjából gyakorlatilag a jelen horizontjának metaforájaként működnek.)

Az időszak egyik legnagyobb kulturális hatást kiváltó filmjei a *Vissza a jövőbe* (*Back to the Future*, Robert Zemeckis, 1985) és folytatásai (1989, 1990) voltak, amelyekben a legnagyobb veszélyt a *Terminátor* (*The Terminator*, James Cameron, 1984) filmekhez hasonlóan a múlt megváltoztatásának a gondolata jelenti, hiszen ez a lehetőség létében fenyegeti a főhősöket. Ha a *Vissza a jövőbe* Martyja (Michael J. Fox) akaratán kívül megváltoztatja a múltat, és emiatt anyja (Lea Thompson) nem jön össze az apjával (Crispin Glover), akkor ő maga sosem születik meg, vagyis kitörlődik a létezésből. Az időutazást feltaláló Brown doki (Christopher Lloyd) szerint már az is véget vethet a téridő-kontinuumnak (vagyis az egész univerzum létezésének), ha valaki csak találkozik egykori vagy leendő önmagával. A második részben e gondolat a személyes dimenzió mellett már a közösségit is érinti. A film azt igyekszik bizonyítani, hogy a történelembe való beavatkozás katasztrofális következményekkel járhat: a hősök örök ellenlábasa, Biff Tannen (Thomas F. Wilson) a jövőbeli énjétől kapott sport almanachnak köszönhetően akkora vagyonra és hatalomra tesz szert, hogy 30 év alatt képes lesz saját, aberrált vágyai mentén átformálni az egész várost, ezzel pedig metaforikusan magát Amerikát. (A film itt nem általában a rendszert, vagy a gazdasági elitet, hanem inkább csak az „érdemtelenül" szerzett vagyonnal rendelkező, Donald Trump-i ikonográfiával felruházott egyén archetípusát kritizálja.) A ténylegesen létezőt, az otthonosat, a referenciaként funkcionáló normalitást tehát őrizni, konzerválni, védeni kell minden behatástól. A film a kiszámíthatatlan (akár az egész társadalmat átformáló) változások helyett a stabilitást, a már ismert (még ha nem is tökéletes, de működő és élhető, reagan-i) világot favorizálja. Míg a második epizód disztópikus 1985-jében a szándékos változtatás lesújtó, de karikaturisztikus eredményével találkozunk, addig az első epizód befejezése világosan láttatja, hogy a főhős pozitív irányban megváltozott mikrokörnyezete a változások elhárításának, a megőrzés igyekezetének a jutalma. (Vagyis a filmnek nincs problémája a változással, ha az csupán a főhőst és családját érinti pozitív módon, de közben a társadalmi rendet nem forgatja fel. Az erényes hős a saját életébe hoz változást, az immorális antihős viszont aktívan igyekszik kiterjeszteni befolyását és hatalmát mindenki másra.) Az egész széria kulcsgondolata és a cselekmény szervezőelve minden esetben a balesetek, hibák és szándékolt beavatkozások következményeinek *helyrehozatala*.

Az 1994-es *Időzsaru*ban (*Timecop*, Peter Hyams) a tiltás a törvény erejére van emelve: a múlt megváltoztatása súlyos bűncselekmény, mert az másféle – a politikai hatalom számára esetleg kedvezőtlen – jelent és jövőt hozhat. Az időutazás szigorú kormányzati szabályozásának (így az Egyesült Államok általi kisajátításának) szükségességét a következő érvvel legitimálják: Mi történne, ha Szaddám Husszein visszautazna 1944-be és az amerikai technológia birtokában Irakot a világ első atomhatalmává tenné? Ők sem mehetnek vissza megölni Hitlert, mert az olyan láncreakcióhoz vezetne, ami akár az emberiség végét is okozhatja. A kormányzat embere úgy fogalmaz, hogy ezért „védelmezni kell az időt", de tulajdonképpen saját hatalmi pozíciójuk megóvásáról van szó. Ezzel a film teljesen nyilvánvalóvá teszi a társadalmi status quo megőrzésének mindenek felett álló követelményét.[8] A jelen világrendje szó szerint a legfejlettebb, ami elképzelhető, hiszen ahogyan az elhangzik: „természeti törvény", hogy a jövőbe nem lehet utazni, ez csak visszafelé lehetséges az időben. Mivel a jövő nem-létező, és a most a legelőrébb levő időpillanat, a jelen ténylegesen abszolutizálódik. Ne feledjük, hogy a hegemónia fenntartásának igénye a pozitív oldal (az állampolgárait megvédeni igyekvő rendszer) ideológiája! A főgonoszt nem a rendszer részeként, hanem annak hibájaként látjuk. McComb szenátor (Ron Silver) az időügynökség

felügyelőjeként kihasználja annak gyengeségeit, és saját elnökjelölti kampányához halmoz fel vagyont a múltból, aminek érdekében nem retten vissza még ártatlan emberéletek kioltásától sem. Világos, hogy a film kizárólag az önös érdekből, a személyes hatalom növelésének céljából elkövetett, nyíltan erőszakos cselekedeteket ítéli el egy könnyen gyűlölhető antagonista segítségével. Amikor a történet zárlatában a főhős, Max Walker (Jean-Claude Van Damme) úgy dönt, hogy megszegi a törvényt és megváltoztatja a múltat, akkor kifejezetten személyes és érzelmi okokból elkövetett tettét a film legitimnek és etikusnak tünteti fel, hiszen a férfi feleségének és születendő gyermekének életét kívánja megmenteni.

Az abszolút jelennek az ontológiai koncepciója a *Bill és Ted* első részében is megjelenik, amikor Rufus figyelmezteti a fiúkat, hogy tartsák a szemüket az órájukon, hiszen miközben a múltban utazgatnak, a San Dimas-i idő (saját idejük) folyamatosan telik, és pontosan kell visszatérniük a jelenbe! (Mintha nem is az időben, hanem pusztán a térben utaznának.) E gesztust nyilvánvalóan az a dramaturgiai szükségszerűség motiválja, hogy a cselekményben jelen kell lennie a sürgetés érzetének (ami egyébként könnyen elveszhet az időutazós történetekben), a végrehajtott tetteknek valamiféle téttel kell rendelkeznie. De mi más lesz ennek a következménye, ha nem a jelen abszolutizálása? Egy olyan fogalom (a jelen) privilegizálása történik az elbeszélésben, amelynek éppen viszonylagossága bírhatna felszabadító erővel és izgalmas narratív potenciállal, ha a mono-perspektíva felbontása, és a létrejövő nézőpontok sokfélesége révén a különféle gondolkodásmódok és világképek ütközhetnének egymással. A jelen hegemóniája azonban a történetiséggel kapcsolatban is komoly ideológiai következményekkel jár.

3. Történeti tudat

Lukács György munkássága nyomán Fredric Jameson arra mutat rá, hogy a történeti tudat megjelenése maga is egy történeti fejlemény volt, amelynek az első jelentős művészi megnyilvánulása a történelmi regény a 19. század elején. Jameson szerint a formát „modern értelmében véve kétségkívül megelőzték olyan irodalmi művek, amelyek megidézték a múltat és újrateremtettek ilyen vagy olyan történelmi környezeteket: ide tartoznak Shakespeare vagy Corneille történelmi drámái, a *Clèves hercegnő*, de még az arthuri lovagregény is. Mégis, mindezen művek a maguk különféle módján a múltat lényegében a jelennel azonosnak láttatják, és még nem konfrontálódnak azzal a modern történeti érzékenységgel, amely a múltat, a különböző múltakat kulturálisan egyedinek, és saját jelenünk tárgyi világának tapasztalatától radikálisan különbözőnek tekinti”.[9] Jameson az elsők között volt, aki tematizálta – és bizonyos értelemben meg is jósolta –, hogy a történetiség ismét eltűnőben van a fogyasztói társadalomban,[10] és ez a trend látványosan észlelhető a 20. század tömegkultúrájában.

David Lowenthal, aki szintén az 1980-as évek óta foglalkozik a kérdéssel, amellett érvel, hogy egyre gyakoribb az az ábrázolásmód, amelyben „a karakterek a kosztümjeiken kívül csak korukban, nemükben és státuszukban különböznek, [miközben] ugyanazon motivációk és mentalitások mozgatják a középkori és a modern alakokat, örök szenvedélyek elevenednek meg egy időtlen színpadon”.[11] Következtetése szerint „manapság a múltat egyre szélesebb körben domesztikálják”.[12] Lowenthal megállapítja, hogy ha a múlt ábrázolásáról van szó, akkor a mozi médiuma különösen alkalmas egy „bensőséges közvetlenség” érzetének a felkeltésére, és „a múlt jelenbe való beillesztésének egyik fő következménye, hogy egyre inkább képtelenek vagyunk elfogadni a tényt, miszerint a múltban élt emberek eltérő elvekkel és nézőpontokkal rendelkeztek, vagyis, hogy a korszellem [Zeitgeist] változik az idővel”.[13] Megjegyzi, hogy ennek különösen nagy a jelentősége az Egyesült Államokban, mivel „az amerikai” kultúra felsőbbrendűségébe vetett hit – vagy Antonio Gramsci terminológiájával élve: az amerikai *kulturális hegemónia* – régóta meghatározó gondolat az ország uralkodó osztályának körében: „Mivel a történészek még jócskán a 20. században is úgy tekintettek az amerikai történelemre, mint szent és megmásíthatatlan küldetés kibontakozására, nem meglepő, hogy oly sok amerikai még mindig ragaszkodik a történetiség bonyodalmai elől való üdvözítő elmeneküléshez”.[14] A jelenség másik aspektusa, hogy a populáris képzeletben a filmes reprezentációk sok esetben leváltották a tudományosan sokkal pontosabb ismereteket fontos történelmi tények és események kapcsán, így az előbbiek mára „jóval felismerhetőbbekké és meggyőzőbbekké váltak, mint az autentikus, eredeti jellegzetességek. Charles Lindbergh eredeti *Spirit of St. Louis*a a Smithsonian Intézetben sokkal kevésbé nyűgözte le számos nézőjét, mint a repülőgép, amellyel Jimmy Stewart repült a filmben”.[15] Vagyis a kultúripar bombasztikus, mitikus reprezentációi gyakorlatilag baudrillard-i értelemben vett szimulákrumként[16] kezdték el felfalni

a múlt valóságának a hiteles jeleit.

4. A *Bill és Ted* mint ideológiakritika?

A Chris Matheson és Ed Solomon ötletéből és forgatókönyvéből forgatott *Bill és Ted zseniális kalandja*, valamint a *Bill és Ted haláli túrája* (Bill & Ted's Bogus Journey, Peter Hewitt, 1991) is közepes költségvetésű, ugyanakkor meglehetősen tünetszerű produkciók voltak bemutatásuk idején. A *Vissza a jövőbe* széria kistestvérének tekintett franchise[17] első részére úgynevezett „sleeper hitként" szokás hivatkozni, vagyis először nem aratott hatalmas sikert, de később kultikus alkotássá vált. A filmek jelentőségét (a tévés spin-offokon, merchandise-on és kulturális eseményeken túl[18]) mi sem bizonyítja jobban, mint a fiatalok nyelvhasználatára tett hatásuk a megjelenésüket követő években, széles körben elterjesztve a főszereplők által használt szleng kifejezéseket.[19]

Lynne Lundquist jóindulatú és megengedő olvasata szerint a *Bill és Ted zseniális kalandja* szembehelyezkedik a lejegyzett történelem és az írásbeliség tiszteletén alapuló társadalommal, és egy ősibb, mitikus világképhez való visszatérés mellett száll síkra. Olyan mű, amely szembeállítja a mítoszok szóbeli hagyományát a történelem írott hagyományával. Bár a történelem ismerete központi szerepet játszik a cselekményben, és számos jelenet játszódik különféle történelmi korszakokban, a film minden „történetiséget" eltöröl a mítosz javára. (A történetiség eltörlése ebben az összefüggésben pozitív vonásként jelenik meg, mivel az Lundquist megközelítésében az etikusabb, tisztább miticizmus helyreállítása érdekében történik.) Bill és Ted karaktere sokkal szorosabban kötődik az oralitáshoz, mint az írott tudáshoz, és ez több ponton is megmutatkozik, amikor a film ezt a hagyományosan lenézett tudásfajtát ünnepli. Lundquist szerint az írásbeliséggel rendelkező társadalmakban a történelem rögzített és megváltoztathatatlan, szóbeli kultúrákban azonban hatékonyabban lehet rajta változtatni és alakítani. Érvelése szerint ezek a társadalmak általában „egyenlőbbek", igazságosabbak, mert az írott szót az elit fegyverként használta, hogy jogokat tagadjon meg az írástudatlan tömegektől és így uralkodjon rajtuk. Nem véletlen, hogy a filmben Szókratészt, a szóbeli hagyomány képviselőjét is elrabolják: „Szókratész volt az utolsó nagy intellektuális alakja a nyugati történelemnek, aki nem írt, aki gyűlölte az írást, aki voltaképp azt állította, hogy az írás gyakorlata véget vet az igazi kultúrának".[20] Hőseink „új és szó szerinti módon valósítják meg a mítoszteremtés hagyományos folyamatát, nevezetesen: történelmi alakokat ragadnak ki eredeti kontextusukból, és formálják át őket egy időtlen jelen közegében, hogy ezzel a jelenkor problémáira reagáljanak és reflektáljanak".[21] Didaktikai szempontból a film a „tapasztalati" tanulást részesíti előnyben a nevek, számok és események puszta memorizálása helyett – állítja a kutató. A történet dicsőíti a megélt tapasztalatot, a múltban való szó szerinti elmerülést és a múlt jelenbe hozatalát, ahelyett, hogy a tanulás távolról, elmúlt korok absztrakt (re)konstrukcióin keresztül történjen. Amit azonban Lundquist (egy konzervatív pedagógiai módszer kritikájaként) pozitívan értékel, azt én egy más típusú, de hasonlóan erőteljes és hegemonikus ideológia megnyilvánulásának látok. Bár Szókratész karaktere inkább tekinthető egy sor geg forrásának, mint egy következetes neveléselméleti filozófia kifejeződésének, kétségtelen, hogy a film saját korának kulturális állapotát tekintve nagyon is árulkodó, ezért nem érdemes pusztán a barátság erejéről és útkeresésről szóló, tudományos-fantasztikus köntösbe bújtatott ártatlan tanmesének tekinteni.

5. A történelmi tudat (el)túlzott hiánya a *Bill és Ted*ben

Nem egyszerűen arról van szó, hogy a *Bill és Ted zseniális kalandja*ból hiányzik a történeti pontosság, hitelesség vagy tudatosság (pusztán erre rámutatni triviális és mulatságos lenne[22]), hanem éppen arról, hogy a film akaratlanul is Hollywood történelmi időhöz (és az utópikussághoz) való viszonyának az allegóriájaként működik, illetve ennek specifikus történeti mozzanatát rögzíti.

Lundquist az emancipatorikus potenciál leírásakor önkéntelenül is rávilágít a film ábrázolásmódjában rejlő alapvető problémára. A jelenetben, amikor „a különböző korokból és kultúrákból származó embereket egy közös színpadi előadásra, egy időtlen és ahistorikus vaudeville-showra gyűjtik egybe a jelenkori hallgatóság számára",[23] a film szó szerint színre viszi történetiséggel kapcsolatos ideológiájának kulcsmozzanatát: homogenizálja a történelem különböző korszakait, így a múlt a narratíva keretezésében nem lesz több annál, mint amit Bill és Ted gondolhat róla. A történelmi alakok csupán a főszereplők

küldetésének kellékei, a történelmi időkbe tett utazások pedig elsősorban a főszereplők karakterívének kibontakoztatására használt narratív eszközök. Mindez persze végső soron Bill és Ted (a fiatalos, trendi Amerika két ironikus-allegorikus alakja) naivnak tetsző ideológiájának alátámasztására szolgál. (A jóság és az ártatlanság eszméit hordozó amerikaiság mítoszának konkrét megszemélyesítésére egy későbbi Zemeckis filmig, az 1994-es *Forrest Gump*ig kell majd várni.)

A *Bill és Ted* nem kritika és nem szatíra: nem típus-karaktereinek, a kortárs közgondolkodásnak vagy a hollywoodi reprezentációnak a gúnyrajza. A vígjáték-keret nemhogy megszünteti, hanem épphogy lehetővé teszi (és befogadói perspektívától függően el- vagy leleplezi) a film nyílt ideologikusságát, amelyet a néző sokkal inkább felróna más műfajokban, de itt a (nemhogy az ábrázolás realizmusát, hanem a narratív okozatiság következetességét is felülíró) humor számlájára ír. Természetesen érti, hogy a narratíva mimetikus logikája a poénok kedvéért csorbul, de a humor *megengedhetővé* teszi e torzítás érzékelését. Az értelmező számára viszont éppen az az érdekes, hogy mely narratív sémákat, reprezentációs alakzatokat, kulturális kliséket és műfaji toposzokat mozgósít a film. (Ideológiakritikai perspektívából szinte mindegy, hogy az adott kreatív döntések művészi vagy piaci szempontok alapján jól átgondoltak, vagy rutinná vált automatizmusok a készítők részéről.) Remek példa az elbeszélés különös logikájának szemléltetésére a mozzanat, amikor hőseink megpróbálják kitalálni, hol lehet a Ted öccsére bízott, de a modern üdülővárosban elkóborolt Napóleon. Az első gyermekien regresszív gondolatuk hasonló jelzőkkel illethető helyszínt juttat eszükbe: a *Waterloo* csúszdaparkot, ahol természetesen megtalálják a rekreációs élvezetekben tobzódó hadvezért.

A film tanulsága, hogy ugyan a késő 80-as évek Kaliforniájában nyomokban még fellelhető a múlt autoriter, despotikus rendszereinek néhány vonása, de ezek már csak az egyes karakterek szabadságára jelentenek (leginkább pszichológiai) veszélyt, mintsem az ábrázolt társadalom egészére. Ted rendőr apjával való konfliktusa – aki fiát egy alaszkai katonai iskolával fenyegeti – már csupán a cselekményt mozgató eszközként értelmezhető, és ebben az összefüggésben a San Dimas-i középiskola már egyáltalán nem tűnik olyan szörnyű helynek.

A film bebizonyítja, hogy a történelemtanár kérdésére („Hogyan látnák az 1988-as San Dimas világát a különböző korokból származó fontos történelmi alakok?”) adott válasz az, hogy életük legboldogabb időszakát élnék át, mivel saját koruk primitívebb volt, léthelyzetük bizonytalanabb, lehetőségeik szűkösebbek, több volt a veszély, a szenvedés, stb. A történelem egyértelműen magasabb rendű formák irányába történő fejlődés, amelynek a csúcsa az Egyesült Államok liberális demokráciája. A civilizációnak ezt az „érési” folyamatát az teszi nyilvánvalóvá, hogy a film minden történelmi személyt vadnak, gyerekesnek, önzőnek vagy egyenesen idiótának ábrázol, akit egyszerűen saját primer ösztönei vezérelnek, és aki mellett Bill és Ted felelősségteljes felnőttnek tűnnek. Hadd idézzem ismét Lundquistet, aki ezen a ponton is képes pozitív módon érteni a filmnek ezt az ábrázolásmódját, és úgy érvel, hogy Bill és Ted tudtukon kívül olyan elnyomó hatalmi struktúrák ellen harcolnak, amelyek mind az írásbeliségen alapulnak. Látványosan jelenközpontú megközelítése szerint a történelmi karakterek „túlkapásai a filmben hallgatólagosan felmentést kapnak, mert kegyetlen és brutális időkben éltek, amelyek önmagukban is írásbeliségen alapuló hatalmi struktúrák eredményei voltak. Azok az idők gonosz cselekedetekre késztették őket, mert nem kaptak megfelelő lehetőségeket vágyaik kielégítésére. Elnyomó társadalmaikból kiszakítva azonban ezek az emberek a társadalom jól beilleszkedett, produktív tagjaivá válnak.[24] Ezt az átalakulást szimbolizálja a tény, hogy Jeanne d’Arc, amikor belép a telefonfülkébe, hátra hagyja a kardját”.[25]

A *Bill és Ted* ideologikusságát ironikus módon leginkább a benne szereplő beavatatlan átlagemberek perspektívája leplezi le: számukra az önmagukat „történelmi személyeknek” valló alakok csupán jelmezekbe öltözött holdkórosok, akiket konszolidálni és megszelídíteni kell, hogy megfelelő módon tudjanak viselkedni a 20. század végének tágas lehetőségterében. Hasonlóan, a nézők számára ők mindössze a történelem emblémái, kétdimenziós popkulturális ikonok (vagy mémek), akiket valós személyekről modelleztek: ebben az értelemben pedig (kollektív) reprezentációk (egyedi) reprezentációi.[26] A történelmi alakok integrációjának fő helyszíne az amerikai fogyasztói kultúra szimbolikus tere: a pláza/bevásárlóközpont. Felületesen szemlélve az itt zajló jelenetsor azt mutatja be,

hogy a karakterek ebben a környezetben egyáltalán nincsenek a helyükön: rendet bontanak, felfordulást okoznak, és megbotránkoztatják az embereket. Másrészt azonban hallatlanul élvezik az ebben a tér-időben megvalósítható tevékenységeket; jóval elevenebbek, mint a „bennszülött" amerikaiak, hiszen mégiscsak ínségesebb időkből érkeztek ide, a civilizáció csúcsára. Jeanne d'Arc, a szűz katona, aki egészen fiatalon úgy döntött, hogy Istent és országa ügyét fogja szolgálni, a test esztétikai formálásában, az aerobik edzésben találja meg a kiteljesedést. De nem egyszerűen résztvevőként, hanem az oktató helyére lépve, hiszen végül is ő egy vezető! Hozzá hasonlóan a kezdetben még vonakodó, külön utakon járó Napóleon is elkezdi élvezni az angolszász kulturális környezetet a fagylaltozóban és a csúszdaparkban, vagyis a kertvárosi felső-középosztály életstílusát és a számukra kialakított fogyasztói létet. Végül persze mindannyiukat letartóztatják, mert túlárad bennük a nyers energia; sajnos még túl vadak és civilizálatlanok a modern élet „kifinomultságához" (adott esetben demokratikusságához), és nem tartják tiszteletben e társadalom szabályait.[27]

A kulturális kisajátítás alapvetően két tengely – egy időbeli és egy térbeli – mentén artikulálódhat. Az első általában olyan múlt képzetével kapcsolatos, „amely a jelent tükrözi, és abból kell visszaolvasni", ebből fakadóan pedig „örök és egyetemes ügyeket, erényeket és bűnöket feltételez".[28] Ebben az összefüggésben rendkívül árulkodó Abraham Lincolnnak, az Egyesült Államok egyik legjelentősebb politikai alakjának a szónoklata a *Bill és Ted* végén. Lincoln mint a becsület, tisztesség, emberség és a szabadság eszméinek megtestesítője[29] így szól hallgatóságához: „Ez a két nagyszerű fiatalember egy olyan alapgondolat szószólója, amely igaz volt az én időmben, és ugyanennyire igaz ma is: Legyetek mindig jók egymáshoz, és bulizzunk, fiatalok!"[30] Amellett, hogy a kijelentés eltöröl mindenféle történetiséget és kulturális horizont-különbséget (figyeljük meg, mennyire Bill és Ted jelenkorának perspektívájából működteti az időhatározókat), politikailag tökéletesen biztonságos, mert tökéletesen üres. Az ellentétes irányú okozatiság szemléletes példája, ahogyan a 19. századi államférfi Bill és Ted ikonikus szlogenjét átvéve erősíti meg középiskolás közönségében valamiféle időn és kultúrákon átívelő egyetemesség (hamis) képzetét. Ezzel a jelenet gyakorlatilag a múlt jelenné formálásának és a(z amerikai) tömegkultúra működésmódjának frappáns metaforájává válik.

A másik, mondhatni térbeli tengelyről ugyan kevesebb szó esett, de legalább ennyire látványosan jelenik meg a filmben az a „népszerű történelmi előfeltevés", amely szerint „saját nemzeti vagy kulturális múltunk" élesen megkülönböztetendő „más társadalmakétól, lehetővé téve, hogy magasztaljuk a tradicionális állandóságot, vagy sajnáljuk a primitíveknél a fejlődés hiányát".[31] A legintelligensebbnek és legérettebbnek az angolszász és a nyugati kultúrához közelebb álló karakterek vannak ábrázolva: Lincoln, az angol hercegnők és az amerikai vadnyugat mitikus alakja: Billy, a kölyök. Nem véletlen, hogy Billyt kolonizálják a leghamarabb, és egy jelenet után már a főszereplők szlengjét beszéli („dude", „excellent"). Bill megjegyzi, hogy Billy rázódott bele a legkönnyebben az időutazás furcsaságaiba, vagyis minél távolabb áll egy történelmi karakter a főhősök kultúrájától, annál inkább „gyermekinek" vagy „barbárnak" van ábrázolva. Ez remekül mérhető az angolul tudó és a főhősök nyelvét nem beszélő karakterek különbségén: Napóleon, akivel először a hősök felrobbantására parancsot adó, nagy tekintélyű hadvezérként találkozunk, a film közepén már előkében és maszatos arccal ül gyerekekkel körbevéve, ujjával a maradékot kaparva ki a fagylaltos tálból. Karakterívét tekinthetnénk az amerikai társadalom kultúrkritikájának is, amellyel a film rámutat, hogy az miképpen infantilizálja az egyént, de ez összességében még a számos hasonló gesztus előfordulása ellenére sem válik a film domináns olvasatává. Úgy tűnik, hogy a saját ideológiai alapfeltevéseire történő akaratlan reflexió végig a film tudattalanjában marad.

Fukuyama bizonyos értelemben antiutópikus gondolata a történelem végéről – amely szerint elértük „az emberiség ideológiai evolúciójának végpontját és a nyugati liberális demokráciának mint az emberi kormányzás végső formájának egyetemessé tételét",[32] – hamar népszerű gondolattá vált a 90-es évek elején, mivel egy, már eleve jelenlevő, és a korszak hollywoodi sci-fijeiben is egyértelműen kimutatható érzületet artikulált. Bár Fukuyama többször is vitába szállt azokkal, akik megállapításait kifejezetten az amerikai politikai struktúrával hozták összefüggésbe,[33] alapvetően mégis csak a nyugati neoliberális kapitalista rendszer hegemóniáját írta le. Természetesen nem kell elfogadnunk Fukuyama akkori diagnózisának helytállóságát annak megállapításához, hogy a film történelemszemlélete

szimptomatikusan tükrözi a gondolatot, amely ekkorra egyértelműen „győzedelmeskedett a kulturális tudattalan szintjén”,[34] amennyiben az alkotásban a – hollywoodi (tulajdonképpen *politikai*) diskurzus által reprezentált – *rendszer önképe* rajzolódik ki.

Úgy tűnik, hogy a múlt történeti perspektíváinak eltörlése azáltal válik lehetségessé, ha a történelem *kumulatív* és *teleologikus* folyamatként tételeződik, ahol a múlt nem több, mint a jelen visszamenőleges kiterjesztése. Amennyiben a történelmi korokat bemutató filmek egyáltalán figyelmet fordítanak annak érzékeltetésére, hogy a múlt embereinek gondolkodásmódja, értékrendje, képzetei és vágyai eltértek a mai emberekétől, azt alapvetően rosszabb anyagi és létkörülményekkel, illetve a tudáshoz való hozzáférés hiányával magyarázzák. (Hasonló kijelentés tehető a kultúrák közötti különbségek szemléletéről is.) Vagyis ebben az értelemben nemcsak biológiai és technikai, de kulturális evolúcióról is beszélhetünk, ahol a történelem a fals hiedelmek levetkőzésének és egy boldogabb, szebb jövő felé történő menetelésnek a folyamataként tűnik fel.[35]

---

[1] Fisher, Mark: Mi a hantológia? Ford.: Erőss Réka. *új szem*, 2023. URL: https://ujszem.org/2023/01/19/mi-a-hantologia/. Hozzáférés: 2023.12.19.

[2] Marcuse, Herbert: *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon, 1955.

[3] Erről a fogalomról Tom Moylan tipológiája nyomán kijelenthető, hogy a popkultúra narratívái közül a „kritikai utópia” műfajába tartozó művekben találhatjuk meg leginkább szofisztikált manifesztációit. Lásd: Moylan, Tom: *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*. Berg: Peter Lang AG, 1986 és 2014. című könyvét a sci-fi műfajának emancipatorikus potenciáljáról.

[4] Han, Byung-Chul: *A kiégés társadalma*. Ford.: Miklódy Dóra, Simon-Szabó Ágnes. Budapest: Typotex, 2019.

[5] Graeber, David: *Bullshit munkák*. Ford.: Boross Ottilia. Budapest: Typotex, 2020.

[6] Fukuyama, Francis: The End of History? *The National Interest* Vol. 16. (Summer 1989). 3–18.

Fukuyama, Francis: *A történelem vége és az utolsó ember*. Ford.: Somogyi Pál László. Budapest: Európa könyvkiadó, 2022.

[7] Lásd: Altman, Rick: Újrafelhasználható csomagolás. Ford.: Simon Vanda. *Metropolis* 1999/3. 12–33.

[8] A tendenciára, miszerint a pozitív karakterek általában a status quo őrzői, a gonosztevőknek pedig a társadalmi rend lerombolása vagy megváltoztatása a céljuk, a Marvel-filmek kapcsán többen is rámutattak már: The MCU and an Inflexible Status Quo – VIDEO ESSAY, Matthew D Gilpin Youtube csatorna. URL: https://www.youtube.com/watch?v=rej1Ga22uVs. Hozzáférés: 2023.12.20.; Marvel Defenders of The Status Quo. Pop Culture Detective Youtube csatorna. URL: https://www.youtube.com/watch?v=LpitmEnaYeU. Hozzáférés: 2023.12.20.

[9] Jameson, Fredric: Progress versus Utopia. *Science Fiction Studies* Vol. 9, No. 2, Utopia and Anti-Utopia (Jul., 1982), 147-158., 149. (Fordítás tőlem.)

[10] Jameson: *Progress versus Utopia*. 150.

[11] Lowenthal, David: *The Past is a Foreign Country (revisited)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 594. (Fordítás tőlem.)

[12] Lowenthal: *The Past is a Foreign Country (revisited)*. 594.

[13] Lowenthal: *The Past is a Foreign Country (revisited)*. 596.

[14] Lowenthal, David: The Timeless Past: Some Anglo-American Historical Preconceptions. *Journal of American History* 75 (1989). 1263–80. 1265. (Fordítás tőlem.)

[15] Lowenthal: The Timeless Past…, 1267.

[16] A fogalomhoz magyarul lásd: Baudrillard, Jean: *A szimulákrum elsőbbsége*. Ford.: Gángó Gábor. In: *Testes könyv I*. Szerk.: Kiss Attila, Kovács Sándor et al. Szeged: Ictus-JATE, 1996. 161–193.

[17] A *Bill és Ted*nek a *Vissza a jövőbe*-sorozathoz való viszonya mind megjelenési idejére, mind kulturális hatására vonatkoztatható.

[18] Az első két filmet sikeres és kevésbé sikeres folytatások követték: egy animációs sorozat: *Bill & Ted's Excellent Adventures* (1990–91), egy azonos néven futó élőszereplős sorozat (1992), valamint a legújabb nosztalgia-hullámot meglovagló harmadik mozifilm, a *Bill és Ted: Arccal a zenébe* (*Bill & Ted Face the Music*, Dean Parisot, 2020). Ezen kívül a brand nevével gabonapelyhet (*Bill & Ted's Excellent Cereal*) és videojátékot (*Bill & Ted's Excellent Video Game Adventure*, LJN, 1991) is megjelentettek. (Minden egyéb termékhez lásd: Cummins, Chris: Examining Bill & Ted's Excellent Pop Culture Adventures. *Den of Geek*. 2020. URL: https://www.denofgeek.com/movies/bill-and-teds-excellent-pop-culture-adventures/. Hozzáférés: 2023.12.20.

[19] Alex Winter állítása szerint dühös irodalomtanárok kezdtek el leveleket írni neki, hogy diákjaik egyre inkább úgy beszélnek, mint az általuk alakított időutazók. (Dude! Bill & Ted's Excellent Impact on Language. Hollywood Suite Youtube csatorna: URL: https://youtube.com/watch?v=8aJdf0NQe5I, Hozzáférés: 2023-11-02; Lásd még: How The Language Of 'Bill & Ted's Excellent Adventure' Became A Cultural Phenomenon | PeopleTV. People Youtube csatorna: URL: https://www.youtube.com/watch?v=JayH_DvlbFQ, Hozzáférés: 2023.12.20.; valamint: Hill, Richard A.: You've Come a Long Way, Dude: A History. American Speech Vol. 69, No. 3 (Autumn, 1994), 321–327.

[20] Lundquist, Lynne: Myth and Illiteracy: Bill and Ted's Explicated Adventures. *Extrapolation*. Vol. 37, No.3 (1996), 212–223. 216. (Fordítás tőlem.)

[21] Lundquist: Myth and Illiteracy…, 216.

[22] Megjelenésének idején számos kritikusa felrótta a filmnek, hogy történelmi karakterei elnagyoltak, klisések és hiteltelenek. Lásd: Canby, Vincent: Bill and Ted's Excellent Adventure (1989) Reviews/Film; Teen-Agers On a Tour Of History. *The New York Times*. February 17, 1989., Hinson, Hal: Bill & Ted's Excellent Adventure. *The Washington Post*. February 17, 1989., Variety Staff, The: Review: Bill & Ted's Excellent Adventure. *Variety*. December 31, 1988., Willman, Chris: Movie Reviews: Adventure, Thy Name Is Not 'Bill & Ted'. *Los Angeles Times*. Los Angeles. February 17, 1989. A kivétel: Jones, Alan: Bill & Ted's Excellent Adventure: Review. *Radio Times*. London. April 11, 1989.

[23] Lundquist: Myth and Illiteracy…, 216.

[24] A korszak filmjeiben azonban néhány ellenpéldáját is fellelhetjük a könnyen beilleszkedő karaktereknek. Érdekes módon azokat a múltból érkező időutazókat, akik a szüzsé szintjén nem technológiai találmány vagy (ál)tudományos elv segítségével, hanem mágia vagy valamilyen transzcendens erő által utaznak az időben, általában nem nyűgözik le a kései 20. század csodái: nagyrészt félelemmel, frusztrációval vagy közönnyel tekintenek e világra. Beszédes, hogy az ilyen jellegű reakciókat hangsúlyozó történetekkel túlnyomóan nem-amerikai filmekben találkozunk. Két példát említek a korszakból, ahol a filmek beleértett közönségének perspektívájától eltérő nézőpontok retorikailag jelentős körüljárása történik: *A navigátor – Középkori Odüsszeia* (*The Navigator: A Medieval Odyssey*, Vincent Ward, 1988) című

ausztrál-új-zélandi filmben a középkori Angliából érkező utazók számára a jelen mindvégig idegen és rémisztő marad. Szent küldetésük sokkal fontosabb számukra, mint a 20. századi Új-zéland előnyeinek felfedezése vagy megértése. A spirituális zarándokok az utat veszélyes, földöntúli birodalomban való bolyongásként élik meg. Nézőpontjuk közvetítésével a film kortárs nézőit is elidegeníti saját jelenüktől. Az ismert francia vígjáték, a *Jöttünk, láttunk, visszamennénk* (*Les visiteurs*, Jean-Maire Poiré, 1993) közel sem képvisel forradalmi attitűdöt, amikor középkori grófja (Jean Reno) sterilnek, szegényesnek, sok szempontból értelmetlennek, ellenségesnek és embertelennek ítéli meg a jelent, de a film felhívja a figyelmet a középkori (és kortárs) társadalmi osztályok helyzetéből következő mentalitásbeli különbségekre, leginkább amikor úr és szolga (Christian Clavier) eltérő viszonyulását mutatja be a számukra idegen környezethez. (Utóbbinak ugyanis megtetszik a számára élvezhető viszonylagos szabadság, és egyre inkább a 20. században akar maradni.)

[25] Lundquist: Myth and Illiteracy…, 217.

[26] A nyíltabban metafizikus második film – amelynek cselekményében nemcsak a materiális világ, hanem egyéb, kulturális és vallási terek kolonizációja is megtörténik, például a keresztény mennyé és pokolé – nyilvánvalóvá teszi, hogy nincs különbség történelmi, mitikus és kitalált szereplők között, minden minőség feloldódik és egybeolvad a diskurzus posztmodern szövegvilágában: Bill és Ted halála olyan környezetben játszódik le, amely egy közvetlenül is megidézett *Star Trek* epizódra (az eredeti sorozat első évadának 18. epizódjára) utal, a halál megszemélyesített alakja pedig úgy néz ki, mint *A hetedik pecsét* (*Det sjunde inseglet*, 1957) című Bergman-film ikonikus karaktere, stb.

[27] Azonos mintát követ, de az ábrázolt korszakok közötti hatalmas időbeli távolság miatt talán még látványosabb a *Kőbunkó* (*Encino Man*, Les Mayfield, 1992) című vígjátékban a hibernációból ébredő ősember, Link (Brendan Fraser) integrációja, akit „felfedezői” (Sean Astin és Pauly Shore) egy koszos, durva kinézetű, marcona és agresszív vademberből változtatnak át „tökéletes tinédzserré”. Nem pusztán annak ábrázolásáról van szó, hogy a kezdetben gyanakvó ősember elkezd bízni és megnyílni újdonsült társai előtt. A film azt sugallja, hogy tisztálkodással és kozmetikai beavatkozásokkal, illetve egy kis kedvességgel Linkből egy csapásra külsőleg vonzó modern férfi, belsőleg pedig játékos, szelíd, önzetlen és hűséges barát válhat. Sőt, ez a személyiség mindig is ott rejtőzött a vad külső mögött, csupán körülményei nem tették eddig lehetővé a kibontakozását. (Sokatmondó, hogy Fraser ezzel a szereppel vált celebritássá és tiniikonná.)

[28] Lowenthal: The Timeless Past…, 1264.

[29] Az elnök alakjához kötődő szellemi értékek felsorolásánál a Lincoln-emlékmű hivatalos honlapjának leírását használtam forrásként. URL: https://www.nps.gov/articles/lincoln.htm, Hozzáférés: 2023.11.03.

[30] A fordítás forrása a film hivatalos szinkronja.

[31] Lowenthal: The Timeless Past…, 1264.

[32] Fukuyama: The End of History? 4.

[33] Fukuyama, Francis: The History at the End of History. *The Guardian*. 2007.04.03. URL: https://www.theguardian.com/commentisfree/2007/apr/03/thehistoryattheendofhist. Hozzáférés: 2023.12.20.

[34] Mark Fishernek ezt a gondolatát András Csaba idézi fel itt: András Csaba: Az emancipatorikus kultúra és a képzelet paralízise. *Kellék* 64. sz. (2020), 169–196. 182.

[35] Ennek az elveszett spiritualitás, ártatlanság és szívósság romantikus toposzai sem mondanak ellent, mert ezek csak a modern társadalomból való – szimbolikus vagy tényleges – kivonulás áldozata révén

nyerhetőek vissza, amire általában csak a csodálattal szemlélt erényes hős képes, mivel mindez a kényelemről, a biztonságról és a saját kultúráról való lemondással jár.

INTERJÚ

PRAXIS

Böröcz József – Borbély András

Társadalmat – apartheid helyett. Interjú Böröcz József szociológussal

Hogyan függ össze a társadalmi újraelosztási rendszer és az egyéni életpálya alakulása? Mit jelenthet ma szocialistának lenni? Hogyan működik a „rassz"-kogníció? Melyek lehetnek egy egészen új politikai közösség elgondolásának fogalmi kiindulópontjai? Böröcz Józsefet, a Rutgers Egyetem professzorát Borbély András kérdezte.

Borbély András: *Globális történeti kérdésekkel foglalkozó szociológusként tartanak számon, és számos nemzetközi rangú kutatóintézetnek voltál és vagy elismert munkatársa. Engem azonban nemcsak a szakmai, hanem a személyes-társadalmi életutad is érdekelne. Milyen társadalmi környezetben nevelődtél és alakult a szakmai életutad, és ezek hogyan hatottak arra, hogy azt csináld, úgy és ott, amit csinálsz? Milyen fontos döntéseket kellett meghoznod életed során, és minek a nevében vagy minek az ellenében?*

Böröcz József: Édesanyám alföldi, kisvárosi reformátuskántor-lány létére népi kollégista volt, s 1947 és 1951 között járt a Zeneművészeti Főiskolára. A kor szokásai szerint az érintett különösebb megkérdezése nélkül, hatékonyan „leterelték" az előadóművészi pályáról, s így a budapesti táncszakmában, zongorista-korrepetitorként szerzett elismertséget s megbecsülést.

Apámat tízéves korában klottgatyás siófoki iparosgyerekként „kiemelték", s környékük hajdani földesura – a római katolikus egyház – „taníttatta ki", méghozzá saját elitgimnáziumában. A veszprémi piaristáknál érettségizett, kitüntetéssel, 1946-ban. Ott tanult meg németül, franciául, némi latinnal és ógöröggel fűszerezve, onnan hozta a gépírást, a gyorsírást, a formális logika ismeretét . . . s a néptáncot, valamint a marxizmus egyfajta, „népi" változatát. Nyughatatlan, a szó eredeti értelmében népi, demokratikus, szocialista értelmiségi volt. Gyors egymásutánban, négy éven keresztül tanult felsőoktatásban: először medikus volt, majd átiratkozott a bölcsészkar középkori régészet-néprajz szakára, végül a színház- és filmművészeti főiskola táncrendezés szakán végzett el egy év alatt két évfolyamot . . . Ezek egyikét sem fejezte be, mindig talált valami „fontosabb" elfoglaltságot magának, többnyire a nép felemelésének tárgyában, amit – akkori, kitűnő barátaihoz: Vitányi Iványhoz, Losonczi Ágneshez hasonlóan – konkrétan a népi művészet, így a néptánc „magasművészetté emelésével" és a paraszti kollektív testi önkifejezés „modern köznyelvvé" tételével, ebben az értelemben osztály-emancipációs elképzelésként vélt megvalósítani – ma már látjuk, meglehetősen mérsékelt sikerrel, önhibáján kívül. Táncfolklorista, hivatásos táncos, majd koreográfus lett, mígnem a Honvéd Művészegyüttes 1956 őszi kínai turnéján – melyen a tánckar művészeti vezetőjeként vett részt – hathatósan megfogalmazott progresszív, baloldali-népi-demokratikus, szocialista, közösségi politikai nézetei okán 1957 elején „narodnyikizmus"[1] vádja alapján kárpitossegéddé nem avanzsált. Néhány év múlva a diósgyőri Lenin Kohászati Művek amatőr táncegyüttesének vezetőjeként „kezdte újra" – a maga nemében rendkívül sikeres – életét, különféle amatőr művészeti mozgalmak és együttesek, színházak, a közösségi művelődés akkor kimondottan pezsgő világában. Fiatalok százai „mentek át a keze alatt".

Apám tehát iparosháttérből, „első generációs" értelmiségiként, anyám pedig az iskolázott, ám életfogytig nyomorgó alföldi-kisvárosi klerikális-konzervatív, kálvinista közegből érkezve lépett be a budapesti előadóművész-világba. Mindketten jóval korábban, rövidebb élet után haltak meg, mint szüleik. Ilyen idők jártak akkor — az osztály- és réteghelyzetet váltó emberekre.

Zaklatott, anyagilag vergődő, szellemi értelemben igényes, életvezetés tekintetében szeretetre méltón

szabadelvű, életigenlő, jó humorú, önironikus családban nőttem fel. Apámat diósgyőri elfoglaltsága miatt 2-től 12 éves koromig alig láttuk. Anyám nyomán 11 évig tanultam komolyzenét – zongora, összhangzattan, zenetörténet, zeneszerzés, miegymás. Amúgy az iskolában folyvást rejtőztem a korabeli „belbudai" közeg gyerekeire jellemző kirekesztés, agresszió, erőszak elől – mai fejemmel, Zoltán Gábor erről szóló könyveinek olvastán világosan „látom", ezen agresszió az 1944-es nyilasdúlás lelki és erkölcsi szövődménye volt. Oly varázsos közeg volt ez, ahol az iskola például formális fegyelmezéssel büntette, ha a fél kerületi gyermekkönyvtárat kiolvasó gyerek visszaszólt, adott esetben a tanárának, a komolyabb tárgyi tévedéseket, csúsztatásokat korrigálandó. (Erről aztán hamar le is szoktam.) Középiskolámra nem érdemes szót vesztegetni. A korabeli szocialista felsőoktatás-irányítás mély, kifürkészhetetlen bölcsességének hála a debreceni bölcsészkarra kerültem, ahol magyar-népművelés szakon végeztem, s mellesleg kupáltam magam angolból, illetve a kötelező orosz záróvizsga után viszonylag könnyen megtanultam lengyelül.

Két elképzelésem volt arról, mi lehetnék: filmrendező, illetve szociológus. Csakhogy, *pro primo*, két próbálkozás után sem vettek fel filmrendezés szakra az akkori Magyarország egyetlen ilyen intézményébe. Amikor pedig a tökéletlenül „összezáró", elitelőjog-védelmező rendszer réseiben harmadszor próbálkoztam – a terv az volt, hogy lényegében „bebeszélem magam" a łódzi Filmfőiskolára, s, úgymond, lengyelül leszek filmes, ha kell, néhány évnyi világosító-gyakornokság vagy gyártásasszisztensi munka „árán" is –, 1980 nyarán kitört a Szolidaritás,[2] s Lengyelország nagyjából-egészéből alkalmatlanná vált arra, hogy iskolai közeg lehessen egy olyasféle tornacipős, tarisznyás, s eléggé el nem ítélhető módon magyar útleveles, ám állami ösztöndíjjal nem rendelkező, poétikus hajlamú csavargó számára, aki voltam.

Akkoriban, *pro secundo*, – a nyolcvanas évek legelejéről beszélünk – a szociológia Magyarországon a „tűrt" s a „tiltott" mezők határán helyezkedett el. A gyakorlatban ez azt jelentette, hogy egyetlen, nem túl nagy ismeretségi kör monopolizálta a magyarországi szociológia-képzést, s szerénységem sem e körbe, sem pedig a szakképesítés nélkül működő szociológusok miliőjébe nem tudott bekerülni, lényegében szerencsétlen informálishálózati „elhelyezkedésem" okán. Erre mondják Pesten: pechem volt.

Így aztán egy évvel végzés után, 1983 nyarán kapva kaptam az alkalmon, amikor egy fordításom leadásakor szerkesztőm – mintegy mellékesen – rákérdezett, nem akarok-e véletlenül Amerikában, egy általános iskolában magyart tanítani. Így lett belőlem szabad foglalkozású, azaz állandó munka s érdemi kilátások nélküli budapesti fordítóból magyar-mint-származási-nyelv-tanár az amerikai Délen, egy sokadik generációs magyarok lakta tanyaközpontban, New Orleans-tól egy órányi autózásnyira északra. Végül is a Louisiana Állami Egyetemen kezdtem el formális szociológiai tanulmányaimat, 1984-ben, majd – kétéves tanári szerződésem lejártával, s egy év itthon tartózkodás után – a Johns Hopkins Egyetem globális szociológia programjától kaptam ösztöndíjat, s ott végeztem, 1992-ben. Három év dél-kaliforniai tanítás után kerültem jelenlegi munkahelyemre, a Rutgers Egyetemre, ahol szociológia-tanszéki munkám mellett az első 12 évben az egyetem Magyar Intézetének igazgatói posztját is betöltöttem. A szakmai munkásságom nagyrészt megtalálható online a https://rutgers.academia.edu/JózsefBöröcz címen.

„KI ÁLL MAGA MÖGÖTT"?

A. : *Ebből elég összetett kép villan fel többek között arról is, hogy miként öröklődött át a nyilasdúlás agressziója a „belbudai" közegben, és hogy a korszak egyenlősítő társadalom- és kultúrpolitikája ellenére, amelynek a szüleid – ha felemásan is – részesei voltak, miként maradt fenn az előjog-védelmező rendszer, amely téged is rejtőzésre, sőt talán menekülésre is kényszerített. Ugyanakkor utaltál egyfajta mély és kifürkészhetetlen bölcsességre is a korabeli oktatás-irányítás kapcsán, talán nem csak ironikusan. Általánosítom az utalásodat: miben állt, áll vagy állhatna számodra „a szocializmus bölcsessége"? Arra is gondolok, hogy most nem nagyon látunk sem szocialista politikát, sem kultúrát, vagy csak igen-igen szórványosan. És arra is, hogy szóválasztásod talán nem véletlen, és a szocializmus esetleg nemcsak politika, kultúra, ennek vagy annak az irányítása, hanem valami ezeknél is több vagy „kifürkészhetetlenebb" (?).*

J.: Hm. Gyermekkorom „világa" – főleg a gyerektársaim által gyakorolt minták összessége – a rejtőzködés három formáját hozta ki belőlem. Ezek: a végtelen mennyiségű olvasás, a zenetanulás és -élvezet, valamint a csavargás. Gyerekkoromban azért „rejtőzködtem", mert egy sor, rám nézvést hátrányos

következménnyel járó élmény, a szó szoros és átvitt értelmében is elcsattant pofon erre indított.

Mármost, az előjog-fenntartó rendszer, melyre életem későbbi fázisáról szólva utaltam, térségünk egyik legalapvetőbb társadalom-szerveződési, gondolkodási mintájára utal, nevezetesen arra, hogy itt szinte soha, szinte semmi nem történik rendies, a szó legtágabb értelmében „származási", informális (baráti, családi, ismeretségi) logikák, „szempontok" működése nélkül. Így a szociológia budapesti grundjaira való be *nem* jutásom egyik legkézenfekvőbb oka az a – zavarba ejtően triviális – probléma volt, hogy nem tudtam kielégítő választ adni a kérdésre, melyet a magyarországi valóságot utcaszinten jól ismerő, etnográfus-szociológus (az egyik akkori, szociológiai kutatással foglalkozó intézmény vezetője) fogalmazott meg fölöttébb hasznos formában a számomra:

"Ki áll maga mögött?"

E kérdés, a maga direktségében, látszólagos durvaságában és közhelyességében is revelatív erejű segítség volt a számomra. Két jelentést halásztam ki belőle: (1) „ez így működik", továbbá (2) más utat kell keresnem, mert ebben a játszmában hátrányos helyzetben vagyok, hiszen még csak nem is Budapesten végeztem az egyetemet, én jószerével senkit nem ismerek, aki „számít", itt én egy senki vagyok, próbálkozzam bármivel. (Akkor már volt például magyar és angol nyelvű publikációm is a választott témámban, de pl. ez sem érdekelt senkit.) Leküzdhetetlen akadálynak tűnt mindez, hiszen – gondoltam – így még az sem fog kiderülni (a magam számára sem), hogy egyáltalán van-e bármiféle szikrája a tehetségnek bennem, a választott szakmám igényei szerint. Semmi nem fog kiderülni. Magyarország zsákutcának tűnt.

Ami a szocializmus „kifürkészhetetlen bölcsességére" való utalásomat illeti – jól látod, egyszerre mondom direktben, s bizonyos szarkazmussal. Vegyük alapul a saját kis triviális történetemet, hogy miként irányítottak át a budapesti felvételi kérelmemmel Debrecenbe. Elmondható a dolog úgy, hogy micsoda irracionális dolog volt is ez, felfoghatatlan, hogy milyen érdemi kritériumrendszer alapján, ki és hogy döntötte el a felsőoktatási rendszerbe történő felvételizők adott egyetemekre irányítását. Ha drámai baritonban akarnám elzengeni a történetet, nyilván elzokoghatnám az ezzel járó nehézségeket, a kis-középváros mindennapi, apró ellenérzéseit a „jöttment" fővárosi diákkal szemben, hogy nem vettek fel kollégiumba, mit jelentett egy vadidegen, korábbi fogalmaimhoz képest elképesztően zárt és örömtelen kisvárosban létezni. Nekem Debrecenhez addigelé semmi közöm nem volt, sosem jártam ott, csak azt tudtam, hogy egykori kántor nagyapám kétszer is sikertelenül pályázott a Nagytemplom főkántori állására. Hát, ez . . . nem sok. Mondjuk így: rettentően felkészületlen voltam a debreceni létre.

Ugyanakkor elmondható a történet úgy is, hogy az ország akkori egyik, ha nem a legjobb bölcsészkarára járhattam, javarészt kitűnő szakemberek tanítottak, akiknek volt idejük felkészülni az óráikra. Létezett még egyfajta furcsa, informálisan érvényesülő tanszabadság is – persze főleg a kötelező tanórákon kívül. Ráadásul Magyarország-ismereteim körét is tágította az addigelé ismeretlen, sok tekintetben egyébként az amerikai egyetemi kisvárosokra emlékeztető, csak azoknál nyilván jóval szegényebb, s a külvilágba kevésbé bekötött helyi univerzum megismerése. S mindezeken túl, szinte korlátlan mennyiségű idő állt rendelkezésemre – például olvasni és nyelvet tanulni, úgyhogy ezzel foglalkoztam. Plusz barátaimmal együtt a marxi elidegenedés-elméletet próbáltuk a hetvenes évek végi magyarországi valóságra alkalmazni – meglepő sikerrel.

Ami az államszocializmus Magyarországon létezett formáit illeti – hogy rátérjek kérdésed társadalomelemzési oldalára is – messze nem kizárólag politikai / hatalomgyakorlási forma volt. Életvilág, lehetőség- és korlátrendszer is volt, átfogó társadalmi rendszer. A különféle, agyonpertraktált, kisstílű és értelmetlen, józan ésszel felfoghatatlan tilalmakon túl – máig fel nem foghatom, például az újvidéki *Új Symposion* olvasása hogyan idézte volna elő a szocializmus kataklizmikus megrendülését a debreceni Egyetemi Könyvtárban – létezett benne bizonyos grandiózus nagyvonalúság is – erről kevésbé esik szó manapság. Számomra máig a (Magyarországon „természetesen" hosszú ideig, ismét csak kifürkészhetetlen okokból betiltott, szamizdatban persze akadálytalanul terjedő) Konrád-Szelényi-féle, marxizáló-weberiánus alapmű határozza meg a lényeget: megértéséhez a kulcs a *racionális redisztribúció*

fogalma, amely az én mai olvasatomban messze túlmutat a szűk gazdasági értelemben vett újraelosztáson. A szocialista állam egyszerre volt a magántulajdon korlátját meghaladó formáció, azaz politikai-gazdaságtani értelemben szocialista társadalom kollektív tulajdonjogainak *kezelője*, azaz a vélt történelmi progresszió őre, s egyben az államszocialista gazdaság és társadalom általános szabályainak monopolhelyzetű meghatározója (vagyis egyszerre a gazdaság legjelentősebb résztvevője és a gazdasági felhalmozásra vonatkozó szabályok ura).

Csakhogy az államszocializmus nem kizárólag gazdasági működésmód volt, hiszen „a rendszer" a redisztribúciót társadalmi értelemben is megvalósította. Egy sor progresszív, társadalom-átalakító, így például egyéni és kollektívmobilitás-serkentő, infrastruktúra-alakító, tudatformáló, tudástermelő, s sok viszonylatban a múltbéli, esetenként ezeréves igazságtalanságok, tisztességtelen hátrányok meghaladását viszonylag egyszerű eszközökkel lehetővé tevő, s meg is valósító intézményrendszer ***is*** volt. Ez mind, együtt.

DEBRECENBŐL „AMERIKÁBA"

Amikor tehát azt írtam az első kérdésre adott válaszomban, hogy volt a rendszerben bizonyos „kifürkészhetetlen bölcsesség", ez alatt azt *is* értettem, hogy a racionális redisztribúció keretében budapestiként például engem is „újraelosztottak" Debrecenbe. . . Ennek voltak bizonyos hatékonyság-romboló elemei (lásd: vonatozás, a korábbi életemtől és bizonyos kulturális javaktól való elszigeteltség, stb.), ugyanakkor általam akkor nem is képzelt, csodálatos eredményei is, hiszen a valóság, saját társadalmam valóságának más és más, új szeleteit ismerhettem meg ezáltal. Tehát egyszerre „szakított ki" előző (korántsem ideális) közegemből a rendszer, s illesztett be, ha mégoly szervetlenül is, egy másik miliőbe, amelynek megismerése révén egy sor hasznos és felemelő érzelmi, intellektuális és morális értéknek kerültem a birtokába. Ez mind olyasmi, ami a Budapesten maradt, korábbi ismerőseimnek nem állt rendelkezésére, sokan nem is értik, miről beszélek. Ennek persze megvolt az ára is, így – saját életemben – az, hogy ugyanezen sajátságosan „újraelosztott" mivoltamból következően jószerével szóba sem állt velem a budapesti szakma, „vidékről érkezett gyüttmentként" viszonyult hozzám, körülbelül ugyanúgy, ahogy – mint elképzeltem – apámhoz, anyámhoz viszonyult ugyanez a közeg, amikor leszálltak „a hathuszasról" a Déli, illetve Nyugati pályaudvaron.

Így aztán midőn egy véletlensorozat következtében kikerültem az Egyesült Államokba, az elvándorlás előidézte „talajtalanság"-érzés már bizonyos értelemben nem ért felkészületlenül, hiszen debreceni tapasztalataim alapján voltak bizonyos kezdetleges mintáim arról, hogy tudnám szakmai világnézetem részévé tenni az adott esetben mégoly fájó számkivetettséget is. S ez vezetett el oda, hogy amikor aztán bekerültem a Johns Hopkins Egyetem globális szociológiai doktori programjába, s ott találkoztam a világ tíz sarkából érkezett, legkülönfélébb hátterű és orientációjú, hozzám hasonlón talajvesztett doktoranduszkollégáimmal, szinte magától értetődő volt a számomra, hogy-s-mint közelítsem a sokféleség, a másság, a saját hátteremből nem ismert létformák kérdéseit.

A.: *Lehet-e ma és miként politikai (vagy bármilyen) értelemben szocialistának lenni? A szocializmus a kutatásaid történeti tárgya, az elemzés nézőpontja, a marxista társadalomelemzés hagyományaihoz való kapcsolódás, vagy politikai állásfoglalás is? Mit jelent vagy mit jelenthetne a szocializmus ma, mögöttünk a létezett szocializmussal és eltűnésével?*

J.: Persze, hogy lehet. Kezdjük talán ezzel: a lényeg a *szüntelen mozgás*: „az én szocializmusom" nem rögzített célképzet, hanem helyváltoztatás. Ismételt, önreflexív kísérletek sorozata a társadalmi viszonyok emberibbé tételére, az elviselhetőbb, igazságosabb, kizsákmányolás- és elnyomás-mentesebb, egyenlőbb, nyíltabb, szabadabb, fenntarthatóbb, az emberi értékek előállítását inkább segítő stb. társadalmi viszonyok felé. Az ember totális, radikális felszabadításának követelése, s követése.

Hozzáteszem: mindez – mondjuk így: „a szocializmus gondolata" – engem immár jó három évtizede kizárólag *globális és történeti* szemléletben érdekel.

A szocializmusom *globalitása* alatt legalább három dolgot értek. Egyrészt azt, hogy saját, mégoly súlyos

helyi problémáinkat nem vagyok képes / hajlandó *kizárólag* a helyi közeg sajátosságaiból magyarázni (ugyanis ez „módszertanilag" lehetetlen eljárás volna, egy globális léptékben szervezett, kizsákmányoló, elnyomó és élet-tönkretevő rendszer részeként). Ennek megfordítása, hogy a kizárólag „helyi szinten" működő s gondolkodó, mégoly jó szándékú kritika objektív okoknál fogva csak téves, hibás lehet. A globális erőszaknak nincs hatékony *lokális* ellenszere. (Ez a módszertani tévedés egyébként egyszerre jellemző a szociáldemokrácia bizonyos változataira csakúgy, mint a liberalizmusra, továbbá a perifériás, félperifériás és centrum-fasizmusokra is.)

Másrészt ragaszkodom ahhoz, hogy – legyen szó bármely problémáról – tekintsük, gondoljuk, éljük, szenvedjük át a dolgot a globális hierarchia-, elnyomási és kizsákmányolási láncolatok által tönkretett életű emberek nézőpontjából. Gondolok itt a lehető legkonkrétabb emberi életekre – mondjuk az indiai Kolkatában napi tizennyolc órát robotoló, harmincöt kilós, Bangladeshből jött „migráns" takarítónő, a belső-afrikai menekülttáborban tengődő gyerekek, a világ önfenntartó parasztságának azon, nagy hányada, mely napi 5 USD alatti jövedelemmel tengődik, a perifériás ipari tőke teremtette globális déli, nagyvárosi szub-prekariátus, a legolcsóbb ruhadarabjainkat szakmányban összevarró, 13 éves kambodzsai lánykák, a ghenti bordélysoron dolgozó nyugat-afrikai vagy moldovai tanítónők, stb. nézőpontjára. Természetesen tudatában vagyok, hogy ezzel az attitűddel „kifocizom" magam az európai közbeszéd nagy részéből . . . nos, . . . ám legyen. Tudomásul veszem, nem játszunk ugyanazon a pályán. Nem vagyok abban a helyzetben, hogy e vonatkozásban elvtelen kompromisszumokat kössek.

Harmadrészt pedig azt jelenti ragaszkodásom a szocializmus globális változatához, hogy a létezett államszocializmus konkrét – amúgy persze érthető, stb. – engedményeitől eltérően nem vagyok hajlandó az emancipáció, a progresszió, az elviselhetőbb viszonyok, stb. követelését adott, esetleges, kirekesztő és sem erkölcsileg, sem pedig intellektuálisan nem védhető, *morális-geopolitikai illetve „rassz"-korlátok közé szorítani*.

Mármost, ami az én szocializmus-képzetem *történeti* mivoltára való utalásomat illeti, ez alatt pusztán azt értem, hogy a globális rendszer, mely a jelenben emberek milliárdjainak lehetetleníti el az életét, történeti termék. A múlt így nem a családi emlékezet és a történelemórák kuriózuma csupán, hanem a jelen, a ma konstitutív eleme. A jelen a múlt újra-meg-újra-konfigurációja, így a mindenkori jelent hatékonyan csak az azt létrehozó-fenntartó történeti folyamatok termékeként érthetjük meg, tehetjük hathatós kritika tárgyává.

Mivel semmiféle formális politikai intézmény nem tekint tagjának – joggal –, úgy érzem, az a megfizethetetlen előnyöm is megvan, hogy a fenti kritériumokat bizonyos eltökéltséggel, az intézmények által elvárt, tapintatos-eufemisztikus szabályok szem előtt tartása, illetve a különféle, kisstílű hatalmi játszmákhoz való idomulás kényszere nélkül fogalmazhatom meg. (Ez persze nyilván felfogható úgy is, mint hamis tudatom egyik tünete, ráadásul sejtem, hogy mindennek megvan a böjtje is – írom 2024 húsvétja előtt nagyszombaton –, de szolgáljon talán mentségemre, hogy ennek is tudatában vagyok . . .)

A „RASSZ" ÉS MI

A.: *Globális szempontból hogyan magyarázható a magyar társadalomban jelenlévő rettenetes, a legjobb esetben közönyös vagy álszenten toleráns, a legrosszabb esetben gyilkos viszonyulás a romák felé? És milyen lokális cselekvés következhetne a globális szempontú helyzetmegértésből?*

J.: Kezdjük talán ott, hogy a „rassz"-kogníció és az ebből létrejött, a köznyelvben rasszizmusnak nevezett politikai ideológia nem kizárólag a magyar kultúra terméke. A „rassz"-kogníció (ál)tudományos köntösben megjelenő, társadalom-ellenes sarlatánság – ezért akárhányszor használni kényszerülök e szót, mindig idézőjelbe teszem –, melynek lényege az alábbi, egymásba fonódó háttérfeltevések többé-kevésbé együttes alkalmazása. Ezek:

- az emberiség egymással átfedésben nem lévő csoportozatokra, „populációkra", „rasszokra" osztása,

- az az elképzelés, hogy e képzelt csoportozatok besorolhatók volnának valamiféle egyértelmű hierarchiába,
- e hierarchia kontextustól független, történelmietlen konstansként kezelése (vagyis az az állítás, hogy – legyen szó bármiről, alkalmazzanak bármely kritériumot is a hierarchia kialakításában – a különféle „rassz"-csoportozatok által elfoglalt hely mindig ugyanaz volna), majd
- az emberiség legkülönfélébb tagjainak, csoportjainak *külső megjelenésük – fejformájuk, bőrszínük, hajtípusuk stb. – ürügyén* történő beillesztése e hierarchiába, ráadásul úgy, hogy:
- mindig, minden összefüggésben a legvilágosabb „bőrszínű" csoportozat kerüljön a piramis csúcsára – így együtt kezelve, a „rassz"-kogníciós világszemlélet legvadabb, legostobább megnyilvánulási formája annak, amit Bourdieu találóan *szimbolikus erőszaknak* (Erről bővebben a *Replika*ban írtam nemrég magyarul is, itt.)

Ebben az értelemben a „rassz"-kogníció, s ennek politikai származéka, a rasszizmus a gyarmati kapitalizmus tizenhatodik század óta a világ egészét fokozatosan maga alá gyűrő, elnyomó-kizsákmányoló-tönkretevő rendszerének sajátos ideológiája. Kialakulásának legintenzívebb időszaka a tizenkilencedik század második fele volt, amikor is az európai gyarmati hatalmak eljutottak a világ nyugat-Európán kívüli részeinek szinte teljes leigázásáig. Amit gyarmatosítani lehetett, azt gyarmatosították. Ennek egyik kulturális-morális következménye az volt, hogy a gyarmati láncolatok központjaiban kialakuló felhalmozás – azaz a nyugat-Európán kívüli „szabad" rablás – oly intenzív formákat, oly elsöprő méreteket öltött, hogy előbb-utóbb még a nyugat-európai gyarmatosítók kognitív pozícióját elfoglaló megfigyelőkben is többé-kevésbé elkerülhetetlenül felmerült a kérdés: valóban összeegyeztethető-e a *mások*-ként látott-láttatott embertársaink létformáinak tönkretétele, területeinek elfoglalása, a mások javainak egyre szemérmetlenebb elrablása, a mások egyre brutálisabb leigázása, testi-lelki leigázása az amúgy a gyarmatosító szubjektumok által vallott, mondjuk így, leegyszerűsítve, judeo-keresztényi szeretet- és elfogadáseszménnyel. Hogy erkölcsös dolognak tekinthető-e a nyugat-európai társadalmak arisztokrata, burzsoá és állambürokrata „elitjeinek" csúcsán elhelyezkedő egyének, családok és érdekszövetségek oly mértékű, józan ésszel felfoghatatlan meggazdagodása a gyarmati tevékenység révén. Hogy tényleg helyes, méltó és igazságos-e, hogy nagyjából tíz európai ország nagyvárosai oly mértékben színtereivé válhattak a magamutogató gazdagságnak, ahogy ez történt.

A világban létező „rassz"-kogníciós vagy nyíltan rasszista megnyilvánulások közös eleme, hogy végső soron az általuk elképzelt hierarchiák csúcsa – a „fehérség" – a séma kulcseleme. Mondhatni, óriási a tolongás a „fehérségbe" való belépés minden, akár a legbizonytalanabb lehetősége körül is – az USÁ-ban például kisebb történészi iparág taglalja a különféle, korábban „nem fehérnek" tekintett etnikai csoportok „fehérré" válásának huszadik századi történetét. (A „fehérré válás" kulcseleme – az „ide is, oda is sorolható" külcsín mellett – a jövedelmi és életmódbeli „polgárosodás", azaz igencsak megjelenik bizonyos osztálykritérium is, a szó mindkét, német eredeti értelmében: „tulajdonosi polgárság" kontra „képzettségi polgárság". Az osztály-elnyomás különféle technikái és a „rassz"-hierarchiák sokasága közötti interferencia egyébként érdekfeszítő, például a mi régiónk vonatkozásában is kidolgozatlan kérdés, de messzire visz, itt nem tudok jobban belemenni.) Akárhogy is, a lényeg az, hogy a „rassz"-kogníciós gondok alapproblémája a „fehérség" kérdése. Pár éve megjelent szövegemben a *ki nem érdemelhető, feltétel nélküli (anyagi, életmódbeli, morális, politikai stb.) privilégiumok hathatós, ellentmondást nem tűrő óhajtásaként* határoztam meg „a fehérséget". E definícióval az is a szándékom, hogy láttassam, a „rassz"-kognícióban az olyan – látszólag „objektív" – szempontok, mint mondjuk a bőr melaninszintje, a testméret, a fejforma stb. nem magyarázat a jelenségre, hanem a társadalmi megkülönböztetés, a kirekesztés és az elnyomás *ürügye*, a globális privilégium-szerzési harcban alkalmazott csalás, csúsztatás. Ez akkor is így van, ha – mint tudjuk – előfordul, hogy adott szociokulturális közegek más és más kategóriákba helyeznek el egyes, adott, konkrét szereplőket – az angol nyelvű szakirodalomnak még külön fogalma is van – „*passing*" – arra az esetre, ha amúgy nem fehérnek rasszizált szereplők „rassz"-hovatartozását adott kontextus „fehérként" határozza meg.

Mindennek számos kulturális, érzelmi és morális összefüggése volt és van – így a nyugat-európai társadalmak tizenkilencedik század végi-huszadik század eleji meghasonlásának, erkölcsileg semmivel nem igazolható, népirtásigenlő, sőt -követelő eltorzulásának is ugyanez a folyamat volt az alapja. Ezek

közös lényege, hogy a gyarmatosító szubjektum mintegy elővette, vagy talán mondjuk így: „hajánál fogva előrángatta" . . . *a mások* fogalmát, ráakaszkodott, ontológiai adottságnak, konstansnak állította be, s elkezdte ontológiailag alacsonyabbrendű társadalmi, kulturális és/vagy morális létformaként lát(tat)ni.

A tizenkilencedik század második fele, a huszadik század eleje volt az az időszak is, amikor kialakult a „turizmus" jelensége is – így az európai társadalmak tanult s jómódú csoportjainak lehetősége, alkalma lett arra, hogy utazzon, azaz közvetlen tapasztalatokra tegyen szert . . . így például a saját burzsoáziájuk és államuk által tönkretett, általuk gyarmatosított társadalmak közegében. Ráadásul a gyarmati rendszer globálissá válásával egy időben kerítették hatalmukba az európai társadalmak tanult csoportjainak képzeletét a természettudományok, így különösképpen a Darwin-féle evolúciós biológia új eredményei. A darwini elmélet vulgáris, borzasztóan leegyszerűsített, nyíltan rasszista (továbbá osztályelnyomó és gender-tekintetben is a legbrutálisabb), analógiás – röviden: nyilvánvalóan, gyökeresen téves – interpretációja, a manipulatív módon „szociáldarwinizmusnak" keresztelt szemlélet minden kritika nélkül, sajátos, európai identitáspolitikai ideológiaként született meg.

Mindez lehetővé tette, hogy a nyugat-európai gyarmatosító szubjektum viszonylag egyszerűen lerázhassa magáról a saját maga (társai, elődei stb.) által elkövetett vétkek ódiumát, hiszen elégséges volt arra az álláspontra helyezkednie, hogy „*nem* erkölcstelen ellopni *a mások* javait, rombolni *a mások* társadalmát, irtani *a mások* önbecsülését, lehetetlenné tenni *a mások* életét, stb., *hiszen* – mit tegyünk . . . – *a mások* . . . objektíve alacsonyabbrendűek . . ." Képmutatóbb képviselői talán, hellyel-közzel még azt is hozzátették: „sajnos". . . – de ez . . . „sajnos" . . . a lényegen mit sem változtatott.

A modern tudományok tekintélyére támaszkodó, ám súlyosan tudománytalan „rassz"-kogníció – ideértve annak politikára szabott formáját, a rasszizmust is – a gyarmati rendszer terméke, a globális kolonialitás nyugat-Európa-központú identitás-ideológiája volt. Két további, igazán szerencsétlen tényező kapcsolódott mindehhez.

A „RASSZ"-KOGNÍCIÓ KITERJESZTÉSE

A „rassz"-kogníció „használata" nem szorítkozott kizárólag a gyarmati közegben aktív európai szubjektumra. Képviselői, esetenként „csúcsteljesítményeinek" létrehozói között akár, a kezdetek kezdetétől fogva megtaláljuk egy sor egyéb geo-ökonómiai, geo-politikai közeg „gyermekeit" is. Így például térségünkből, s a világ többi, félperifériás sarkából származó szerzőket is. Gondoljunk például az 1857–1924 között élt, nyelvismerete s írói kvalitásai alapján zseniközelinek tűnő Józef Teodor Konrad Korzeniowskira, aki a mai Ukrajnában, a cári Orosz Birodalom alattvalójaként született, progresszív-nemzeti-liberális lengyel nemesi-értelmiségi családban (már amennyire a *szlachta*[3] tagjaként egyáltalán lehetséges volt „progresszióra" gondolni a 19. század második felében), s ekként lett angol nyelven, brit identitással, *Joseph Conrad* néven regényíró-fenomén, aki . . . „sajnos" . . . mesteri szinten gyakorolta a gyarmati „rassz"-hierarchiák esztétikai, irodalmi programját. Természetesen a magyar kultúra legjobbjai sem voltak immunisak – enyhén szólva – a „rassz"-kogníciós szemlélettel szemben. „Sajnos."

A második szerencsétlen tényező – felfoghatjuk ezt az előbbi jelenség történelmi időben történő kiterjesztéseként – az, hogy a gyarmati rendszerben kialakult „rassz"-kogníciós / rasszista sémák mintegy önálló életre keltek, a globális gyarmati rendszer összeomlása után sem szűntek meg – sőt, mondhatni, egyre intenzívebb formában terjedőben vannak. Mára a „rassz"-kód a másság, a különbözőség minden korábbi sémánál egyértelműbb, *általános jelölőjévé* vált, amely felüti fejét a legkülönfélébb politikai és morális összefüggésekben. A magyar kultúra történetének két nagy „rassz"-kognícióval összefüggő tragédiája – az évszázados cigány-kiközösítés, -gyűlölet és -megvetés, valamint az antiszemitizmus – is része e folyamatnak. A fehérség-imádat és a színkód-alapú, körkörös gyűlölködés minden egyéb formája, beleértve például a debreceni szkinhed-alvilágból a „cigánygyilkosságokig" eljutott terroristáktól a budapesti Bazilika előtt néhány évvel ezelőtt amerikai rockzenekar-technikust bőrszín-„alapon" köpködő nagyin keresztül a médiában folyamatosan földrészező, égtájazó értelmiségig szinte a magyar kultúra teljes spektruma részt vesz a „rassz"-kogníció gyakorlásában.

Így aztán ki kell, hogy ábrándítsam az olvasót atekintetben, hogy értelmes receptet tudnék kínálni a magyar kultúra s társadalom vonatkozásában a „mi a teendő?" kérdésére. Annyi nyilvánvalónak tűnik, hogy a komplex „rassz"-kogníciós folyamat mint társadalmi viszonyrendszer összes pontján dolgoznunk kellene, méghozzá egyszerre. Az intézmény-rendszereinkben megjelenő rasszizmus kritikája össze kell, hogy kapcsolódjon a rasszista beszéd és gondolat, a másság- *és ön*reprezentációk rasszista feltevéseivel szembeni ellenállással, nem is beszélve a biológiai alacsonyabbrendűség- és fennsőbbrendűség-állító, a társadalmi-informálishálózati kirekesztésen alapuló, és a kulturális és politikai rasszizmus iránti harccal.

Gyors sikerre ne számítsunk e vonatkozásban: négy évtizedes társadalomkritikusi tevékenységem során rendre azt tapasztaltam, ki tudja, miért, valahogy épp a „rassz"-kogníciós/rasszista sémákkal kapcsolatos kritika (legyen szó akár ennek legnyilvánvalóbb tényeiről, legközismertebb alapfogalmairól is) váltja ki a legélesebb elutasítást, ellenkezést . . . még az amúgy tünetmentes, mégoly polgári, akár baloldali orientációjú közegekben is. Régiónk társadalmai mintha jobban tűrnék például az osztályelnyomás és -kizsákmányolás, a globális egyenlőtlenségek, a migrációval összefüggő igazságtalanságok, a nemi elnyomás, az informálishálózati kirekesztés jelenségeinek emlegetését, ezek kritikáját, mint a „rassz"-kognícióra vonatkozó meglátásokat. Ennek szerintem az az egyik alapvető oka, hogy a térségünkben működő értelmiségiek – s velük együtt a társadalom kevésbé képzett, nagy többsége – jelentős számban úgy érzékeli, „a falnál vagyunk", nincs már hova „hátrálnunk", utolsó „mentsvárunk" valamiféle eurófehér identitáshoz való görcsös ragaszkodás lehet csupán. Ennek megnyilvánulása az Európai Unió „nyugati" társadalmai képviselte eurofehérséghez való (hozzáteszem, történetileg teljesen alaptalan) csatlakozás egyszerre irreális és erkölcstelen elképzelése, vágyfantáziája. Mindennek alapja a „fehérség" hibás, bőrszínre vagy egyéb testi megjelenési jegyre szűkített, vulgarizált elképzelése.

Ha e fehérségakarásnak, képzavarral szólva, kicsit megkapargatjuk a felszínét, elég hamar eljutunk ahhoz a végletesen előítéletes érzeményhez, mely szerint a világ nyugat-Európán kívüli óriási többsége – hogy a budapesti közbeszéd borzalmas, a legmeglepőbb közegekben feltűnő, erőltetett szófordulatát idézzem – „nem fehér embernek való". Kultúránk főárama ismételten azért könyörög – előtte merőben ismeretlen, körvonalazatlan autoritáshoz egyébként –, hogy „engedjenek be bennünket is" a hibásan, paradicsomként elképzelt eurofehér identitás-kategóriába . . . nehogy kint rekedjünk, valahol a „színesek" között. Rasszizált kisebbségeink (továbbá, tegyük hozzá: szomszédaink, főként a tőlünk keletre s délre elhelyezkedő, hozzánk hasonlóan hányattatott sorsú népek) lenézése, elnyomása, kirekesztése, a rájuk irányuló gúny és megvetés tehát egyfajta köztes helyzetű globális identitáspolitika kulcseleme, amely újmagyarul szólva „fölfelé lejsztol" és törleszkedik, lefelé pedig „tapos". . . Kelet-közép-Európa népei így aztán – talán eltérő nyelvi formákban, de a lényeget tekintve meglehetős egyöntetűséggel – azzal próbálkoznak, hogy „piszkosfehér" mivoltukat eurofehérre suvickolják.

A.: *Jól értem, hogy a „rassz"-kogníció problémája, ahogyan te leírod, nem egy részkérdés, hanem a globális tér általános politikai szerkezetére vonatkozik? S hogy nem illeszkedik abba, amit identitáspolitikának, vagy az elismerés versus újraelosztás kérdésének szoktak nevezni, hanem mindezeket magában foglalja, de még sokkal többet is: az osztályproblémát, az európaisághoz és az Európán túli horizontokhoz való viszonyunk kérdését? Én úgy érzékelem, hogy ebből a nézőpontból alapvetően újragondolható és újragondolandó a politikai közösségiségünk is, hiszen ezen keresztül a lokális görcsök és befagyott képzetek elvben – Fredric Jamesont parafrazálva – globálisan áttérképezhetőek. Vagyis ebben a kérdésben már nem csak társadalomleírásról van szó, hanem mintha eszközöket szállítanál egy újfajta politikához is. Vagy túldimenzionálom?*

J.**:** Én arra jutottam – szociológusként –, hogy posztfeudális közegünkben, annak minden modernitásretorikája ellenére van három viszonyrendszer – az osztály, a „rassz" és a „gender" –, melyeknek társadalomromboló hatásai a legnagyobb intellektuális erőfeszítéssel sem redukálhatók egymásra. Így soha nem fogjuk tudni megmagyarázni az osztály-kizsákmányolásból vagy a nemi viszonyokból a „rassz"-kirekesztést, akármennyire is megerősítjük marxista vagy feminista elkötelezettségünket. A három dolog interferál, egymás mellett, egymással együtt hat, s csak mindhárom elleni együttes küzdelemmel tudjuk csökkenteni az általuk előidézett társadalmi károkat, tragédiákat. Mondom mindezt például a marxi elidegenedés-felfogás követőjeként és a nemi elnyomás elleni harc elkötelezett híveként, s a "rassz"-elnyomás esküdt ellenségeként. Ez az absztrakt szintű probléma.

Amire *identitáspolitikaként* utaltál egyébként, az nagyjából úgy határozható meg, mint a hiperkizsákmányoló, neoliberális társadalom kulturális reflexe: az az eljárás, hogy (1) informális úton szigorúan tiltják, blokkolják az osztály kapitalizmuskritikai fogalmának használatát, majd (2) kiválasztják a fennmaradó két pestis – a „rassz"-kogníció és a „gender"-erőszak – valamelyikét, mindig csak egyikét, s merőben jelképes eszközökkel úgy tesznek, mintha orvosolni próbálnák. De „természetesen" nagyon vigyáznak arra, hogy a rendszer egészét még véletlenül sem érintsék az így megvalósuló, apró reformocskák. A pestisre – ragtapaszt.

Két „rassz"-ügyi példát mondok saját amerikai tanszékem életéből. Szenior kollégáim csoportos nyugdíjba menetele miatt igencsak összezsugorodott a tanszék, egyszerre több álláshoz is próbáltunk új munkatársakat találni. A meghirdetett állások egyikére posztkoloniális elméletek iránt érzékeny „rassz"-szociológust kerestünk. Magam is tagja voltam a bizottságnak. Egy kiugróan izgalmas projekten dolgozó fiatal jelölt is pályázott: „történeti szociológia, négy nyelv ismerete, két gyarmati közeg és az őket a gyarmati „központon" keresztül összekötő koloniális viszonyok volt a munka tárgya, a világ egyik vezető egyetemén végzett, hozsannázó referencialevelek, kitűnő publikációk, könyvszerződés" – mondám én, a dosszié olvastán. Kollégáim rám néznek. . . majd egyikük összevont szemöldökkel megkérdezi:

> – És mi a . . . profilja?
> – ??? Hogy érted?
> – „Rassz"-szempontból.
> – Nem foglalkozom „rassz"-tudománnyal, mondtam (s közben „Rassenkundéra"[4] asszociáltam).

Itt aztán véget is ért aktív részvételem a bizottság munkájában.

A másik, ide vágó probléma az, amit magyarul „népszínművek díszparasztja" kategóriával illetünk. A munkahelyem dolgozói – oktatók, PhD-hallgatók, posztdoktori ösztöndíjasok, segédszemélyzet, adminisztrátorok, mindenki – 2022 nyarától kezdve kollektív szerződés nélkül dolgozott, ugyanis lejárt a korábbi szerződés. A rektor ezután fél évig hanyag eleganciával ignorálta a szakszervezet hozzá küldött leveleit, az ügyvédi felszólításokat, stb.-t, szóra sem méltatta saját egyetemének dolgozóit. Végezetül 2023 tavaszán sztrájkba kellett lépnünk . . . A sztrájkoló, tüntető professzorokat, doktoranduszokat folyamatosan videózták különféle ismeretlen arcok, a rektori email-címről egyre átlátszóbb, manipulatív hazugságokat, egyre vadabb fenyegetéseket kapott mindenki, akinek internetes kapcsolata volt az egyetemmel. A hallgatóknak küldött rektori email felszólított mindenkit, hogy jelentsen a tanárokról. Még a Teamster Union – a kamionsofőrök országos szakszervezete, a legerősebb nyomásgyakorló szakszervezet az USÁ-ban – is támogató sztrájkba kezdett mellettünk. A rektor – aki aktív tudós korában egy egy generációval korábban élt afro-amerikai diplomata életéről írt – akkor állt le velünk tárgyalni (helyesebben: akkor sem, hiszen ő személy szerint soha nem jelent meg, csak az egyetem ügyvédeit küldte be), amikor az állam, New Jersey (demokrata párti, azaz a szakszervezetek támogatásától politikailag függő) kormányzója (költségvetési szempontból az állami egyetem rektorának felettese) is beavatkozott a sztrájkolók oldalán. Ha republikánus kormányzó lett volna, máig sztrájkolhatnánk.

Mindez hogy releváns? Nos, a rektor pár évvel korábbi kinevezésének szinte egy emberként örvendezett az egyetem – keleti parti, baloldali intézmény – több ezer oktatója, hiszen ő lett az első afro-amerikai rektorunk. A helyi nagytőke és az állam képviselőiből álló igazgatótanács úgy politizál, hogy „bőrszín tekintetében engedményt tesz" – ám olyan jelöltet választ, aki gazsulál a nagytőke adott közegben érintett képviselőinek, érdekeinek, s teszi ezt neoliberális, oktató-, diák-, tudomány- és végső soron szabadságellenes, csak az Obama-elnökség utáni „korszellemnek" megfelelő – kicsit máshogy rasszista – „színkódban".

Szóval, hogy közvetlenül is válaszoljak a kérdésedre, a politikai közösség mibenléte abszolút újragondolandó – mindhárom említett dimenzióban, egyszerre. S ez teljesen nyilvánvaló, hogy a maitól igencsak különböző politikai gyakorlatok, célok, eszmények kialakulásához is vezethet.

A FEHÉRSÉG ÖTVEN ÁRNYALATA

Ami specifikusan a „rassz"-kérdéskört illeti, két akadályt kell legyőznünk. Először: a mi elméleti hagyományunkból – valószínűleg a gyarmati történelem általi állítólagos érintetlenségünk téveszméje miatt, de nyitott vagyok minden egyéb magyarázatra is – szinte teljesen hiányzik a „rassz"-problematika kritikája. Ebből az következik, nagyon leegyszerűsítve, hogy politikai gondolkodásunk pályái olyan, zavarba ejtő tévképzetek jegyében működnek, hogy:

- „a fehérség a bőrszínre utal csupán" – e csúsztatás szerint politikai szempontból, a társadalmi-morális-kulturális-anyagi elnyomás szempontjából a „rassz"-distinkció, így a „fehérség"-képzet, -vágy és -akarat epifenomenális, merőben felületi probléma volna;
- „a fehérség: maga a normalitás", azaz . . . van bizonyos „rassz"-baj a világgal, de ez ugyebár „sajnos" arra vezethető vissza, hogy a „nemfehér" egyének, társadalmak, kultúrák stb. nem nőttek még fel, nem alakították ki a kereteit annak, hogyan lehetnének egyenrangúak . . . „velünk", fehérekkel, ugyanis
- „mi (bőrszín-alapon) fehérek vagyunk" – ez talán a legsúlyosabb csapás, a kelet-(közép-)európai politikai szubjektum talán leginkább önsorsrontó tévedése-hazugsága, hiszen ez egyszerre naturalizálja a „rassz"-megkülönböztetést, azaz tagadja ennek társadalmi eredetét, szaknyelven szociogén jellegét, és rejtegeti a „fehérség"-kategória hátterében a világon mindenütt meghúzódó előjog-követelés létét, ráadásul
- lehetetlenné teszi, hogy megfigyeljük, megértsük térségünk „rassz"-identifikációs különösségét, a „piszkosfehér"-önpozícionálást, azt sejtetve – minősített esetében nyíltan hangoztatva – közben, hogy
- a „»rassz«-probléma" voltaképpen „nem európai kérdés" (ez körülbelül olyan állítás, mintha a nemi erőszak, a nemi elnyomás, a teljes „gender"-problematika összes, húsba vágó kérdését azzal a huncut, cinikus hamisággal tessékelnénk ki a „komilfó" eszmék köréből, hogy ez ugye nem komoly kérdés, hiszen „›csak‹ a nők, homokosok stb. problémája", azaz „részletkérdés").

Így válik aztán érthetővé, hogy az akadémiai értelemben, szándéka szerint komoly politikai gondolat megtorpan, *meglepődik*, s bámul, szó szerint, mint borjú az új kapura, ha szembe találja magát a társadalom rasszizáló tendenciáival, legyen szó formális és informális intézményeink „rassz"-kirekesztő, -elnyomó rendszeréről vagy a mindennapi élet és beszéd „rassz"-mintázatairól. Ebben az értelemben néhány, meglehetősen meghatározóan fontos téma kiszorul a megbeszélhető kérdések köréből – nevezetesen, hogy *ki / micsoda az, hogy „ember"*, hogy *van-e, lehessen-e hierarchia ember és ember között*, hogy *mi az, hogy társadalom*, mi is voltaképpen az a fura képződmény, amely önmagára vonatkozó definíciójából hallgatólagos módon, a legcinikusabban „kifelejti" önmaga 10-20, vagy ki tudja hány, adott esetben akár ennél is több százalékát.

Hozzáteszem egyébként, hogy e tendenciózus gonosz, kifelejtős játék az egyik lehetséges magyarázata a magyar nyelvű társadalomtudományok globalitással, bármely világra látó szemlélettel szembeni, elképesztő, megdöbbentő ellenállásának is. Hiszen, ha azt mondhatnánk – mint ahogy meggyőződésem szerint nem mondhatjuk –, hogy az *emberi lény* fogalmának kiterjedése valamely sejtelmes, varázsos úton-módon egybeesik mondjuk a „fehér bőrű lény" kategóriájának kiterjedésével, a valóság e tendenciózus torzítása felmentést adhatna azon feladat alól, hogy illendő, elvárható legyen megismernünk a mi kultúrkörünkben ritkán vagy egyáltalán nem tárgyalt társadalmak történetét, *sui generis* viszonyait is. Hogy „általánosnak" vélt következtetéseink érvényesek legyenek *a mások*ra is. Sajnálatos módon – e vélt, „fehér-homogeneitás"-állítás – noha a szó primer, leíró értelmében a világ egyetlen társadalmára sem igaz – furamód központi eleme egyfajta, nyilvánvalóan hamis és emberellenes, ám annál inkább létező és ható *európaiság-definíciónak*. Az európai tudáshagyomány egyik – Európán kívülről nézve azonnal szembe tűnő – csúsztatása, hogy „világról" beszél, „egyetemes" érvényűnek állítja be mondandóját, miközben Európára – sőt, legtöbb esetben kizárólag nyugat-Európa egykori gyarmattartó társadalmainak kultúrájára – gondol.

Ez az implicit fehéremberség-norma kulcsfontosságú alkotórésze az Európai Uniót alkotó társadalmak

de facto öndefiníciójának is. (*De jure* is jelen van mindez, némileg áttételes formákban – elég egyetlen pillantást vetni a „közös migrációs politika" mögött meghúzódó „rassz"-kogníciós háttérfeltevésekre – ilyen jólnevelt az eurofehér tudat: az olasz, spanyol, magyar schengeni határőrökkel ütlegelteti, éhezteti, fojtja vízbe a világ ide kívánkozó „színeseit", napi szinten, miközben ismét csak az „egyetemes jóság" erkölcsi identitáspozíciójából beszél.) Nagyon leegyszerűsítve, azért nem óhajtunk tudni semmit a világ többi részéről, azért hagyjuk figyelmen kívül elmélet- és politikaistratégia-alkotó gondolkodásunkban is a világ többi részének tapasztalatait, az abból leszűrt tanulságokat, stb.-t, . . . mert ugyebár mi . . . úgymond . . . az ›*Európa*‹*-fogalom „fehérséggel" koextenzív értelmében* véljük magunkat *európainak* – a világ többi része pedig, úgymond, nem „fehér". Így válik aztán érthetővé, ha azt tapasztaljuk, sem a politikaelmélet, sem a szociológia, sem pedig a többi társadalommal foglalkozó alaptudomány mi tájékunkon gyakorolt formái semmilyen formában nem foglalkoznak a „rassz"-kogníció kérdésével – s különösképpen nem ennek tételes kritikájával. Nem teszik ezt, hiszen öndefiníciós feltevéseik szintjén, implicit-informális módon eleve kizárták ezek relevanciáját. E tekintetben még térségünk legnagyobb, közszeretetnek és -tiszteletnek örvendő, baloldali tekintélyei is kizárólag „Portótól-Helsinkiig, Athéntól-Edinborough-ig" látnak, morális geopolitikájuk e térséget tekinti „a világnak". E korlátnál toporgunk, szinte mindannyian.

Az az intellektuális-morális döntés, hogy „forduljunk oda" a világ nem-„fehér", nem-európai társadalmainak életéhez, tapasztalataihoz, az általuk artikulált tudásformákhoz, művészeti világokhoz stb., nemcsak jobb tudósokká / politikai szubjektumokká avatna bennünket – bár ez sem volna kis dolog –, hanem saját társadalmaink megértését, e társadalmak politikai problémáinak hatékonyabb, progresszívabb kezelését is lehetővé tenné. Másként látnánk a világot, benne a magunk kis világát is.

Különösen abszurdnak találom egyébként, hogy épp a magyar kultúra résztvevőiként kell erről így, ezen az elemi szinten beszélnünk – elvégre például nyelvünk (legnagyobb közkincsünk) elvileg bennünket is Európán kívülre, a világ óriási többségéhez *kötne* – ha bárkit is érdekelne a tények világa. Ráadásul ma negatívan megkülönböztetett, lekicsinyelt, gúnyolt stb. csoportjaink ugyancsak természetes kapcsot *jelenthetnének* a világ csodálatosan komplex és elképesztően gazdag, tőlünk adott esetben távoli tájékaihoz. Legjobbjaink már évszázadokkal ezelőtt felismerték ezt.

Még az is felvethető, hogy a kisebbségeinkkel szemben a többség által alkalmazott jelképes és fizikai erőszak egyik fő funkciója éppen az, hogy minden, ilyenfajta kapcsolatépítés akadályaként szolgál. Ám ahhoz, hogy a társadalomelmélet és a társadalmi, politikai gyakorlat mindezt felfogja, minden eddiginél radikálisabb belső, lelki, morális fordulatra volna szükség („fejben dől el minden"). Mégpedig arra, hogy ne valamiféle „tűrt, a másság terhével ›küszködő‹, elmaradott" csoportozatként tekintsünk – felülről-lefelé –, a hátrányos megkülönböztetés, a „rassz"-alapú erőszak minden formájával vert társainkra, hanem akár arra is képesek legyünk, hogy új, a kölcsönös, egyenrangú tisztelet, megbecsülés – sőt, a szó tág, kulturális értelmében: akár még a rajongás, odaadás, „felnézés", elfogadás, szeretet – eszközeivel hozzuk létre új, a mainál magasabb komplexitású, szellemesebb, értelmesebb, jobb, szebb társadalmi gyakorlatok sorát. Ez pedig nem kevesebbet igényelne, mint annak az újra-meghatározását, mit értünk azon, hogy „társadalom" (beleértve a „társ", így „embertársaink" fogalmát is.) Vagyis új politikai-társadalomontológia létrejöttét segítené elő.

Persze kulcskérdés – hogy mindez megtörténhessen –, hogy a legkülönfélébb „társadalmi pozíciókat" elfoglaló emberek közötti, *vállaltan közös* vállalkozások jöjjenek létre, hogy emberek egyre nagyobb köre szokjon hozzá a társadalmi értelemben „a lehető legszélesebb sávban" működő intézmények lehetőségéhez, az ezekben rejlő, minden irányú lehetőségekhez. Hogy normalizáljuk, magától értetődővé tegyük a *társadalmi* létet, a mai *apartheid*-lét helyett. Mindez abban is segítene, hogy leküzdhessük a mai magyar nyelvű társadalmi létet és szellemi termelést egyaránt átlengő, makacs kisebbrendűségi komplexusokat, s hogy ne kelljen szégyenkeznünk meglevő vagy majdani globális déli barátaink előtt amiatt, amit gondolunk, mondunk, teszünk.

[1] A szó számos, sok esetben meglehetősen elmosódott jelentésárnyalata közül itt arra a minősítési gyakorlatra utalok, melynek során – 1956 után – , a politikai megtorlást végző munkahelyi „felülvizsgáló bizottságok" a magyar kultúra- és politikatörténetben ismert és széles körben, leíró értelemben használt, „népi"–„urbánus" ellentétfogalom helyett az orosz nyelvből átvett, így implicit módon szovjet politikai jelzőhasználatra utalva, az akkori „vonalas" beszédmódban a magyarnál jóval elítélőbb, politikailag súlyosan elmarasztaló tartalommal, az állás- és szakmai kapcsolatvesztés indoklására használták.

[2] Független lengyel szakszervezeti szövetség (eredeti nevén *Niezależny Samorządny Związek Zawodowy „Solidarność")*, melyet Lech Walęsa vezetésével, 1980 augusztus 14-én, a *gdański Lenin Hajógyárban kitört, hamarosan országossá vált „vadsztrájkban" hoztak létre az uralmon levő Lengyel Egyesült Munkáspárt hatalmának ellensúlyozására. A Szolidaritás az augusztus 30-án és 31-én aláírt, a hatalom részleges megosztásáról határozó megállapodás életbe léptétől az 1981. decemberi – a katonai hatalomátvétel során történt – formális betiltásáig egyfajta érdemi politikai képviselet nélküli ellenzék szerepét töltötte be a súlyos politikai, gazdasági és kulturális válsággal küzdő Lengyelországban.*

[3] A lengyel nemesség összefoglaló neve. (Egyébként német jövevényszó a lengyelben). A *szlachta* jövedelmi helyzet, kulturális és gazdasági gyakorlatok tekintetében rendkívül eltérő helyzetű családokat magában foglaló rendi kategória volt. Európában a legnagyobb nemesielőjog-birtokos csoportozat volt: az ország lakosságának 8-10 százalékát tette ki. A politikai cselekvővé szerveződött *szlachta* 1791-ben elfogadta a *Májusi Alkotmányt*, amely alkotmányos monarchiává tette Lengyelországot. 1793-ban és 1795-ben összeomlott Lengyelország geopolitikailag – az országot a Hohenzollern, a Romanov és a Habsburg Birodalmak felosztották egymás között, megszűnt a lengyel államiság, így a redukálódott a jobbra tolódó *szlachta* politikai szerepe is. A *szlachta* nemesi előjogait az 1921-ben, az első világháborút lezáró békeszerződések nyomán újból létrejövő lengyel állam Márciusi Alkotmánya szüntette meg.

[4] Szó szerint: „rassztudomány" – a második világháborút követő időszakig a német közgondolkodást uraló „rassz"-kogníciós paradigma neve.

KRITIKA

FILMSZEM

Tarnai Csillag

A varázstalanított világ ellenpólusa

A radikális remény politikai potenciálja Mijazaki Hajao új filmjében

Mijazaki Hajao 2013-as *Szél támad* című filmjének bemutatója után bejelentette visszavonulását, ám 2023 júliusában váratlanul új alkotással jelentkezett. Japánban annak mozikba kerülése előtt kizárólag egyetlen plakáttal reklámozták Mijazaki új animációját, ami válaszként értelmezhető a Studio Ghiblit túlzott kommercializálódással vádló hangokra. *A fiú és a szürke gém* (2023) japán címe didaktikus üzenet-jelleget, az alkotó életművének összegzését vetíti előre: a *Ti hogy éltek?* (Kimitacsi va Dó Ikiru ka, 君たちはどう生きるか) kérdésre Mijazaki sajátos filmnyelvi megoldásaival keresi a választ. Az alkotó a film gazdag metaforahálózatával és az ábrázolt mágikus világ megjelenítésének különböző stratégiáin keresztül határozottan kiáll a háború és az individualizmus ellen. *A fiú és a szürke gém* így a világ „újravarázsosításával"[1] a radikális remény hangján szólal meg, és ezzel izgalmas megközelítési irányt ajánl fel a „mi a teendő?" örök kérdésére.A történet középpontjában a 12 éves Mahito áll, akinek édesanyja 1943-ban életét veszti a háború sújtotta Tokióban. A fiú édesapjával egy vidéki kúriába költözik, ahol édesanyja húga, Nacuko tölti be újra az anya szerepét a családban. Mahito idegenkedik új életétől a vidéki Japánban, rémálmaiban és visszatérő látomásaiban újra és újra átéli édesanyja elvesztését. Megérkezésekor egy beszélő szürke gém kezdi el követni minden lépését, aki arra csábítja a fiút, hogy lépjen be a birtokon álló titokzatos toronyba, azt állítva, hogy az épületben várja Mahitót édesanyja. Amikor a fiú egy reggel látja a várandós Nacukót eltűnni a toronyban, engedve a szürke gém hívásának, belép a titokzatos épületbe, hogy megmentse édesanyját, és visszahozza Nacukót a valódi világba. A varázslatos világba való határátlépés motívuma, illetve a szülő visszahozását célzó vállalkozás nemcsak a pokolba való alászállás orfeuszi mitikus hagyományát idézi meg, de Mijazaki más filmjeiből, így többek között a *Chihiro Szellemországban*ból (2001) is ismerős lehet. A műfaji hagyománynak megfelelően Mahito útja a párhuzamos világba egy felnövéstörténetként funkcionál, amelynek középpontjában a fiú jelenét sújtó háború és a gyász izoláló hatásainak feldolgozása áll. *A faun labirintusa* (Guillermo del Toro, 2006) hasonló témát feldolgozó történetével összehasonlítva Mijazaki filmje „kollektív rémálmainkkal"[2] szemben a kollektív vágyálmok megvalósulását viszi színre. Míg *A faun labirintusá*nak alászállása a horror műfaji hagyományaiba illeszkedve a civilizációs tudattalan elfojtottjának erőszakos visszatérését mutatja be, ami a korábbi világrend teljes összeomlásában kulminál, addig Mijazaki világépítése az elfojtott visszatérésének eredményeképpen megjelenő rémálomszerű elemek és a varázslatos világ megsemmisülésének dacára a békés világról alkotott vágyálmok megvalósíthatóságának radikális reménykoncepciójából építkezik. Hőse felnövéstörténetének végén egy magába omlott világ romjain áll, de a rémálmokkal való szembenézés és az azokat kiváltó okokkal való együttműködés tudatos elutasítása során megszerezte azokat az eszközöket, amelyek birtokában kemény munkával elkezdheti az új, vágyott világ felépítését.

A film ezzel együtt nem riad vissza attól, hogy plasztikusan ábrázolja a háború és az elnyomó rendszerek működésmódjának következményeit. A második világháború valósága a film első jelenetétől meghatározza a történet alaphangját. Az első képkockákon a sötét tokiói éjszakába belehasít a bombariadó szirénája, és a lángok azt a kórházat emésztik fel, ahol Mahito édesanyja betegen fekszik. A fiú a fekete fantomalakok között – amelyeknek rajzolása kísértetiesen hasonlít az atombomba áldozatainak elszenesedett testének hagyományos filmnyelvi ábrázolásához[3] – rohan édesanyja megmentésére, de már túl későn érkezik. Az anya és a tűz emléke a fiú rémálmaiban köszön vissza ismét, de a haláleset után vidékre költöző család új életébe a háború valósága már csak részletekben tör be. Az egyetlen háborús helyzetre utaló jel a kúria háztartásáért felelős idős asszonyok viselkedése, akik megvesztegethetők a hiánycikknek számító cigarettával, de a japán vidéki élet idilljében ez sem jelent számottevő problémát. A menekülés Tokióból, Mahito édesanyjának szinte azonnali helyettesítése a rá

megszólalásig hasonlító Nacukóval a tapasztalat elfojtását eredményezi: Mahito képtelen elszakadni édesanyja emlékétől, és egyre inkább ellenszenvvel fordul az őt körülvevő világ felé.

Mahito édesapja, Soicsi ugyanakkor hasznot húz a háborúból, a profitszerzés lehetőségét a társadalomban elfoglalt vezető pozíciója teremti meg számára. Az apa a közeli, háborús repülőgépgyár igazgatója, és a magas pozíciójából származó előnyöket is rendszeresen kihasználja. Mahitót autóval viszi első napjára az iskolába, és büszke arra, hogy minden bizonnyal mindenki irigyelni fogja a fiút, akinek az édesapja megengedheti magának az autóvásárlást a háborús időkben. Amikor Mahito egy összetűzést követően megsebesül, Soicsi nagyvonalú adomány ellenében kiveszi a fiút az iskolából, és kijelenti, hogy az iskolában nem lehet megtanulni mindent. Az apa alakjában így egy olyan gyártulajdonos férfi jelenik meg, aki pozíciójából és tokiói múltjából kifolyólag úgy érzi, felhatalmazást kapott a család és a vidéki közösség életének irányítására. Ugyanakkor ezért a privilégiumért súlyos árat fizet: Nacuko nem sokkal az után hagyja el a családi házat, hogy a Soicsi által „szépnek" talált repülőgép-szélvédőket a férfi az életterükben kezdi el tárolni. Nacuko és Mahito eltűnése után pedig a ház idős asszonyai akkor kezdik el feltárni a torony titkait a férfi előtt, amikor az üvegek eltűnnek a birtokról. A háború tapasztalatának feldolgozása a valódi világban így csak akkor lehetséges, ha a háborút szimbolizáló modern munka helyett az egyének a természethez és hagyományaikhoz nyúlnak vissza – amikor fia és felesége keresésére indul, a férfi szamurájkardhoz nyúl.

Mivel a valódi világban Mahito kizárólag az elfojtás stratégiájával szembesül a háborús tapasztalat megértése helyett, a konfliktusok természetének feldolgozását a mágikus világban kell elkezdenie. Miután alámerül a párhuzamos világba, Mahito megtudja, hogy az erőforrásait vesztett, halott világban a különböző fajok képviselői arra kényszerülnek, hogy egymás ellen forduljanak fennmaradásuk érdekében.

Az első konfliktus a pelikánok és a varavarák között bontakozik ki. A varavarák a mágikus világban olyan gömb alakú élőlények, amelyek érésük után a felszíni világba emelkednek fel, hogy ott emberekké váljanak. Amikor azonban megkezdik utazásukat, egy csapat pelikán csap le rájuk. A pelikánokat végül egy tűzvarázsló lány üldözi el, de miközben a madarakat támadja, a varavarák egy részét is megsemmisíti. Amikor egy haldokló pelikánnal találkozik, Mahito ellenségesen fordul felé, ám a madár elmondja neki, hogy valójában kényszerűségből eszik meg a varavarákat, mivel nincs számukra elegendő élelem a szigeten. A pelikánok hiába próbáltak messzire repülni, nem tudtak kiszabadulni a szigetről, és a fiatalabbak már nem is tanultak meg repülni. Ez a konfliktus így egy kényszerűségből vívott háború képét rajzolja meg, amelyben mindkét fél sérül, a túlélésért folytatott küzdelemben mégsem tudnak mást tenni, kénytelenek egymás ellen fordulni. Mahito végül eltemeti az idős pelikánt, és a film végén, a torony összeomlása után a pelikánok kiszabadulnak a valódi világba, így a madarak szimbolikus feloldozást nyernek. A felelősség másra hárul: Mahito idős felmenőjére, aki egymaga felel az egész varázslatos világ rendjéért.

A másik konfliktus ezzel a háborúval párhuzamosan bontakozik ki. A húsevő papagájok mohó tömegét, akik több alkalommal megkísérlik felfalni Mahitót, egy király vezeti, akit követői DUCH feliratú táblával és birodalmi jelzésekkel éltetnek. A papagájok tömegét így nem nehéz a fasizmus allegóriájaként olvasni. A pelikánokkal szemben a papagájok, annak ellenére, hogy mindkét madárcsoportot az éhség motívuma karakterizálja, arra törekednek, hogy elfoglalják és a maguk képére alakítsák a világot. A torony világának törékeny rendszere is végül azért omlik össze, mert a papagájok királya az érzékeny egyensúllyal és a megfontolt építkezéssel szemben nyers erővel kívánta újraalkotni a világot, ezzel akaratán kívül is megsemmisítve azt. A torony összeomlásakor a pelikánokhoz hasonlóan a papagájok is kiszabadulnak, ugyanakkor az ő szabadulásuk saját erejük és hatalomvágyuk kudarca: a valódi világban ártalmatlan madarakká változnak vissza. Az ő megjelenésük és hatalmuk elburjánzása ugyancsak a rendszer jellegéből fakad, ahogyan a világot igazgató idős férfi kezéből lassan kisiklik az irányítás.

A varázslatos világban a hatalom így Mahito felmenőjének kezében összpontosul, aki kődarabok ingatag tornyának egyensúlyozásával igyekszik egységben tartani a rendszert. A mágikus világ jelenében a kövek már csak egy napig képesek működésben tartani az összeomlással fenyegetett világot, amelyen már megmutatkoznak a romlás jelei. Az idős férfi felajánlja Mahitónak, hogy leszármazottjaként átadja neki a

világ igazgatásának lehetőségét, Mahito azonban ezt visszautasítja. Érvelése szerint a világ rendjének alapját adó sírkövek baljóslatúak, és a magányosan megalkotott és igazgatott világ csak romlott lehet. Az idős férfi a torony összeomlásával szintén eltűnik, ezzel pedig kézzelfoghatóan is felszámolódik az az eszmerendszer, amely a múlt sírköveiből kísérel meg új világot építeni, és tántoríthatatlanul ragaszkodik a magányos útkereséshez.

Mijazaki filmjének háborúképét így ez a két párhuzamos pólus orientálja: a materiális erőforrások hiánya által kikényszerített háborús helyzetek és a fasiszta rendszerek. Az alkotó háborúellenességét ezen szituációk kiváltó okainak felmutatásával és a mögöttük húzódó meggyőződések magjának ellenpontozásával világítja meg. Ezt a pacifista üzenetet egy olyan társadalmi kontextusban fogalmazza meg, amikor Japán csak nemrég oldotta fel a COVID-19 világjárvány eredményeképpen bevezetett radikális lezáró intézkedéseket, és az azt követő hónapokban, hogy az ország vezetői 2022 végén bejelentették, a második világháború óta nem tapasztalt méretű költségvetést fognak elkülöníteni az ország haderejének fejlesztésére.[4] Amióta Kína és Tajvan között fokozódnak a politikai indulatok a térségben, Japán számára megnövekedett jelentőséggel bír saját védelmének fejlesztése. Mijazaki ugyanakkor, akinek gyermekkorát alapvetően határozta meg a háború tapasztalata, filmjével ezeket a fejleményeket is bírálja, emlékeztetve szeretett hazáját annak háborús múltjára.

A háború emellett elkerülhetetlenül halottakkal, személyes sérülésekkel és gyásszal jár. Az édesanyja halála felett érzett gyász elidegeníti Mahitót az őt körülvevő világtól, ami Nacuko elutasításában és a fiú önsértésében jelenik meg. Nacukót, aki édesanyja helyét veszi át az életében, nem hajlandó anyjaként elfogadni, és a varázslatos világba is csak azért követi, mert édesapja szereti a nőt. Kapcsolatuk katartikus pillanata, amikor Mahito rátalál Nacukóra, és belépve a szülőszobába, a felébredő nő azt kiáltja a fiúnak, hogy gyűlöli őt. Az ezt követő percekben szólítja először Mahito anyjának Nacukót, a két nőalak megfeleltetése pedig arra is engedhet következtetni, hogy Mahito a túlélők bűntudatának logikájától vezérelve azt gondolja, hogy édesanyja gyűlöli őt, mert a fiú nem mentette meg őt időben a lángoktól. A látens önhibáztatás önsértő magatartásban is megnyilvánul, a legdrasztikusabban abban a jelenetben, amikor Mahito az új osztálytársaival való összetűzés után felemel egy követ a földről, és a halántékát megütve súlyosan megsebesíti magát. Ez a cselekedet is sarkallja arra, hogy amikor idős felmenője megbízza azzal, hogy vegye át a varázslatos világ igazgatását, saját magára is úgy hivatkozik, hogy „rossz" dolgokat tett, nem alkalmas az irányításra. Ez a seb a varázslatos világba tett utazás során folyamatosan gyógyul, elsősorban azokban a pillanatokban, amikor újabb és újabb segítőtársakat és barátokat fogad maga mellé az útján, de sebhelyként megmarad. Mahito nagymonológjában kiemeli, hogy ezt a cselekedetét az írhatja felül, ha a barátok és társak segítségével és támogatásával alakítja saját életét és ezzel a világot maga körül. A magányos világalkotás és a változtathatóságról való lemondást kifejező önsértés ellenpólusaként így Mahito azt vallja, hogy az igazságos és békés világ létrehozása, valamint a korábban háborús helyzetekben elszenvedett sérülések feldolgozása érdekében a közösségben találhatók meg azok az erőforrások, amelyekre igazán szükség van az újjáépítéshez.

Miért lehet érdekes számunkra ez az első látásra közhelyesként is értékelhető üzenet? Mijazaki fiatalkorában szimpatizált a marxizmussal, és bár a Szovjetunió összeomlása után megváltozott ez az erős elköteleződése, még egy 2014-es interjújában is azt nyilatkozta, hogy továbbra is „inspirálja a Marx által megfogalmazott kommunizmus-eszmény".[5] Ez különösen annak tudatában lehet releváns kontextus, hogy a filmet inspiráló és a történetben egy ponton Mahito édesanyja által fiának ajándékozott könyv szerzője szocialista elkötelezettségű író. A szöveg a második világháború előtti Japán autoriter társadalmában a humanizmus és a kritikus gondolkodás eszménye mellett érvelt, és annak érdekében, hogy üzenetét befogadhatóbbá tegye gyermekek számára is, a szerző tanmese formájában adta közre gondolatait.[6] Mindezen kontextusok bevonásával az igazságosabb társadalom *A fiú és a szürke gém*ben egy olyan világban valósulhat meg, amely háborúellenes és humanista eszmékben hisz, az egymásra hagyatkozással és a közösség megtartó erejével pedig folyamatosan annak jobbá tételén munkálkodik – ezt az üzenetet ráadásul képes úgy kommunikálni, hogy széles tömegeket mozgasson meg.

Mijazaki sikere abban rejlik, hogy üzenetének a korábbi filmjeiből már ismert rajzolási stílussal és jellegzetes karaktereivel ad formát. A japán rajzfilmkészítő filmjeinek sajátossága, hogy mind a valódi

világot, mind a mágikus világot varázslatos élőlényekkel népesíti be. Ennek eredményeképpen a leghétköznapibb állatok és szerepek is bármikor alakot válthatnak, felfedve ezzel a dolgok mélyén rejlő változékonyságot. Ez a szemléletmód Mijazaki sintóval való közeli kapcsolatára is reflektál, ugyanakkor ez az „újravarázsosított" világ az, ami véleményem szerint a nyugati közönséget nagy számban vonzza a mozikba.[7] Mijazaki stílusának varázsa legújabb filmjében is abban áll, hogy képes a háború tapasztalatát olyan keretben újragondolni, amely eltávolítja az eseményeket a jelen prózai tapasztalatától, és a „varázslat" lehetőségét valódi opcióként kezelve felkínálja a dolgok változtathatóságába vetett radikális remény lehetőségét.

A Mijazaki életművének mélyén dolgozó elkötelezettség búvópatakként jelenik meg újra és újra filmjeiben, pacifizmusát és antifasizmusát pedig *A fiú és a szürke gém*ben is több összetett metaforán keresztül érzékelteti. Filmjeiben a háború és a felelősség, az önsértés és a megbocsátás kérdéseinek feldolgozására alkalmazott világépítési megoldásai nem csupán a mindennapi frusztrációk kiengedését célzó eszközökként funkcionálnak, hanem a megjelenített problémák újra- és továbbgondolására biztatnak. A jelen és a múlt „újravarázsosításával" egy olyan új kontextust teremt, amelyben megnyílik a játéktér a tapasztalatok és a további cselekvés kérdéseinek új keretben való átfogalmazására, ezzel pedig kiváló eszköz arra, hogy széles tömegeket érjen el, és felszabadítsa a vágyálmok megvalósíthatóságába vetett hit politikai potenciálját.

---

[1] Ezt a fogalmat a weberi „varázstalanítás" (*Entzauberung*) fogalom összefüggésében használom, amelyet Szelényi Iván mentén „a modern emberi lét nyomorúságának" egy tüneteként értelmezek. Vö. Szelényi Iván: Varázstalanítás – Jegyzetek Max Weber modernitáselméletéhez. *Holmi* 26. évf., 11. sz. (2014). 1395–1405. URL: https://www.holmi.org/2014/11/szelenyi-ivan-varazstalanitas-%E2%80%93-jegyzetek-max-weber-modernitaselmeletehez. Hozzáférés: 2023.12.16.

[2] Vö. „egy műfaj alakulását vizsgálva a civilizáció tudatalattijának alakulását tanulmányozzuk; a horrorfilmek valójában kollektív rémálmaink." Wood, Robin: Return of the Oppressed. In: *Robin Wood on the Horror Film: Collected Essays and Reviews*. Szerk.: Grant, Barry Keith. Detroit: Wayne State University Press, 2018. 57–62., 57. (Fordítás tőlem.)

[3] Japán kontextusban a *Fekete eső* (Kuroi ame, 黒い雨, 1989, Imamura Sóhei), míg amerikai kontextusban az *Oppenheimer* (2023, Christopher Nolan) hozható példaként az atombomba áldozatainak hasonló megjelenítésére.

[4] Erről bővebben lásd: Mészáros R. Tamás: Japán a világ harmadik legnagyobb katonai hatalmává válik, ha ki tudja fizetni. *Telex*, 2022. URL: https://telex.hu/kulfold/2022/12/20/japan-pacifizmus-vedelmi-program-hadsereg-fejlesztes-strategia-abe-sinzo-kisida-tabu-kina-ukrajna-ellencsapas-raketa-tomahawk. Hozzáférés: 2023.12.16.

[5] Seguret, Olivier: Hayao Miyazaki : « J'aspire toujours à une société plus juste ». *Libération*, 2014. URL: https://www.liberation.fr/cinema/2014/01/10/j-aspire-toujours-a-une-societe-plus-juste_972054/. Hozzáférés: 2023.12.16. (Fordítás tőlem.)

[6] Erről bővebben lásd: How a once-banned Japanese children's book became a classic – and the next Studio Ghibli film. *Penguin Random House UK*, 2021. URL: https://www.penguin.co.uk/articles/2021/04/how-do-you-live-genzaburo-yoshino-studio-ghibli. Hozzáférés: 2023.12.16.

[7] Természetesen ebben az egyenletben a nyugati közönség orientalizmusa sem elhanyagolható szempont.

FILMSZEM

Mihályi Emese Dorka

Reflektálatlanság és polgárpukkasztás

Az elmúlt években megjelent sikerfilmek után, mint az *Élősködők* (*Parasite*, Bong Joon-ho, 2019) vagy *A szomorúság háromszöge* (*Triangle of Sadness*, Ruben Östlund, 2022), az „együk meg a gazdagokat" („eat the rich") népszerű toposszá vált, és mára ott tartunk, hogy minden filmet, amelyben megjelenik a szegények és gazdagok között húzódó bármiféle ellentét, e toposz fényében értelmeznek. Az „együk meg a gazdagokat" szlogen eredetét Rousseau-ig vezetik vissza, és leginkább az antikapitalista érzületű, baloldali mozgalmak világnézetével szokták rokonítani. Mivel antikapitalistának lenni mára divattá vált a nyilvánosságban, így nem meglepő, hogy Hollywood is igyekszik minél több ilyen filmet piacra dobni. Így jutunk el e kritika tárgyához, Emerald Fennell *Saltburn* (2023) című alkotásához.

Előző filmjével, *Az ígéretes fiatal nő*vel (*Promising Young Woman*, 2020) Fennell több díjat, köztük a legjobb eredeti forgatókönyvért járó Oscart is elnyerte. Ezen filmjét a #metoo mozgalom és a „rape and revenge" filmek inspirálták, és már itt látszott, hogy a rendezőnő szeret populáris témákat felhasználni, ezzel is javítva filmjei piaci esélyeit, a feldolgozott témákhoz azonban nem tud kritikusan viszonyulni. Ehelyett mindkét filmjében sokkoló és extravagáns jelenetekkel és a főszereplő túldimenzionálásával igyekszik a történetét a széles tömegek számára is eladhatóvá tenni.

Fennell tavaly novemberben tért vissza legújabb filmjével, amely azonnal óriási sikerré vált a fiatalok körében. A filmben annak lehetünk szemtanúi, hogy a főszereplő, Oliver Quick (Barry Keoghan) miként férkőzik be egy gazdag család életébe, s hogy a családtagok elcsábítása és meggyilkolása után miként szerzi meg magának birtokukat, Saltburnt. A történet 2006-ban kezdődik, amikor Olivert ösztöndíjjal felveszik Oxfordba. Itt ismerkedik meg Felix Cattonnal (Jacob Elordi), egy nemesi család angyalian elbűvölő sarjával. Drogfüggő szüleiről szóló történetével Oliver felborzolja az ifjú arisztokrata filantróp érzéseit, aminek hatására Felix felajánlja, hogy Oliver töltse vele a nyarat családja ősi birtokán. A nyár folyamán Oliver különböző szexuális kapcsolatokba kerül a család több tagjával, amely alól az egyetlen kivétel Felix, aki vágyának valódi tárgya. Hozzá látványosan nem közelít ilyen módon. Egy történetbeli csavarral kiderül, hogy Oliver szülei igazából nem is drogfüggők, hanem tipikus kertvárosi kispolgárok. Ezt követően Felix dühösen közli Oliverrel, hogy el kell hagynia a Saltburnt, aki azonban ezt nem hajlandó megtenni, s elkezdi sorban legyilkolni a család tagjait.

Emerald Fennell interjúi során több irodalmi, filmes és képzőművészeti alkotást említ, amelyek hatással voltak rá a *Saltburn* írása és rendezése közben. Érdekes módon ezen interjúkban sosem említette azokat a filmeket, amelyekre a legnyilvánvalóbban hajaz a saját alkotása. Keoghan jóformán ugyanazt a karaktert alakítja, akit az *Egy szent szarvas meggyilkolásá*ban (*The Killing of a Sacred Deer*, Yorghos Lanthimos, 2017), azzal a különbséggel, hogy Lanthimos filmjében karakterének indítékai és céljai következetesebbek. Oliver karakterét – a film egyes inkonzisztens elemei miatt – pszichologizálással nem lehetne könnyen megfejteni, illetve a társadalmi, szociológiai tényezők sem nyújtanak elegendő magyarázatot. További két nyilvánvaló referenciafilm a *Teoréma* (*Teorema*, Pier Paolo Pasolini, 1968) és *A tehetséges Mr. Ripley* (*The Talented Mr. Ripley*, Anthony Minghella, 1999). Mindkét filmben egy ismeretlen hátterű fiatal férfi érkezik a gazdagok közegébe és cselekedeteivel végül azok halálát okozza. A *Saltburn* nemcsak a két alkotás alaphelyzetét használja fel, de konkrét párbeszédeket is átvesz a filmekből. Azonban az elnagyolt és inkoherens cselekménycsalák és karakterrajzok miatt ezek az elemek nem ugyanazt a hatást keltik, sőt csak ráerősítenek a követhetetlenség érzetére, hiszen a néző, az előbb említett filmek ismeretében más konklúziókra számítana. Oliverrel és cselekedeteivel a néző nem igazán tud sem azonosulni, sem szimpatizálni, a film végére Cattonék lesznek azok, akik iránt a befogadó sajnálatot érez.

Ami a filmnek hiányossága a történet terén, azt a látvánnyal igyekszik kárpótolni, emellett szabályos

időközönként alkalmaz egy-egy – jól időzített – sokkoló jelenetet. A film nagy dobása, hogy az „eat the rich" szlogent szó szerint alkalmazza, hozzárendelve egy szexuális réteget. Ennek köszönhetően a film során olyan jeleneteket nézhetünk végig, mint például amikor Oliver orálisan elégítette ki a menstruáló Venetiát (Alison Oliver), vagy amikor kiitta a kádból Felix ondós fürdővízét. A film sok hasonló finomságot tartalmaz még, azonban felszínessége és inkonzisztenciái miatt végeredményben nem tud osztályharcos narratívát működtetni. A szegény–gazdag ellentét az Oliver származása körüli csavar után teljesen eljelentéktelenedik. Oliver egész nyáron az arisztokrata családon élősködik, majd miután haszontalanná válnak számára, megöli őket és átveszi a helyüket Saltburnben. E váltás még csak meg sem ingatja a már fennálló társadalmi *status quo*t. Ez nem a burzsoázia és a proletariátus osztályharca, inkább a polgárság és az arisztokrácia közötti ellentét példája. Osztályharc helyett a polgári forradalmak alapkonfliktusának szerepeltetése szintén egy taktikai döntés lehetett a készítők részéről, hiszen így betekintést nyerhettünk egy 21. századi arisztokrata család életébe. Ha ránézünk az elmúlt évek legnépszerűbb kosztümös drámáira, akkor Jane Austen-adaptációkat és *A Bridgerton család* (*Bridgerton*, 2020-) című Netflix sorozatot fogjuk találni. Közös vonásuk, hogy mind az (angol) arisztokrácia életvitelét fetisizálja, így téve vonzóvá azt a befogadók számára. A legtöbben egy letűnt, de vonzó világként tekintenek a volt elit életvitelére, amiben jó elmerülni, hiszen ott nem érvényesek a hétköznapi élet problémái. A vágykép elérhetetlensége biztosítja, hogy a befogadónak ne legyen lehetősége kiábrándulni a képernyőn megalkotott világból.

A néző helyzete azonosítható Oliverével, míg Farleigh (Archie Madekwe) karakterének szerepe, hogy szembesítsen az arisztokrata világ elérhetetlenségével. Oliver és Farleigh többször összetűzésbe kerül azon való versengésük során, hogy a Catton család el- és befogadja őket. Míg Oliver egy kívülről jött idegen, addig Farleigh a család egy távoli rokona, aki a támogatásuk nélkül pénz nélkül maradna. Farleigh kékvérűsége miatt előnnyel rendelkezik Oliverrel szemben, s a film során mutatott fenyegető és elutasító viselkedése rámutat arra, hogy itt nem egyszerűen a szegények és gazdagok ellentétéről van szó. Hanem, ahogy arra már korábban utaltam, egy speciálisabb társadalmi konfliktust, a polgárság és arisztokrácia ellentétét tematizálja, ahol Oliver megpróbálja kitúrni az arisztokratákat korábbi helyükről. Helyzetükből adódó viszályukat jól bemutatja a karaoke jelenet, ahol együtt éneklik a Pet Shop Boys *Rent* című számát.

Nyilvánvaló felületességei és hibái ellenére a film mégis óriási sikert aratott. A ma népszerű színészek szerepeltetése mellett ennek oka a történet tere és ideje, az arisztokrácia bevonása, valamint a nosztalgia érzetére való építés, amit a célközönségében, a most huszon- és harmincéves generációban akar kiváltani. Tele van a kétezres évek eleji slágerekkel, mint például a film végén szóló *Murder on the Dancefloor*, ami Sophie Ellis-Bextor 2001-es zenéje, emellett a szereplők a *Harry Potter* sorozatot olvassák a medenceparton. Az öltözködés és stylingolás terén is visszaköszön a kora kétezres évek. A filmet nézve azonban hamar kitűnik, hogy az a korszaknak egy erősen idealizált képével dolgozik. Célja nemcsak azokban nosztalgiát ébreszteni a kor iránt, akik tényleg benne éltek, hanem a fiatalabbakban is, így teremtve meg „a kétezres évek" vágyképét.

A film történetének térben való elhelyezése is jól megfontolt: Oxford és a Catton család vidéki birtoka megalapozzák a film dark academia hangulatát. Ez a stílus óriási népszerűségre tett szert az elmúlt években – főleg a fiatalok körében, a közösségi médiában. A trend az egyetemi létet és tanulást fetisizálja, külön hangsúlyt fektetve a klasszikus tanulmányokra és az (angol) irodalomra. Mivel az irányzat erősen Európa-centrikus, a görög és római mitológia központi elemét képezi, emellett állandó elem a homoerotika és a kulturális/gazdasági elit idealizálása. A *Saltburn* hemzseg mind a görög mitológiai utalásoktól (gondoljunk csak a Minotaurus és Tézeusz szobrokra), mind a homoerotikus jelenetektől. Ezek a témák azonban nincsenek körbejárva, dramaturgiai funkcióval nem rendelkeznek, így jelenlétüknek mindössze sekélyes hangulatteremtés a célja.

A *Saltburn*ben használt intertextuális utalások és jelképrendszer elsősorban az úgynevezett „középosztályt" volt hivatott megszólítani, azonban ez több helyen visszásan sikerült. A film thrillerként sántít a sok indokolatlan és rosszul kidolgozott csavar miatt, a karakterek nem rendelkeznek jól artikulált motivációkkal és célokkal, az ábrázolt központi társadalmi konfliktus relevanciája pedig erősen megkérdőjelezhető. Talán ahelyett, hogy 2023 minden trendjét megpróbálja belesűríteni egy filmbe,

Fennell koncentrálhatott volna arra, hogy az általa választott témát átgondoltan és reflektáltan mutassa be.

SZEMVEDÉJ

Borbély András

Ahasvérus lakomája – Visky András: Kitelepítés

Visky Andrást, döntően *Kitelepítés* című regényéért, az idén a legrangosabb állami díjjal tüntették ki. A szerző a következőképpen nyilatkozott a díj kapcsán az Index újságírójának:

> Meglehetősen szétszakadt kultúrában élünk – ez leginkább a nyugati kultúrában észlelhető tendencia –, ez a könyv pedig átjárt egyik oldalról a másikra és vissza, nem engedte magát semmilyen módon kisajátítani. Nekem talán ez a legnagyobb ajándék, ez az országegyesítő esemény, ami megtörtént, és még mindig zajlik a könyv körül. A Kossuth-díjra is így gondolok: nem vagyok benne biztos, hogy az én életművem rászolgált erre, de megpróbálom úgy elfogadni és magamhoz venni, hogy tulajdonképpen nem is az enyém, és azonnal továbbítom is szellemileg, erkölcsileg azoknak, akiket ez mindenestől megillet.

Ha jól értem, a szerző itt arra gondol, hogy a könyv mindkét politikai tábor értelmiségi vagy könyvolvasó frakciójában népszerűnek bizonyult, ezért hiba lenne, ha a Kossuth-díj elfogadását pusztán csak a jobboldali kulturális hegemónia-építéshez való hozzájárulásként értelmeznénk. A díj „azonnali továbbítása" ugyanakkor – már ha nem üres álszerénykedés – a díjtól való finom elhatárolódást is sugall. Eszerint a díj nem is Visky Andrást illeti. De akkor kit? A szülőket és a testvéreit? Azt a vallási mozgalmat, amelynek ők elhivatott képviselői voltak? A múlt század 50-es éveiben dúló sztálinista karakterű diktatúra áldozatait, akik szereplői a regénynek? Vagy egyenesen Istent, akiről az előbbiek – úgy is, mint a regény szereplői – tanúságot tettek?

Ha a szerző úgy érzi, hogy ildomos némiképp eltartania magától a díjat, mert esetleg fölmerülhet a politikai inkorporáció gyanúja, vajon mennyiben lesz jobb a helyzet, ha a díjat szimbolikusan „azonnal továbbítja"? Őket milyen értelemben illeti meg a díj? Hogy személyes történetükkel, vagy az emlékeik megosztásával hozzájárultak a regény megszületéséhez, s ebben az értelemben társszerzők? Ez talán árnyalja a szerzőség amúgy valóban bonyolult kérdését, de vajon értelmes válasz az okra, ami miatt úgy érzi, a díjat némiképp el kell tartania magától (már ha valóban úgy érzi)? Ők elfogadnák a Kossuth-díjat?

„Országegyesítő esemény"

Visky András nyilatkozatának egy másik aspektusa számomra méginkább zavarbaejtő, nevezetesen az, hogy a regény fogadtatását leplezetlenül és nyersen politikai zsargonban értelmezi, amikor azt „országegyesítő esemény"-nek nevezi. Ráadásul ebbe beleérti a Kossuth-díjat is. Tehát a könyv – túl a kulturális (és politikai) szétszakítottságon, és túl a hatalmi inkorporáció-gyanús állami díjon is – „országegyesítő eseménnyé" vált.

Ezt nagyon nehezen tudom értelmezni. Hol, mikor, hogyan váltott ki az esztétikai katarzis ilyen döbbenetesen politikai hatást? És ha valamilyen értelemben ez mégis így van – én végül is kedvelem a politikai-esztétikai performanszokat –, akkor itt mégiscsak egy politikai esztétikáról van szó? Vagy az „elkülönülés kora" végének bejelentéséről, melynek beköszöntéről Zoszima sztarec beszél *A Karamazov testvérek*ben? Vagy esetleg arról, hogy mivel a *mű* elvben túlmutatat a kulturális szétszakítottságokon, a *szerző*nek már nem kell mérlegelnie, hogy ezt a „kulturális tőkét" bizonyos kulturálisnak álcázott politikai intézmények, mint például a Mathias Corvinus Collegium, netán állami hatalmak mire használják?

Talán túlzásba esek, amikor egy díj kapcsán adott protokolláris interjúban tett homályos kijelentéseknek túl nagy jelentőséget tulajdonítok. Csakhát a *Kitelepítés* című regény mégiscsak arról a valóban fontos kérdésről is szól, hogy egy hitvalló vallási megújulási mozgalom képviselői, akik történetesen a regény

szerzőjének szülei, hogyan képesek ellenállni egy olyan politikai hatalomnak, amely amúgy szívesen inkorporálná őket, amennyiben megkötnek bizonyos kompromisszumokat, mint ahogyan a református egyház akkori hivatalos képviselői közül többen – és ez a maiakra is ugyanúgy igaz, mondjuk Balog Zoltánra, akivel Visky András könyvbemutatózott! – ezeket a kompromisszumokat bizony meg is kötik. E kompromisszumok lényege „csupán" annyi, hogy ne vegyék túlságosan komolyan mindazt, amivel a hit követelése szembesíti az evilági életet, vagyis ne vegyék komolyan az *új élet*et, elégedjenek meg a tartalmatlan *túlélés*sel, s fogják be a szájukat.

Visky András idézett nyilatkozata, és az ennek hatására bennem fölmerült fönti kérdések késztetnek arra, hogy egy kicsit közelebbről megvizsgáljam a regényt. Az foglalkoztat, hogy milyen viszonyt alakít ki a regény mint esztétikai produktum a szülők vallási mozgalmával, és mi ennek a mozgalomnak az álláspontja a mindenkori politikai hatalom, illetve a társadalmi emancipáció kapcsán?

„Mintha nem"

Kezdjük a második kérdéssel, a vallási mozgalom és a hatalom viszonyával. Ha nagyon röviden akarnék válaszolni, akkor azt mondanám: a regény szereplői úgy küzdenek meg a hatalommal, hogy a rájuk kimondott politikai ítéletet – aminek következtében az apát börtönbe zárják, az anyát és a hét gyereket kényszerlakhelyre, lágerbe küldik – Isten ítéletének tulajdonítják, politikai üldöztetésüket pedig – az Isten népének bibliai története analógiájára – az isteni Ige és a világ törvénye összeütközéseként értelmezik, ekként szublimálják. (Vö. pl. „Anyánk szerint nem a kommunisták, hanem a Mindenható hozott bennünket ide a pusztába, hogy szívünkre beszéljen.".)[1] A politikai üldöztetés tehát ebben az értelmezésben ugyanaz az üldöztetés, amivel a történelem mindig is sújtotta a kiválasztottakat és a radikális, kompromisszumok nélküli hitvallókat.

A regény első fejezete ezt a radikális menekülési-megmentési stratégiát kissé felpuhítva, afféle hermeneutikai játékként mutatja be, és „bibliapóker"-nek nevezi. Leírása a következő:

> amikor számára ismeretlen helyzetbe került, Apánk rendszerint a bibliapókerhez folyamodott, kapásból idézett valamit a szent könyvből, anélkül viszont, hogy elsőre világos lett volna előtte, miért éppen azzal a bibliai szakasszal hozakodik elő, egyszerűen csak hangosan kimondta azt, ami kikívánkozott belőle, kimondta, mert ki kellett mondania, semmi esetre sem azért, mert a jól csengő mondat a leginkább odaillő lenne és valamiféle magyarázatul szolgálna a kialakult tényállásra, és még csak blöffölni sem blöffölt, amikor idézett, pusztán átadta magát a helyzetnek, a biblia szöveg inkább csak figyelmeztetés volt, hogy két ember sohasem csak kettő, és három sem csak három, és így a végtelenségig, az összefüggések pedig nem ismerhetők meg…[2]

A módszer lényege tehát, hogy az adott tényhelyzetet egy potenciálisan végtelen értelemhorizontra vetítik és azt kérdezik: mi az *értelme* a tényhelyzetnek. Ami egyben azt is jelenti: mi az értelme az üdvtörténet, vagy az isteni terv horizontjára vetítve az aktuális tényhelyzetnek? Mivel az isteni értelem végső soron kiismerhetetlen és végtelen, világos a módszer felszabadító ereje. A „bibliapóker" egyfelől megadja a lét- és önértelmezés egy új szabályát; azt, hogy a tényhelyzet nem önmagát jelenti, jelképes, ki van emelve a konkrét társadalmi-történeti és nem utolsó sorban politikai tények és motivációk kontextusából. Másfelől egy másik értelemösszefüggés részévé teszi, ahol minden *tény* egyben potenciálisan *jel* is, és egy olyan értelemösszefüggésre utal, amely messze túlmutat a puszta társadalmi-történeti tényszerűségen, kiolvasása elmélyült és autonóm értelmezői kompetenciát feltételez, a hit benső gyakorlását, amelyhez a hatalom nem fér hozzá.

Az új élet, és az új idő, amely ebből a megmentési stratégiából fakad, mintegy párhuzamosan fut a reális történeti idő tapasztalatával, ugyanakkor annak folytonos fölülírását is elvégzi, és tulajdonképpen mindenféle identitás tagadását, legalábbis elbizonytalanítását, s minden társadalmi pozíció meghasítását, zárójelbe tételét jelenti. Ahogy Pál apostol mondja: „Ezután azok is, akiknek feleségük van, legyenek olyanok, *mintha nem* volna, és akik sírnak, *mintha nem* sírnának, akik örvendeznek, *mintha nem* örvendeznének, akik vásárolnak, *mintha nem* volna tulajdonuk, és akik élnek ezzel a világgal, *mintha nem*

élnének vele…" (1 Kor 7, 30–32.)

Felszabadító itt az, hogy ha minden mástól megfosztanak is, a saját helyzetünknek a hatalom ítéletétől eltérő értelmezése egy tagadás révén – amely itt nem puszta szubjektív értelmezői önkényt jelent, hanem a bibliai szöveg példatára és a hitbéli megszólítottság által szabályozott új értelemösszefüggések letapogatását és alkalmazását – rendelkezésére áll azoknak, akik beszélik a hit nyelvét, amely egyben *a tények új nyelve és új érzékelési tapasztalat is*. Egyszerűsítve, a tényhelyzetet úgy oldják meg, hogy radikálisan átértelmezik, egy egészen más értelemösszefüggésbe helyezik bele: idegen nyelven élnek. Így a kitelepítés ideje hol az egyiptomi fogsággal, hol a pusztai vándorlás idejével lesz azonos, az anya Szűz Mária vagy Sára lesz, aki csupa megváltókat szül, az apa hol Ábrahám, hol Messiás, a befogadott cseléd a moábita Ruth-tal és a félig-meddig felszabadított rabszolgával lesz analóg és így tovább.

A hit nyelve?

Nem világos azonban, hogy a regény elbeszélői pozíciója hogyan viszonyul ehhez a megmentési stratégiához. Az ebben foglalt, ha tetszik, történetfilozófiai implikációt ugyan visszatérően hangsúlyozza a szöveg, nevezetesen, hogy a történelem egyetlen valóságos értelme az Ige jelenléte vagy jelen nem léte lenne a történelemben. De ugyanakkor úgy tűnik, mintha a világi-társadalmi állapot előbb leírt dekontextualizációjához viszonyítva itt inkább egy *másodlagos dekontextualizációra és értelemáthelyeződésre* tevődne a hangsúly: már nem az üdvtörténet az új kontextus, melybe a tényhelyzetek és az élettörténetek áthelyeződnek, hanem a hit elsődlegesen esztétikai célzatúvá alakított, öncélúan magára záruló *puszta nyelve* a maga bonyolult, intra- és intertextuális, az irodalmi hagyományokat is sokszorosan megidéző utaláshálójával. A hit nyelve itt egy esztétikai projekcióban tárgyiasul.

Úgy is fogalmazhatnék, hogy a regény nyelve emlékeztet a radikális hitaktusban létrejövő értelemáthelyeződésre, megidézi azt, de anélkül, hogy létrejönne egyúttal *a tények új nyelve* is, ami beindíthatná a társadalmi valóság tényleges transzformációját, mint a hitaktusban. Hiszen a hitaktus végső soron egy tényhelyzet átértelmezése, tehát a valóságos társadalmi-történelmi léthelyzetre vonatkozik, még ha egyben egy tagadást, a valóságfolyamat megszakítását vagy átértelmezését vonja is maga után. Nem világos azonban, hogy a regénybeli elbeszélő számára mi lenne a konkrét tény- vagy léthelyzet, amelyet át kell helyezni, ha van ilyen egyáltalán. Emiatt mintha puszta nyelvi technikává fokozódna le vagy idegenedne el a hitaktus radikalitása, és ebben a formájában a „hit nyelve" a regényben már sokkal inkább emlékeztet a folytonos értelemelcsúszásra, disszeminációra, a nyelvi önműködés tapasztalatára, a „jelölők végtelen játékára", a jelentés folyamatos eltolódására támaszkodó művészeti stratégiákra egy kiterjesztett és autonóm szemiotikai rendszeren *belül*, ám annak túllépése, transzcendálása nélkül. A hitaktus itt mintha egy látványos nyelvi-irodalmi performansz *ürügye* lenne csupán.

Az anya és apa memoárjait olvasva is arra hajlok, hogy a hitaktus számukra valóságosan kihordott, megszenvedett töréstapasztalat a történelem erői és az eszmei meggyőződés között. A regényben mindez esztétizálódik, a túlhajtott analógiákat nem lehet már komolyan venni, paródiaként hatnak. A művészi nyelv forrása nem annyira valamely hit vagy meggyőződés, hanem a bibliai nyelv és történetek „kreatívan" burjánzó alkalmazása a család üldözéstörténetére. Mindez nagyon önreflexív, mozaikos, asszociatív és menő, hol ironikus, hol szentimentális, hol álnaiv, játékos, fenséges, vannak benne idézetek hivatalos dokumentumokból, holott szó sincs dokumentáris prózáról, pedig a könyvborító dizájnja is ezt ígéri. Az elbeszélő olykor a gyermeki perspektíva mögé bújik, hogy úgy tegyen, mintha nem tudná, amit tudnia kellene, miközben elárulja, hogy mégis többet tud, mint amennyit elárul. Isten a történelem olykor meglehetősen kevéssé mindenható rendezőjének mutatkozik (a szerző dramaturg) – szóval mindez tökéletesen megfelel a tavalyelőtt még izgalmasnak ható neolib-posztmodern esztétikai elvárásoknak. Ám a sok ügyesség olykor „zengő érc vagy pengő cimbalom" csak, egyfajta szimulációként hat.

Azt is mondhatnám, hogy a regény annak dokumentumaként is olvasható, ahogyan a szülők bizonyos értelemben valóban transzformatív és társadalmi értelemben is forradalmi elköteleződése a fiú esztétikai projektjében kiürül, esztétizálódik és elitizálódik, állami irodalmi díjazásra alkalmas termékké szelídül.

Miféle szüzesség?

Egy konkrétabb példán is szemléltethetjük, miként működik az *esztétizált hitnyelv* tényleges hitbeli és társadalmi dilemmákat elfedő hatása. Mivel abban a bonyolult helyzetben vagyunk, hogy ismerjük a szülők önértelmező és hitvalló memoárjait is, amelyek a regényszöveg valamifajta szubtextusait képezik, kísérletet tehetünk arra, hogy megvizsgáljuk ezek viszonyát.

Vegyük azt a példát, amelyben a regény az anya és az apa viszonyát értelmezi, az Úr szájába adva a szavakat:

> mert itt van anyád, mondta a Mindenható, itt van ez a gyönyörű nő, aki szüzességet fogadott nekem, mondta, de lehet, hogy félreértettem, mindegy, de aztán jött az apátok és elvette, bizony elvette, na igen, a szüzességét, tőlem vette el az Anyátok szüzességét az Apátok, igen-igen, akkor én, jogos és édes bosszúból, szemet szemért, fogat fogért, szüzességet szüzességért stb., és mert reménytelen szerelemmel szerettem őt, naponta visszaadtam neki a szüzességét, így döntöttem, mondta az Úr, szerelmi bosszú, nincs annál gyönyörűségesebb, így kellett élnie az anyádnak, ebben a szerelmi háromszögben, velem meg az apáddal, folyamatos kettős házasságtörésben.[3]

A lelkész családból származó apa, Visky Ferenc saját elbeszélésében leendő feleségével való találkozást eleve a bibliai szöveg és a hit nyelvtana közvetíti. Első találkozásukat, amikor a lány egy igei szolgálaton az „Ó hogyha tudnád, ki az én Megváltóm…” kezdetű dalt énekelte, Visky Ferenc a következőképpen meséli el:

> Minden szó belém nyilallt: vajha ismerném az ő Megváltóját? Leleplezés és kijelentés is volt számomra egyszerre. Ebben a kicsi leányban nagynak láttam a Megváltót. Egészen összezavarodtam… Este családi bibliaórán vettünk részt. A hívő életnek olyan szentsége és komolysága ötvöződött benne, amivel addig nem találkoztam.[4]

Miután a fiú elmondja a lánynak, hogy nem közömbös iránta, hosszú fontolgatás után a következő, némiképp meglepő választ kapja, amelyet maga is a későbbi felesége memoárjából idéz: „Ne szeressen engem, nekem elég, ha Jézust szereti, abból bőven jut nekem is. De egyet előre tudjon meg, soha a bálványom nem lesz.”[5] Ez nem éppen egy (viszont)szerelmi vallomás. Az eljegyzés leírása is arra utal, hogy a lány, Júlia, nem egészen elkötelezett ebben a szerelemben:

> […] leendő élettársam még szigorúan ragaszkodott ahhoz, hogy Szövetségünk vezetője, Szikszai Béni beleegyezését kérjük, hozzájárulása nélkül – állította – nem léphet rá az eljegyzés útjára. Megdöbbentem, s nem is értettem, hogy ez a személyes döntés hogyan függhet egy közösségnek és vezetőjének beleegyezésétől? Azóta már tudom: ez a helyes út.[6]

Bár a lány húzódozása gyanút kelt, amit eddig tudunk a történetről, az még értelmezhető, ha akarjuk, a hithez kötött szerelem sajátos formájaként, amely nem holmi emberi vágyakozásokból indul ki, hanem a közös hitbéli meggyőződésből. Azaz itt is a már említett „bibliapókerről” van szó: egy hétköznapi helyzetet, amilyen a szerelem, rögtön az üdvtörténet horizontjára vonatkoztatnak a helyzet résztvevői. A lány húzódozása tehát nem is húzódozás, hanem az, amiről a regény szövege beszél: az Úr iránti elkötelezettség („szüzesség”) elsődlegessége a fiatal lelkész lánykérési szándékához képest, s ez az Úr iránti elkötelezettség nyilvánul meg a döntés Szikszai Bénire való átruházásában (!?).

Többre vágyni

Ha azonban elolvassuk az anya, Visky Júlia, először 1989-ben megjelent memoárját, akkor a történet már nem ilyen egyszerű. A szegény munkáscsaládból származó Júliának volt egy korábbi kérője, mégpedig a munkahelyéül szolgáló üzlet tulajdonosának a fia, akivel már jegyben is járt. Mivel a fiú családjának osztályhelyzete szempontjából ez lefelé, míg a lány családja szempontjából fölfelé történő házasság lett volna, a két család közti megegyezést nem volt könnyű megteremteni. Mivel Júlia ekkoriban kerül

kapcsolatba a Bethánia Szövetség vallási megújulási mozgalmával, és az ahhoz való csatlakozását mind kérője, mind családja, mind gyóntatója ellenezte, Júlia igen nehéz helyzetbe került. Végül hosszas gyötrődés után nemet mond kérőjének, emiatt a családja kitagadja, munkáját elveszíti és az utcára kerül. Ekkor keresi meg Szikszai Bénit a Bethánia Szövetségnél, ahol befogadják, ahol állást és lakhelyet biztosít számára a vallási vezető.

Visky Júlia számára saját leírásából kiolvashatóan ez a menedék nem pusztán hitbéli elkötelezettség, hanem megmenekülés egyfelől családjától, amely mind házassága, mind meggyőződése tekintetében megvonta volna tőle az autonómiát, másfelől leendő férje hatalma alól, akiről feltételeznie kellett, hogy ha belemegy a házasságba, akkor megtilthatja neki hite gyakorlását, harmadrészt a katolikus gyóntató zsarolása alól, aki addig nem volt hajlandó feloldozni gyónása után, amíg meg nem ígéri, hogy *nem* olvassa többet a Bibliát, s hogy megelégszik a puszta templombajárással.

Nem lényegtelen talán az sem, hogy Visky Júlia vallomásának címzettje, amelyben mindezt utólagos perspektívából elmeséli, szintén *egy nő*, akit hitbéli testvérének tekint, nem pedig a férj, vagy „bárki". Így összegez:

> Istenem – jelentkezett bennem a kérdés –, miért érthetetlen, ha valaki többre vágyik, Isten közelségére, az ő imádatára, az ő szolgálatára? Miért olyan idegen ez és elhordozhatatlan? És éppen az enyéimnek, miért fáj ez nekik? Pista szeretett engem, szüleivel szembeállt érettem, és most megtorpant, nem jön utánam. Hát csak ennyi az emberi szeretet? Egyáltalán nevezhető-e szeretetnek? De van egy másik szeretet is, amely már legyőzött és foglyává tett. […] Könyörülj rajtam, Jézus, mert olyan egyedül vagyok…[7]

Nem szeretném „megtisztogatni" a szöveget a hitvallás nyelvétől, mert ez lehetetlen, de egy pillanatra talán megállhatunk annál a kitételnél, hogy „valaki többre vágyik", s elgondolgondhatunk azon, hogy ez a *többre vágyás*, bármiről is legyen szó, mit jelent, ha *egy nő* az, aki többre vágyik, s ha a nő – profánul fogalmazva – nemcsak a vágy tárgyaként, hanem alanyaként lép fel. Hogyan szokás erre reagálni egy mégoly vallásosan megújult patriarchátusban is? Vagyis úgy látom, Visky Júliának a Bethánia Szövetséghez való csatlakozása a hitbéli elkötelezettség mellett egy sajátos női emancipációs útvonalat is felkínált számára, miután mélyen csalódnia kellett az „emberi szeretetben" mind családja, mind kérője, mind katolikus gyóntatója részéről, hiszen mindhárom a nők fölötti, szerinte jogosulatlan hatalmi rendelkezésnek bizonyult. Első kérőjéről többek között a következőt jegyzi meg: „Azt a ki nem mondott hátsó gondolatot éreztem a szavai mögött, hogy akkor ő fog parancsolni, és megtilthatja, hogy abba a közösségbe járjak."[8] Tehát nemcsak Pista lagymatag, konvencionálisan üres, a Júliáéval összeférhetetlen hitének mond nemet, hanem egyúttal a parancsoló és tiltó férfihatalomnak is, és ezt Júlia nagyon is tudatosan teszi.

Ez tehát az előtörténete a Visky Ferenc által leírt második lánykérésnek, amely megvilágíthat valamit Visky Júlia tartózkodásának rejtett indítékaiból akkor, amikor második kérője jelentkezik. Az új kérővel hitbéli meggyőződés tekintetében nem állt fenn ellentmondás, ami megnyugtató lehetett számára az előző kérőhöz viszonyítva: hite gyakorlásában nem lesz korlátozva. És: ennyi. A továbbiakról a döntés felelősségét áthárítja Szikszai Béninek, aki tisztában volt az első lánykérés körülményeivel is. Számomra mindenképpen meglepő, hogy az „igent" nem a lány mondja ki, hanem helyette az új lelki vezető, Szikszai Béni egy táviratban, amin a leendő férj maga is meglepődik előbb, míg végül a helyénvaló, és az igazán keresztényi házasság modelljeként értelmezi.

A helyzet azonban mégiscsak az, hogy újra egy férfitekintély dönt arról, hogy Júlia férjhez menjen-e, vagy sem. Az adott körülmények között – hiszen igencsak lekötelezettnek érezhette magát Szikszai Béni iránt, aki eleinte az egyetlen személyes kapcsolata volt az új közösséggel – Júliának annyi szabadságot sikerült kivívnia, hogy *ő dönthette el, ki döntsön helyette*. Ez sem semmi. De vajon mondhatott-e volna másodszor is nemet? Úgy látom, hogy a hitbéli elkötelezettség mellett nem zárható ki itt egy Júlia által is interiorizált kényszer lehetősége sem, igaz, tudatosan és vállaltan. Júlia talán úgy érezhette, házasságát legalább nem hite ellenében kell elviselnie, hanem saját hite kényszeríti rá, és ez a *legtöbb*, amire adott körülmények

vágyhat – legalábbis ez is kiolvasható vallomásából.

A „Férfiú"

Most térjünk vissza a már idézett regénybeli szövegrészhez és közvetlen kontextusához, amely a szülők és az Úr szerelmi háromszögéről szól, és hozzuk kapcsolatba a szülők vallomásából megismert összetett viszonyrendszerrel.

Az elbeszélő az anyának ezt az érzelmi ambivalenciáját, az apától mint kérőtől való finom tartózkodását, vagy legalábbis nem egészen magától értetődő elkötelezettségét a nőknek még az Istent is zavarbaejtő kezelhetetlenségeként általánosítja túl, és még a paráznasággal is kapcsolatba hozza egy Hóseás prófétához kapcsolódó passzus odabiggyesztésével.[9] Ez is megerősítheti azt, hogy amit az elbeszélő „szüzességnek" hív, és amit az Úr féltékenységből folyton visszad az anyának a regénybeli mitologéma szerint, paradox módon ugyanaz, amire Visky Júlia a *többre vágyás* kifejezéssel utal. A „szüzesség" az elfojtott női vágytöbbletre utaló kifejezés, épp ezért kerülhet kapcsolatba a paráznasággal. Nem olyan nehéz elgondolni, hogy a szüzesség fantáziája a férfi számára annak a vágynak a neve, hogy a nőnek ne legyen saját vágya.

Különös asszimetria ez! Az anya hite saját vallomásában többre vágyásként jelentkezik, amit a regény a szüzesség mitológémájával mintegy kitöröl, míg az apa ugyanezt a vágyat *a hit elsőbbségeként* érti félre a hit és a vágy viszonyában – és pontosan ezen a félreértésen keresztül lép be az egyházi tekintély „igenje" a nő „igenje" helyére. A regénybeli apánál azonban mintha éppen fordított lenne a helyzet: a vágy jelentkezik a hit öltözékében, legalábbis erre utal az egyik szöveghely: „Apánk teljes szívéből, teljes lelkéből és teste minden erejével szerette Anyánkat, pontosan úgy, ahogyan az első parancsolat írja elő, csakhogy a törvény az Örökkévalót parancsolja ezzel a szerelemmel szeretni…"[10]

Vajon egészen biztos-e, hogy ezt kell-e keresztény házasságon érteni, mint ahogyan Visky András „szerelmi háromszöge" és a már idézett szövegrész is interpretálni látszik a dolgot? Szerintem ez nem biztos. Mégiscsak az *Énekek Éneke*, az egyszerre és elkülöníthetetlenül és hierarchizálhatatlanul *szerelmi és isteni vágyról* szóló költemény az egyetlen könyve a Bibliának, amelyben semmiféle papi, egyházi, közvetítő tekintély nem szerepel, csak a szerelmesek és a szerelem, vagyis az Úr lángja. Szikszai Béni sem szerepel benne.

Ez az egész problematika, mint egy kísértet, úgy látszik újra és újra visszatér a későbbi szövegekben, így az apa, Visky Ferenc, *Eszter* című, a bibliai *Eszter könyvé*nek kommentárját tartalmazó kötetében is. A történet szerint Vásti királyné, Ahasvérus király felesége nemet mond a király parancsának, és nem vesz részt az egész nép számára rendezett lakomán. Az értelmező többek között a következő kommentárt fűzi ehhez: „Vástiban a lázadó nő van jelen, aki a szeretetben akar emancipálódni. Az egyenlőséget mégsem érheti el harc árán, mert a szeretetet nem lehet kierőszakolni."[11] A könyv elején olvasható ajánlás azonban Visky Júliát, a feleséget még véletlenül sem Vástival azonosítja, hanem Eszterrel: „Feleségemnek, aki Eszterként harcol Isten népéért." Különös, hogy az egyenlőségért való harcot azonosítja a szöveg a szeretet *kierőszakolásával*. Vajon egészen biztos, hogy minden harc egyben erőszak is? És hogy az egyenlőséget ki lehet vívni harc nélkül, pusztán a hatalomtöbblettel bírók hitére appelálva? Nem lehet, hogy csak az egyenlőségért vívott *női harc* bizonyul itt erőszaknak, s ahogyan a nő vágyát, ezt is el kell fojtania a kommentátornak? Nem lehet, hogy ez az elfojtás maga is erőszak?

A szövegben továbbá ezt olvassuk: „Ahasvérus bölcsei azt is belefoglalták még a határozatba, hogy mindenütt a férfi legyen az úr a házban." Ezután a szerző maga lép fel a női emancipáció képviselőjeként, és elutasítja ezt az álláspontot:

> Ebből sem azt az üzenetet halljuk ki, amelyet ők gondoltak, ugyanis csak az a Férfiú lehet úr minden házban és családban, aki attól született, aki férfit nem ismert. Ő az a férfiú, aki egészen más, mint mi vagyunk, és mi is egészen mássá leszünk, ha Ő lesz az úr a mi életünk házában. Ezzel a férfiúval véget ér a meghasonlás, a békétlenség, és helyreáll az az egység, amelyet Isten szerkesztett egybe…[12]

Nos, a szöveg tanúsága szerint a szűztől született „Férfiú" által megmásított „férfiú" annyira azért mégsem másul meg, hogy ne maradjon továbbra is „férfiú", csak most már metafizikai vagy spirituális tekintélye is van. Vajon nem a „férfiú" kettőzi meg magát a „Férfiúban"? Nem a saját vágyát projektálja a szűztől született fiú tekintélyébe? S tudjuk már azt is, hogy a szüzességről szóló mitologéma mit fed: a nő többre vágyásának elfojtását és kitörlését mint a nagybetűs „Férfiú" tekintélyének feltételét a családban, a közösségben, stb… Továbbá az *Eszter* című könyv egy afféle szemiotikus-feminista olvasata azt is megmutathatja, hogy a kommentátor sohasem elégszik meg a szöveg kommentárjával, hanem azokat rendre parancsformulákkal egészíti ki, s némiképp erőszakosan aktualizálja: „Add te is »másnak«: Krisztusnak a te királyságodat!", „Adj hálát Istennek, ha már felismerted belső meghasonlásaidat!" stb.

Igen, a szeretetet nem lehet kierőszakolni, mint mondja. De vajon nincs-e szublimált erőszak ezekben a parancsformulákban, továbbá a keresztény házasság olyan értelmezésében, amely mind a nő, mind a férfi vágyának a „Férfiúnak" (vagy a hitnek) való alárendelését prédikálja szüntelenül a férfi prédikátorok és írók száján keresztül? Anélkül, hogy kétségbe vonnám a hit általi menekülés-megmentés és emancipáció tényleges lehetőségét, nem kell-e kritikával illetni a hit nyelvének a férfuralmat is folyton újratermelő és önleleplező burjánzásait, még akkor is, ha az a Visky-féle „szerelmi háromszög" játékos fantáziájába burkolva jelentkezik?

Behemót

Vajon nem értelmezhető-e mindez úgy, mint a női emancipáció burkolt, ám szisztematikus elfojtása a megújuló vallási közösség gyakorlatában éppúgy, mint Visky András regényében, aki e tekintetben szintén a megújult egyház nézőpontját követi? Hiszen ez a „családmodell" a regényben bizonyos értelemben az egész megújuló közösség alapképletét alkotja, s utóbb, a már idézett interjúban talán éppen ez a modell az, ami egyenesen „országegyesítéssé" luftballonosodott. És ez az „országegyesítő esemény", amelyet bejelent, vajon nem valami ahhoz hasonló, mint Ahasvérus király lakomája az *Eszter könyve*ben: mindenki hivatalos rá, és kitombolhatja magát, de a dolog mégiscsak arra szolgál, hogy a király a hatalmát fitogtassa? Vajon nem valamiféle esztétikai neurózisról van itt mégiscsak szó, amely túl könnyen siklik át a valóságosan megszenvedett, vagy épp elfojtott társadalmi és történeti körülményeken, a vallási misszió társadalmi felszabadítást is tartalmazó, esetleg azt elfojtó opcióin, hogy mihamarabb tetszetős bibliai-esztétikai példázatokban adjon választ a még alig csak megfogalmazáshoz jutott kérdésekre?

Végül még egy utolsó kérdéscsokor: vajon amikor a lágerben Marin pungás „bozgoroknak", „zsidánoknak" és „migrátoroknak" nevezgeti a családot, a gyerekek pedig azt kérdezik: „zsidók vagyunk? […] zsidók és bozgorok és migrátorok?", és az anya (a narrátor? Visky András?) mértéktartóan azt válaszolja: „Ábrahám utódai, ezek vagyunk […] ennyi tudható biztosan"[13], akkor Visky Andrásban – aki nyilván tudja, hogy Ábrahám maga a „migráns" prototípusa, aki a Biblia szerint Mezopotámiából vándorol be Kánaánba mint az új hit alapítója – nem rémlik-e fel, hogy a „bozgor", „zsidán", „migráns" megbélyegzésektől semmiben sem különböző kampányokat szervezett az elmúlt években ugyanaz a kormány, amelytől most a Kossuth-díjat átvette?

Ahogyan ugyanezen passzus kapcsán vethető fel az is, hogy vajon miért nem válaszolhatja azt az anya a gyerekek által föltett kérdésre, hogy „igen, azok vagyunk", tekintve hogy az anya, mint tudható, valóban többszörösen is bevándorlónak tekinthető. Miért kell ezt a Bibliában is jelenlévő univerzális érvényű politikai identifikációt, a „mindannyian jövevények és idegenek vagyunk" lehetőségét – amelyet különben a regény is felidéz másutt –, az *apaági leszármazás* („Ábrahám utódai") hangsúlyozásával *szűkíteni*, még ha tudjuk is, hogy Ábrahám nem vérségi értelemben, hanem „a hit atyjaként" tekintendő elődnek? Ez nem ugyanaz az esztétizált hitnyelvben is továbbörökített patriarchális hatalom, amelyről már beszéltünk? És nem lehetséges, hogy ilyenformán az „országegyesítő esemény" már csak azért is önleleplező politikai-esztétikai (és patriarchális) hazugság, mert az *anya hite* felől nem létezhet semmiféle „ország", amelyet egyesíteni lehetne, legalábbis nem – ezúttal esztétizáló – erőszak nélkül?

Nem kell rá válaszolni. Csak úgy kérdezem. Már csak azért sem, mert a helyzet bonyolult, hiszen a *Kitelepítés* című regény egy olyan fejezettel ér véget, amelyben az elbeszélő puszta rémálomnak minősíti a családja körében eltöltött életét, s bejelenti, hogy a katonasága idején elveszítette a tőlük örökölt hitet,

vagyis inkább a hitnek a nyelvét; elvették tőle a Bibliáját, alászállt a poklok mélyére, és megkönnyebülten azonosult a világi-katonai hatalommal: „egyszerre repesve örült a testem és iszonyatos erőt érzett, együtt örültem az egész behemóttal, aki én magam vagyok, ehhez hasonló boldogságot sohasem éreztem még”.[14] A *Kitelepítés* című regény e zárlat fényében tehát semmit sem mond a szerző tényleges hitbéli meggyőződéséről és a mindenkori politikai hatalomhoz való viszonyáról, annak csak az előtörténetét képezi. Ami megnyugtató, hisz a hit valóban nem olyasmi, amit örökölni lehet. A mű folytatásából, amely majd a *nem örökölt hitet* is elmeséli, ha lesz ilyen, talán választ kapunk az itt föltett kérdésekre is.

---

[1] Visky András: *Kitelepítés*. Budapest: Jelenkor Kiadó, 2022, 287.

[2] Visky András: *Kitelepítés*. 11.

[3] Visky András: *Kitelepítés*. 399–400.

[4] L. Visky Ferenc: *Szerelme szorongat*. Kolozsvár: Koinónia Kiadó, 2016, 68.

[5] L. Visky Ferenc: *Szerelme szorongat*. 74.

[6] L. Visky Ferenc: *Szerelme szorongat*. 77.

[7] L. Visky Júlia: *Három kereszt*. Kolozsvár: Koinónia, 2019, 98.

[8] L. Visky Júlia: *Három kereszt*. 88.

[9] Visky András: *Kitelepítés*. 400.

[10] Visky András: *Kitelepítés*. 13.

[11] Visky Ferenc: *Eszter*. Kolozsvár: Koinónia Kiadó, 2016, 20.

[12] Visky Ferenc: *Eszter*. 26–27.

[13] Visky András: *Kitelepítés*. 283–284.

[14] Visky András: *Kitelepítés*. 483.

SZEMVEDÉJ

Bíró Noémi – Székely Örs – Tolnai Rege

Magyar-Gonda Esther ismétlése és idézése. Kritika az Acting Outról

A bukaresti Centrul Dialectic [Dialektikus központ] és a Tranzit Ház *Acting Out* című közös produkciója az „Anamneza gestului" [Gesztusanamnézis] projekt keretén belül született meg, Mihai Lukács rendezésében. A következő írás a 2024. május 25-26-án illetve június 21-22-én a kolozsvári Tranzit Házban játszott előadást három különböző pontból kiindulva járja körül.

Az előadást játszó Katia Pascariu – úgy tűnik elsőre – monádszerűen önmagába záródó gesztusrendszerben idézi meg Magyar-Gonda Esther történetét. Kicsoda az, akit megidéz? Magyar-Gonda Esther (1907-2006) táncművész, koreográfus, „szabadságolt halott" [illegális kommunista aktivista], aki egyszerre alapított táncstúdiót szülővárosában, Temesváron, agitált különböző erdélyi városok gyáraiban, játszott a kolozsvári opera színpadán, majd mint zsidót, deportálták Transznisztriába, majd az államszocialista rezsimben a bukaresti táncművészeti líceum tanára és igazgatója volt, aki az illegalitásban szerzett tekintélyét használta fel arra, hogy az intézmény falai között a kinti világgal kontrasztban szabadságot működtessen. Koreográfusként Magyar-Gonda Esther eleme a modern tánc volt, viszont iskolai tanárként, a hivatalos koreográfiai szcéna szervezése során a klasszikus tánc nyelvét kellett tovább adnia.

Szándékos részemről a bibliográfiai adatok elősorolása, hiszen kérdés, hogy milyen igazsággal bír a történelmi emlékezés adatközpontú formája, és ehhez képest milyennek mutatkoznak a test gesztusokon keresztül áthagyományozódó, lenyomatszerű körvonalai? Walter Benjamin szerint Brecht epikus színháza az a hagyomány, amely a színészi gesztusok idézhetővé tételét tűzi ki feladatául, az idézés pedig a kontextusból való kiszakításnak az a stratégiai művelete, amelyen keresztül a múlt és jelen nemzedékei jelöletlen, titkos találkozót adnak egymásnak.

A gesztusok kiemelt formaegyüttese úgy tűnik, egyszerre hordoz két autonóm személyi működést, amely ugyanúgy felvállalja a találkozásokat, ahogy a találkozások elvétését is. Van benne fordítás – ahogy a Magyar-Gonda Esthert „alakító" Katia Pascariu Ady-verskollázst (*Góg és Magóg fia vagyok én*, *Magyar jakobinus dala*) szólaltat meg románul; ez megint egy mag, amelyből az előadás tovább bővül. Katia Pascariu arca és mozdulatai minden fokozat nélkül, de észrevétlen tűnnek át a felvállalt fáradtságba, az egyik történet pedig a másikba. Az egyik percben még egy ártatlan és fiktív gesztuskészletet látunk, amelynek az a funkciója, hogy elmesélje Magyar-Gonda Esthert (ahogy általában egy színészt megszokunk, hogy elmesél egy karaktert), egy pillanatra rá pedig ugyanaz a gesztuskészlet Katia Pascariu maga, az ő „saját" történetével.

Mit jelent itt, hogy saját? Nem Katia Pascariu, a magánember az, akinek exkluzív sorsába bepillantunk, ahogy ránehezedik a színészképzés intézményrendszere, amely kitermeli őt, a színészképzés tárgyát. Gesztusai hordozzák ugyan azoknak az erőszakoknak a nyomait, amelyek a színészek testét az alkalomról alkalomra ráíródó jelentések (értékvonatkozások) üres hordozójává avatják, de nem azonosak velük. Pascariu a könnyedség és elnehezedés skáláján mozgó lépései mind-mind döntések eredményei, amelyeknek fáradtsága, tartama és ideje van. Ezek egy lehetséges neve számunkra, az előadás alatt Magyar-Gonda Esther, „aki" nem fedi vagy tünteti el Katia Pascariut, hanem őt sokkal inkább megmutatva Katia Pascariu arcává válik.

Székely Örs

Azért írok inkább az előadás második feléről, mert úgy érzem, ez világított rá valamennyire arra, amit a színházról mint közegről, a színészoktatás helyzetéről korábban hallottam. Az átfogó, strukturális problémát sejtető személyes történetek egyrészt gyanakvással tölthetnek el a színház mint olyan iránt. Másrészt fennáll annak a veszélye is, hogy úgy kezdünk el gondolkodni róluk, hogy az abúzus, a hatalmi visszaélés „ott" történik (és nem bármelyik másik egyetemi közeg vagy intézmény sajátja is). Kérdés, hogy melyek azok a diskurzusok, amelyek lehetővé teszik a hatalmi visszaéléseknek ezen gyakorlatait, ebben a mértékben, és mi tartozik mindezekből kizárólagosan a színházra?

Az *Acting Out* második része tulajdonképpen Katia Pascariu monológja a bukaresti Színház- és Filmművészeti Egyetemen (UNATC) tapasztalt folyamatos határátlépésekről, szisztematikus abúzusról. A tavalyi év végén jelent meg az egyetem egyik oktatója által gyakorolt hatalmi visszaéléseket feltáró riport egy, az egyetemi szexuális zaklatást körüljáró cikksorozat részeként. Ennek egyik eleme volt a Pascariuval készült interjú a saját egyetemi tapasztalatairól. Viszonylag friss volt ez a szöveg a fejemben, mikor az *Acting Out*ot láttam, ezért erős élmény volt az interjú néhány jellegzetes mondatát („a felvételin azt kérték, emeljem fel a szoknyám") ebben a kontextusban visszahallani.

Valamennyi tudással nagyjából mindannyian rendelkezünk arról, hogy ilyen jellegű visszaélések történnek úgy a színművészeti egyetemeken, mint a színházakban (legtöbbször egy hatalommal rendelkező figura, mondjuk a rendező által). Ehhez viszont társul egy olyan keretezés, hogy mindez „szükséges rossz" a jó művészet érdekében, melyben a színész teste puszta eszközzé válik. A hatalmi visszaélések így normalizálódnak a bemutatott színdarabok láthatatlan hátországaként, amelytől a befogadó elvonatkoztathat és eltávolodhat.

Úgy éreztem, az *Acting Out*nak sikerült ezt a távolságot ideiglenesen felszámolnia. Ha az abúzust strukturális problémaként láttatjuk, nem pedig egy-egy oktató vagy rendező egyéni morális hiányosságaként, akár bénítólag is hathat a rendszer teljes felforgatásának szükségessége. A visszaélések gyakorlatainak az *Acting Out* monológjaiban és az interjúban elhangzott megnevezése nemcsak a közbeszédben kell megtörténjen, hanem a színház önreflexiós feladata is, különben a színház sosem tenné „belsővé" a problémát.

A gesztus, amely által Katia Pascariu az előadásból részben – de csak részben – kilépve, majdnem casually szólítja meg a továbbra is befogadó pozícióban maradó közönséget, valódi kontextusában rögzíti a problémát, nem engedi, hogy ez „külső" maradjon. Ez több is, mint egyszerű feltárás, leleplezés: ebben az önreflexív aktusban a színház a feldolgozás eszközévé válik, ennek alakítása pedig már önmagában az ágencia egy új kifejeződése.

Bíró Noémi

„A gazdagok mindig kisemmizik a nélkülözőket, Wonka úr". Ha gyermekkoromban ilyesmit mondtam volna a szüleimnek, valószínűleg hallgattak vagy bólogattak volna szótlanul. Nincsenek meg egy kisgyermeknek az eszközei ahhoz, hogy az őt körülvevő társadalmi valóságot értelmezni tudja. Legtöbbször, nyilván van kivétel. Legtöbbször azonban szánt szándékkal tanítanak bennünket. Megtanítanak arra, hogy egyszerre legyünk néha kíméletesek, például mikor az osztálytársunk megüt, és az „okosabb enged, szamár szenved" mondás alapján nem szeretnék, hogy visszaüssünk (pláne, ha lányok vagyunk, hiszen abból aztán tényleg botrány lesz), és arra, hogy a tanulásban magunkat folytonosan egymáshoz mérve törtessünk előre. Akkor is, ha a másikat kell eltaposnunk, hiszen a 10-es média és az ösztöndíj nem mindenkinek jár. Meg kell érte dolgozni, az kevésbé számít, hogy kinek van inkább szüksége arra a pénzre.

Az *Acting Out* sokféle összefüggéséből itt most két dimenzióra szeretnék reflektálni. Egyrészt azok a gondolatok, amelyeket az alkotó a színművészeti egyetemen töltött éveiről mesélt, sok szempontból rezonáltak a középiskolás élményeimre. A tekintéllyel való visszaélés – bár nem olyan szégyentelenül közvetlen mértékben, mint az előadásban – mindennapos tapasztalat volt számomra. Sok ideig nem is értettem, s talán ma sem egészen, hogy az osztálytársaim hogy tudták tűrni azt a rengeteg megalázást, lealacsonyítást, ami íratlan szabály módjára az iskolai nevelés része volt.

Rengetegszer éreztem azt, hogy velem valami nagyon nagy baj van, hogy én rettenetesen túlérzékeny vagyok, amikor nem tudok legyinteni egy-egy olyan megszólalásra, hogy „hát fiam, téged is fejre ejtettek", amikor valaki nem emlékezett egy leckerészre. Az *Acting Out*ban is megjelent, mint Katia Pascariu élettapasztalatának része, hogy a tanárok elmesélték az életük mindenféle érdektelen és unalmas részletét, bennünket azonban legfeljebb viccből kérdeztek meg ilyesmiről, hogy aztán jól kifigurázhassanak a saját gyönyörűségükre.

Nem tanulni jártunk elsődlegesen az iskolába – vagy legalábbis nem úgy, ahogy mi azt elképzeltük, hanem hogy minél előbb és minél mélyebben elsajátítsuk a társadalom „kemény" működési elveit. Hogy az erősebb kutya baszik. Hogy ha szólsz a téged ért bántásokról, akkor áruló vagy. Hogy a fizikai megjelenés döntően befolyásolhatja az ember sikerességét. Hogy ha nem felelsz meg a rendszer elvárásainak, akkor köznevetség tárgyává válhatsz, és addig gyepálhatnak, hogy azt a morzsányi önbizalmadat is elvesztheted, ami volt. Igen, annyira, hogy elgondolkodsz az öngyilkosságon, vagy meg is próbálkozol vele – több ilyen eset is volt az iskolánkban. Aztán ha nem csendben szenvedsz, hanem valahogy fény derül a szándékaidra, jól le is hordanak, hogy miért vagy ilyen gyenge, meg amúgy sincs semmi okod rá, hiszen jó tanuló meg ügyes vagy. Te vagy az, aki el van tévedve, te nem vagy képes megtalálni a helyed ebben a rohadt bántalmazó, mérgező, érzelmileg és fizikailag kifullasztó kibaszott rendszerben, amit iskolának hívunk.

A másik dimenzió a skizofrénia. Olyan tudatállapot, amelyben rendkívül nehéz megkülönböztetni a valóságot a hallucinációtól. Az egészséges embernek is van belső hangja, de talán nem olyan önálló, mint a skizofréniás ember esetén. Soha sem voltam képes vagy hajlandó a mentális zavarokra vonatkozó diagnózisokat társadalmi kontextusuk nélkül értelmezni. Elképzelhetőnek tartom, hogy a skizofréniás ember esetén mutatkozik meg leginkább az a frusztráció, ellentmondás, amely az egyén belső értékei, a külvilág által közvetített értékek és a valóság között húzódik.

Robert K. Merton híres funkcionalista szociológus szerint a deviancia négy ideáltipikus megküzdési mechanizmussal magyarázható aszerint, hogy a társadalom által felkínált intézményes eszközök és normák elfogadásra kerülnek-e vagy sem. Nem szeretnék túl sok szót pazarolni erre az elméletre, csupán azt szeretném érzékeltetni, hogy az a bizonyos intézményrendszer, amelyet ő maga is elemzési egységként határoz meg, milyen egyszerűen tudja ily módon konzerválni az egyenlőtlenségeket, az elnyomást, a szenvedést, vagy akár a pszichés problémákat. Vajon a skizofrén ember Merton szerint melyik kategóriába sorolandó?

Az előadásban Katia Pascariu két (vagy talán több?) szerepet játszik, megteremtve annak lehetőségét, hogy az egyik szereplő, Magyar-Gonda Esther diagnosztizált létállapota átérezhetőbbé váljék. Az *Acting Out* egy olyan személyes élettapasztalatot visz színpadra, amely egyébként valószínűleg feledésbe merült volna, és olyan kérdéseket feszeget, melyek a tapasztalat szingularitásán, egyéni jellegén már túlmutatnak. Milyen lehetőségei vannak egy emancipatorikus eszmékben hívő erdélyi magyar zsidó nőnek a világháború idején? És egy 21. században élő színésznőnek, aki hasonló elvek szerint gondolkodik és él?

A színház olyan eszközökkel rendelkezik a társadalmi valóság leírására, amelyekkel a társadalomtudományok kevésbé vagy egyáltalán nem. Feltevődik az a kérdés is, hogy mit kell tenned, ha a társadalom kitaszít magából, meghurcol, összetör, aminek folytán elkezdesz hangokat hallani, a tested pedig elkezd magától működni. Az előadásban elhangzó válasz: „elkezdesz tanítani".

Tolnai Rege

ETNOPOLITIKA-VITA

PRAXIS

Borbély András

„Etnopolitika” – Mire jó az?

Csoma Botond, az RMDSZ szóvivője és Kolozs megyei parlamenti képviselője egy militáns hangvételű, YouTube-ra is feltöltött kampánybeszéd-részletben kijelentette, hogy az „etnikai politizálásnak” nincs alternatívája az erdélyi magyarok esetében. Minden olyan politikai elképzelés, amely nem „etnikai alapú”, szerinte „úri huncutság”, a valóságtól elrugaszkodott „ideológia” – állítja.

Ritkán mondja ki egy RMDSZ-es politikus ilyen tisztán és mindenki számára érthetően, hogy mit gondol, és mit tesz.

Ezek szerint az erdélyi magyar politikát nem foglalkoztatja többek között a nemi elnyomás. Vagyis nem foglalkoztatja a megvert, gyerekeiket egyedül nevelő, mélyen alulfizetett (vagy fizetetlen) gondoskodó munkákra kényszerült, mellette még háztáji gazdálkodást végző, esetleg külföldön vendégmunkásként dolgozó férj által segített falusi nők helyzete? A munkaerőpiaci diszkriminációnak, szexuális zaklatásnak, abúzusnak, kizsákmányolásnak kitett, az ösztöndíjakból, döntési pozíciókból, és végül is a történelemből kitiltott, kihazudott nők hangja – például – afféle „úri huncutság”, természetellenes és valóságidegen „ideológia”? Ez méltatlan talán a fennkölt és hősies etnikai politizáláshoz?

Ezek szerint az erdélyi magyarság közel 70%-át kitevő kizsákmányolt munkásosztálynak a puszta léte – a napszámosoktól az ipari munkásokon át az építőiparban dolgozókig, takarítókig, eladókig és így tovább –, akiknek érdekei semmilyen formában nem voltak és most sincsenek képviselve a RMDSZ politikai „programjában”, nos, mindez puszta „ideológia” és „úri huncutság”? Az ők gazdasági és szociális érdekeik nem számítanak, az ők és a gyermekeik jövője nem számít? Talán az osztálypolitika, a munkások érdekvédelme és jogai, a mindennapos kizsákmányolás és a megalázás kül- és belföldön, az is „úri huncutság”? Ez a mi politikai elitünk „nézőpontja”? Tényleg ilyen szinten csőlátásban vannak?

Ezek szerint az erdélyi magyarság etnikailag homogén? Nincsenek benne magyarul beszélő cigányok, örmények, zsidók, többes identitású, vagy etnikailag vegyes családok? Nincsenek olyanok akár, akik egyszerre románok és magyarok? Az erdélyi magyarságot talán nem érintik a rasszista sémák és az intézményes rasszizmus megnyilvánulásainak tömkelege? És miközben kirekesztőek vagyunk a romákkal szemben, erdélyi magyarként, kelet-európaiságunkban talán mi is nem „piszkosfehérek” vagyunk, kirekesztve a „nyugati fehér” privilégiumokból?

Az erdélyi magyarok Csoma Botond szerint tényleg pusztán egy dimenzió szerint élnek? Egyetlen dimenzió mentén határozhatók meg: azzal, hogy nem románok?

Nálunk nincsenek gyerekeket kínzó intézmények?

Nálunk nincsenek érvényben gyerek- és nőalázó „családmodellek”?

Minket nem érint az ökológiai krízis?

Talán van szabad, anyagilag független sajtónk, nyilvánosságunk?

Bennünket nem érint a lakhatási válság? Immunisak vagyunk a gyalázatos tőkefelhalmozásnak, privatizációnak és tőkekoncentrációnak kitett lakásbizniszre, mivel rengeteg szociális lakásunk és lakásszövetkezetünk van?

Az összeomló közintézmények a mi gyermekeinket nem temetik maguk alá?

A mi gyermekeinket nem érinti, hogy a szexuális kihasználást évtizedek óta elnézik a közintézmények?

A „mi magyarjainkat” nem érinti, hogy rassz- és szociális kód alapján szegregál az állam? Ebben a rendszerben tényleg jól megvannak azok, akik falun, ne adj Isten telepeken, a külvárosokban, vagy a szórványban élnek, és magyarságuk miatt nem pusztán a szimbólumhasználat terén éri őket sérelem, hanem szociális hátrányokat is elszenvednek?

Vannak szakszervezeteink, amelyek a magyar munkások érdekeit védik?

Nekünk, puszta „magyarságunkból” adódóan, van a piaci hátrányokat kiegyenlítő szociálpolitikánk?

Nálunk működik a női jogvédelem?

Nálunk érvényesülnek a diákjogok?

A magyar nyelvű oktatás más, mint az országos? Azonos minőségű oktatást kapnak a falvakban és a városokban élők?

Nekünk vannak működő, tömegeket műveltséghez juttató közművelődési intézményeink, kiadóink? Számunkra adott a valóságmegismerés? Adott a problémák napi szintű megvitatását lehetővé tevő sajtó?

Egyetemi és kutatói rendszerünk elkötelezett a társadalmi problémák és az igazság megismerésében?

Nekünk adva van az erőszakprevenció?

Nekünk van méltányos lakáspolitikánk?

Van ösztöndíjrendszerünk, amely nem a már amúgy is jó helyzetben lévőket juttatja újabb privilégiumokhoz, hanem kompenzálja a szociális hátrányokból adódó esélytelenséget? Miközben a demográfiai fogyástól rettegünk, nem jut ebek harmincadjára a meglévő tehetség és a teremtőképesség?

Nekünk van olyan szociális/közösségi gazdálkodási modellünk, amely fel van készülve a természetkizsákmányoló kapitalizmus soron következő válságára?

Van humánus gyermekvédelmi rendszerünk?

Van külön bejáratú professzionális szociális ellátásunk, beteg- és idősgondozásunk, tehetséggondozásunk minden településen?

Van egyenlő módon hozzáférhető egészségügyi rendszerünk, amely nem tesz különbséget szegények és gazdagok között?

Itt nálunk senki nem hal bele abba, ahogyan élnie kell? Nálunk tiszta az udvar és rendes a ház?

Mindez már mind megvan nekünk?

Most már tényleg, de tényleg csak egy kicsivel hatásosabb, militánsabb etnikai politizálásra van nekünk szükségünk? Tényleg ez az, amiben hiányt szenvedünk? Higgyük el, amit az RMDSZ szóvivője mond, hogy ez nem a közel 35 éve ismételt, beakadt és rég lejárt lemez?

És végül egy költői kérdés: vajon ez az egész egydimenziós „etnikai politizálás” nem olyan kicsit, mintha egy marok fonnyadt csihánnal csapkodnánk a saját csóré ülepünket?

PRAXIS

Kiss Tamás

Az RMDSZ etnopolitikája I. – Identitáspolitika és emancipáció

Kiss Tamás elemzése a Borbély András publicisztikája nyomán kibontakozó etnopolitika-vita kontextusába illeszkedik.

Figyelmeztetés: *Az etnopolitika-vitához való hozzászólásom két különálló, nem egyszerre publikált részből tevődik össze. A most közzétett rész a társadalmi igazságosságról és emancipációról szól. Akik szerint ezek a politikától független területek, ne vesztegessék írásom elolvasásával az idejüket. Az ő érdeklődésüket talán majd hozzászólásom második része keltheti fel, ahol az erdélyi magyarok etnikai törésvonalon túli attitűdpozícióit vázolom és ütköztetem az RMDSZ stratégiáival. A két elem közötti megfelelés, vagy annak hiánya ugyanis az Szövetség mobilizációs potenciálját is érinteni látszik.*

Salat Levente írásából indulok ki, aki fogalmilag pontosan vázolta az RMDSZ etnopolitikájának elméleti alapjait és a tőle megszokott jómodor keretei között bírálta a Szövetség eltávolodását saját egykori célkitűzéseitől. Salat ugyanis azt írja le, hogy milyen volt az RMDSZ politikája jó egy-másfél évtizeddel ezelőtt, illetve, hogy milyen kellene legyen ma is, ha a Szövetség még mindig az erdélyi magyar közösség és a román állam közötti viszony rendezését tekintené elsőrangú feladatának. Az RMDSZ politikai teljesítményét elismerő értékelése is a magyarországi nemzetpolitikai expanzió előtti korszakra vonatkozik, aminek a Fidesz-szel kialakított aszimmetrikus partnerség vetett véget. A teljesítményt Salat a román-magyar viszony jobbá tételében látja, az RMDSZ (korábbi) eredményeit pedig tényleg nagyra értékeli. Olyannyira, hogy a román kisebbségpolitika által megteremtett intézményes berendezkedést *de facto* autonómiának nevezi. Ezzel visszautal azokra a – helyenként az RMDSZ ellenében megfogalmazódó, helyenként a Szövetség által megfogalmazott – autonómiatörekvésekre, amelyeket korábban több tanulmányában vizsgált és amelyek, ugye, *de jure* nem valósultak meg. Salat értékelése szerint az RMDSZ az adott történelmi szituációban, az adott intézményes és politikai kontextusban a román állammal szemben elérte lehetséges a maximumot. Kritikája – amit most a korábbi írásainál, nyilatkozatainál visszafogottabb hangnemben fogalmazott meg – arra vonatkozik, hogy az elért eredményeket az RMDSZ úgymond nem tudta kommunikálni. Ez azonban korántsem az RMDSZ marketing-kommunikációjának bírálata (ahogy ezt a politika manapság közkeletű igen szűk meghatározása alapján érteni lehetne), hanem egy ennél sokkal mélyebb kritika. Szerinte az, amit az RMDSZ a román politikai osztállyal kötött kompromisszum talaján elmulasztott megtenni, az egy az összmagyar nemzettudatról (értelemszerűen csupán részlegesen és nem teljes mértékben) leváló romániai magyar identitás kialakítása. Egy ilyen önálló identitás ugyanis Salat szerint egyértelmű előfeltétele annak, hogy az erdélyi magyarság román politikai közösségbe való tényleges beilleszkedése megkezdődjék. Lényeges, hogy Salat Leventénél ez nem az asszimiláció, de még csak nem is a többség által uralt intézményekbe való betagolódás útja. A szerző ugyanis az erdélyi magyar autonómiatörekvések egyik legodaadóbb híve és messze a legszínvonalasabb elméleti képviselője, aki az RMDSZ teljesítményét is a de facto autonómia elérésében láttatja. A magyar nemzetpolitikai expanziót azonban egyértelmű törésként azonosítja be ebben a folyamatban, aminek következtében az erdélyi magyarság autonóm, vagy legalábbis (a Románián belüli) autonómiára törekvő politikai közösségből lassan a Budapest központú humánerőforrás-menedzsment tárgyává degradálódik. Mindez Salat szerint az önálló romániai/erdélyi magyar identitástudat és a benne gyökerező ellenállóképesség hiányából fakadó tragikus következmény és kudarc, ami egyben azt is jelenti, hogy a román állammal kötött további kompromisszumok, vagyis a *de jure* autonómia irányába való továbblépés lehetősége is bezárult.

Salat Levente nézőpontjával maximálisan azonosulni tudnék, amennyiben nem érezném szükségesnek, hogy az általa vázolt keretrendszerből kilépjünk. Közös nevezőnk az erdélyiség, vagy ha úgy tetszik a romániaiság. Nekünk erdélyi magyaroknak az válna javunkra, ha az önálló kisebbségi intézményeink megtartásával és kiterjesztésével ugyan, de a mostaninál inkább részeseivé válnánk a romániai politikai

közösségnek. Abban is egyetértek vele, hogy ha még lennének egyáltalán ilyen irányú törekvéseink, abban a magyar nemzetpolitika nem szövetségesünk, hanem akadályozónk lenne, a nem csak hogy 'virtuális', de mélységesen hazug 'Kárpáthaza' ígéretével. Mindezt azzal együtt így gondolom, hogy tisztában vagyok vele, hogy a nemzetpolitika új, a magyar gazdasági expanziót szem előtt tartó, Melegh Attilát idézve *petit imperialista* változata immár jó román nyelvtudást, kettős integrációt és a magyar tőke térnyerését szolgáló közvetítő funkciót is elvárna tőlünk.

A közös kiindulási pontok ellenére azonban szerintem teljesen idejétmúlt az RMDSZ teljesítményét pusztán az autonómiatörekvések (tágabb értelemben a kisebbségi intézményrendszer, a kollektív cselekvőképesség és a nyelvi-kulturális reprodukció) felől megítélni. Ez a nézőpont szükségszerűen a közösségen belüli *status quo*-t termeli újra, még olyan körülmények között is, amikor (és ebben Salat Leventével, azt hiszem, egyetértünk) a fent vázolt katasztrófa beteljesedésének az irányában halandunk. Ezért, elsősorban Nancy Fraser és Alan Patten munkáira támaszkodva, új értékelési szempontokat próbálok behozni és ezeket ütköztetni az RMDSZ politikai gyakorlatával. Mindkét szerző a kulturális elismerés identitáspolitikai modelljét kritizálta, ami az RMDSZ (eredeti, még el nem „fideszesedett") érdekvédelmi tevékenységének is az elméleti alapját szolgáltatta és aminek Salat Levente a legjelesebb képviselője Romániában és talán magyar nyelvterületen is.

Az identitáspolitika a kisebbségek csoportként való újratermelését, közkeletű szóhasználatban a „megmaradást" helyezi középpontba, amibe nem pusztán a demográfiai, vagy a nyelvi-kulturális reprodukciót érti bele, hanem a kollektív cselekvőképesség fenntartását is. Az említett szerzők, ezzel szemben, a csoportreprodukció kérdéséről leválasztják a státusegyenlőség kérdését és a mellett érvelnek, hogy a társadalmi igazságosság, illetve az emancipáció a státusegyenlőség vonatkozásában vethető fel és kevésbé kötődik a „megmaradás" kérdésköréhez. Miközben nem helytelenítem a priori sem az önálló kisebbségi intézményrendszert, sem az autonómiatörekvéseket, sem a kisebbségi pártokban testet öltő kollektív cselekvőképességet (ez neveltetésemnek, eddigi munkásságomnak és társadalmi komfortérzetemnek is ellentmondana), úgy vélem, hogy fel kell tennünk a kérdést, hogy az RMDSZ tevékenysége mennyire szolgálja az erdélyi magyarok Romániában belüli emancipációját, illetve a kisebbségi intézményeken keresztül történő egyenlő társadalmi részvételt.

Marketingkommunikáció és „elfideszesedés"

Az identitáspolitikai megközelítésből adódó problémák régóta fennállnak, fontos azonban azt is látni, hogy miben hoz újat az RMDSZ mostani kampánykommunikációs fordulata. Úgy látom, hogy az RMDSZ még most is két világ, vagyis a romániai és a magyarországi viszonyrendszer között ingadozik, a mostani kampánykommunikáció azonban a magyarországi viszonyrendszer fele való újabb elmozdulásra, az erdélyi magyarok belső nyilvánosságának immár teljes „elfideszesedésére" utal.

Az előtörténethez hozzátartozik, hogy a Szövetség már jó időben elkezdte a szuperválasztási évre való felkészülést és már a 2023 áprilisában tartott temesvári kongresszusra készen álltak a „*Közösségért kormányzunk*" szlogen köré épülő PR anyagok. Ezekből azonban, ha visszaemlékszünk, egy harmonikus világ képe bontakozott ki, ahol a kormányon lévő RMDSZ leginkább az ágazati politikák kidolgozásában, végrehajtásában jeleskedik és ezeken keresztül „szolgálja az erdélyi magyarság érdekeit". Az ekkor készült marketingeszközök nyelvezete kimondottan de-etnicizált, nem is történik közvetlen utalás az etnikai törésvonalra. Ezek az anyagok (legalábbis a neoliberális vonalvezetés iránt lelkesedni tudók számára) úgymond még progresszívként hatottak, azzal, hogy – RMDSZ-zsargont használva – „a magyar közösség modernizációját" állították középpontba. A harmonikus beállításból gyakorlatilag kiretusálták az Orbán Viktor által vezetett Fidesszel való aszimmetrikus viszonyt és az Európai Uniót is pozitív színben tüntették fel. Ahogy a kongresszusi dokumentum fogalmaz: „*az elmúlt évtized erőfeszítéseinek hatására, amelyben a Szövetségnek meghatározó szerepe volt, az őshonos kisebbségek védelme az Unió napirendjére került.* [Így] *az Európai Unió mentalitásbeli és szervezeti reform előtt áll.*"[1] Ugyancsak ebben a korai előkampány-hajrában jelent meg Székely István véleménycikke, aki szerint az RMDSZ nem követheti a Fidesz polarizációra, ellenség- és ideológiai hegemóniaképzésre építő politikai logikáját, miután nem csupán az erdélyi magyar szavazatok többségére, hanem azok összességére van szüksége.[2]

Az egy évvel ezelőtti helyzethez képest aztán az RMDSZ 180 fokos kampánykommunikációs irányváltást hajtott végre, ami technikai értelemben természetesen csupán egy (az ebben résztvevők szempontjából minden bizonnyal kényszerűnek tűnő) marketingkommunikációs döntés, következményeiben azonban a már korábban beindult fordulatot teljesítette ki, egy új, a Fidesztől kölcsönzött retorikát honosítva meg az erdélyi magyar politikai közösségen belül. A kampány fő motívumává egy külső ellenséggel, az AUR-ral (valójában, lássuk be, a románokkal) való ijesztgetés, az erdélyi magyarok *kisebbségi ontológiai bizonytalanságérzetének* a felszítása és politikai tőkévé alakítása vált. Talán ennél is súlyosabb azonban, hogy a Fidesz külső és belső ellenségképzést összekapcsoló politikai logikája is megjelenik. Számomra félelmetes, ahogy ez a politikai logika az EU-s szinten vizionált „baloldali, zöld és liberális többségre", mint „valóságidegen ideológiákra" utal, miközben önmagára, mint a józan ész, a racionalitás megtestesítőjére hivatkozik, így építve magának hegemón pozíciót, nyilván nem „Brüsszelben", hanem itthon, közöttünk és ellenünk, baloldali, zöld vagy liberális elveket valló erdélyi magyarok ellen. A Szövetség „távolról sem ideologikus és a józan ész talaján álló" képviselői (és nem csak a KDNP-s Semjén Zsolt) legrosszabb pillanataikban már azzal biztatják kisebbségi közösségünk tagjait szavazásra, hogy Orbán Viktornak a „Brüsszellel" folytatott harcban az RMDSZ delegáltjaira is szüksége van, annál pedig mi sem természetesebb, hogy a Szövetségi Elnök a CPAC Hungary szélsőjobboldali rendezvényen eleveníti fel a strukturális konzervativizmus közkeletű toposzát, miszerint „*egy etnikai, nyelvi, nemzeti és kulturális kisebbség mindig konzervatív*".[3]

Az identitáspolitika ára

A fent leírt fordulat tehát számunkra, a közösség „nem konzervatív" belső kisebbsége számára nagyon kedvezőtlen és minden bizonnyal oda fog vezetni, hogy sokan kisodródunk majd az erdélyi magyar politikai közösségből. Az alapprobléma azonban, ahogy erre a következőkben megpróbálok rámutatni, nem ez, hanem hogy az identitáspolitika már az RMDSZ jobb periódusaiban is az emancipációs törekvések ellenében hatott.

Természetesen tagadhatatlan, hogy az identitáspolitikában is van egy erős emancipatórikus elem. Adottságnak tekinthetjük ugyanis az erdélyi magyar közösség igen erős szuverenitás-igényét, ami csak részben eredeztethető abból, hogy a XIX. és XX. századi magyar nemzetépítés örökösei vagyunk. Szuverenitásigényünk jelentős részben az alávetettség, a mikro-agresszió tapasztalataiból táplálkozik, amit (elsősorban, de nem csak) a nyelvhez kapcsolódóan a köztereken és a román többséggel közös intézményekben vagyunk kénytelenek megélni. Innen nyeri hitelességét az a sajnos kampányszlogenné silányított kijelentés, hogy az „etnikai probléma nincs megoldva Romániában". Az RMDSZ identitáspolitikája ezekre a tapasztalatokra, vagyis az erdélyi magyarok szuverenitásigénnyé alakított emancipációs vágyakozására kínál egyfajta választ. Ráadásul egy nagyon egyszerű, tapasztalati szinten is jól megfogható problémából indul ki és erre épít etnikai keretprogramot. Akár személyes, akár közösségi szinten nézzük (és a kettő között nyilvánvaló az átjárás) az identitás, a pozitív énkép kialakítása csakis a másokkal való párbeszéden keresztül, vagy – ahogy az etnikumközi viszonyok szociológiájában ez megjelenik – a belső azonosulás és a külső elismerés határmezsgyéjén lehetséges. Ebből kiindulva, az aszimmetriának, az elismerés hiányának egészen tragikusak a következményei. Ha valaki folyamatosan a többségi tekintet kereszttüzében kénytelen állni, önkéntelenül is magába építi a többségi nézőpontot, énképében, végső soron egyenlő emberi méltóságában torzul. Egészen szívszorító példái vannak annak, amikor a romák a többség szemén keresztül néznek magukra, vagy egymásra, de ugyanez igaz az erdélyi magyarokra is, akik jelentős mértékben magukévá tették a többség nyelvi ideológiáját. Az identitáspolitika válasza erre az autonómia, ami egy olyan keretet jelent, ahol a kisebbség a többség tekintetétől védve alakíthatja ki énképét. Salat az RMDSZ teljesítményét tulajdonképpen abban látja, hogy ez a keret, ha de jure nem is, de facto az erdélyi magyarok rendelkezésére áll (amit én, de facto autonómia helyett inkább etnikai párhuzamosságnak szoktam nevezni). Félelme pedig, ahogy sok erdélyi magyar félelme, hogy az RMDSZ választási kudarca ezt a keretet is maga alá temetheti.

Miközben ezt a félelmet értem és (részben) még mindig érzem magam is, számomra nagyobb probléma, hogy az RMDSZ által kínált keret több szempontból is gátolja az egyenlő társadalmi részvételt. Az elmúlt három évtized intézményépítő sikerei nyomán létrejött egy kisebbségi intézményrendszer, ami – ha korlátozott értelemben is – fenntart egyfajta politikai közösséget. Ez a közösség azonban (ahogy egyébként Salat is leírja más tanulmányaiban) csakis a romániai társadalmi viszonyokba ágyazottan

képzelhető el. Vagyis az erdélyi magyarok szuverenitása részleges, továbbra is a részesei vagyunk a román politikai közösségnek (ami így is van jól). Így a társadalmi részvétel, illetve emancipáció vonatkozásában megkülönböztethető egy külső (a magyarok Romániában belüli helyzetére vonatkozó) és egy belső (magára a magyar közösségre és kisebbségi intézményekre vonatkozó) viszonyrendszer. Tézisem az, hogy az RMDSZ identitáspolitikája már eredeti formájában sem szolgálta az erdélyi magyarok Romániában belüli státusalávetettségének a felszámolását, befele pedig egy elnyomó szerkezetet működtetett, már annak előtte is, hogy bennünket „nem konzervatívakat" kisodortak, vagy a közösségen belüli perifériálétre kárhoztattak volna a politikai folyamatok. A továbbiakban ennek három, egymással összefüggő okát tárgyalom.

Etnikai párhuzamosság és státusalávetettség

Az RMDSZ teljesítményének (vagy általában a politikai-intézményes helyzetünk) értékelésekor érdemes különválasztani a kisebbségi intézményrendszert érintő eredményeket a közszférán, illetve a többséggel közös intézményeken belül státusegyenlőségtől. Ez a különválasztás sem az RMDSZ kommunikációjában, sem Salat Levente hozzászólásában nem történik meg. Pedig miközben a kisebbségi intézmények tekintetében tényleg látványosak az eredmények, a közszférán belüli státusegyenlőséghez szinte semmivel nem kerültünk közelebb. Az előbbi vonatkozásában kelet-európai perspektívában elég az oktatási rendszert kiemelni. Nemrég a PISA-tesztek eredményei mutattak rá, hogy – legalábbis az iskola által kifejlesztett képességek szintjén – sikerül egy a többségivel versenyképes oktatási rendszert fenntartani, ami más kisebbségekkel összehasonlítva gyakorlatilag egyedülálló. Az utóbbi vonatkozásra Toró Tibor hozzászólása, illetve az alapjául szolgáló közös kutatásunk világított rá meglehetősen élesen. A magyarok közszférában való státusalávetettsége (elsősorban, de nem kizárólagosan) a nyelvi hierarchiákhoz kapcsolódik. A nyelvi jogok, a magyar nyelv hivatalos használata természetesen az RMDSZ programját képezte és a Közigazgatási Törvény elviekben lehetővé is teszi a legalább 20 százalékban magyar települések esetében a magyar nyelv közönségszolgálatban való használatát. A törvény végrehajtása azonban hiányos és semmi esetre sem vezetett tényleges kétnyelvűséghez. Ráadásul, az elmúlt másfél évtizedben a nyelvi jogi problematika gyakorlatilag lekerült a RMDSZ politikai napirendjéről. Hasonlóképpen a nyelvi jogok hiányát kiegészítő strukturális diszkriminációs helyzetek elleni szisztematikus küzdelem sincs az RMDSZ napirendjén, ahogy a többségiek magyarképe szempontjából kulcsfontosságú interkulturális nevelés, vagy úgy általában a többséggel való átgondolt kommunikációs stratégia sem képez különösebb prioritást.

Ezek a példák egy súlyosabb szemléleti és egyben strukturális problémát takarnak. A kisebbségi intézményépítésben elért sikerek úgy valósultak meg, hogy közben a közszférában a többség nyelvi, szimbolikus dominanciája megmaradt, az állam pedig továbbra is a többség érdekeinek képviselőjeként lép fel. Így a magyarok, a kisebbségi intézményrendszerből kilépve azonnal alávetett pozícióban találják magukat. Ez a helyzet ugyanakkor sajnos mind a román többség, mind pedig az erdélyi magyar politikai osztály szempontjából optimális. Az előbbiek ugyanis úgy semlegesíthetik a magyar követeléseket, hogy a közszféra és az állami intézmények feletti hegemón kontrolljukról nem kell lemondaniuk, úgy hagyhatják kiteljesedni a magyar intézményes szigetvilágot, hogy annak létezésével nem kell szembesülniük. A magyar politikai osztály számára ezt a konfigurációt saját tárgyalási és erőforráselosztási monopóliumuk teszi kényelmessé, ami minimalizálja annak az esélyét is, hogy az identitásújratermelés helyett, vagy mellett a magyarok alávetett státusát ténylegesen tematizálják.

Az RMDSZ gazdaságpolitikája

Egy második, a státusegyenlőség háttérbe szorulásával csak részben összefüggő probléma, hogy az anyagi javak egyenlő elosztásával kapcsolatos szempontok végképp nincsenek az RMDSZ látószögében. Ha másért nem, ez azért is problematikus, mert a nemzetállami berendezkedés nem csupán a kisebbségi identitást és a közösségi reprodukciót veszélyezteti, hanem a kisebbségek számára egyben tartós strukturális hátrányt jelent, aminek materiális következménye a kisebbségek kedvezőtlen rétegződési pozíciója. Ez az aspektus azonban, a romák szélsőségesen rossz helyzetét leszámítva, nem jelenik meg az európai kisebbségi jogi gondolkodásban és a legtöbb a kelet-európai etnikai párt érdekvédelmi

gyakorlatának sem képezi részét. Az RMDSZ esetében a helyzet különösen groteszk, hisz miközben a magyar közösségen belül felülreprezentáltak a kétkezi munkások, az alul-reprezentált középosztály közel harmadát pedig a pedagógusok teszik ki, az RMDSZ (a magyar közösség többségével szemben) az úgynevezett *beágyazatlan neoliberális* konszenzus részese. Ennek lényege Cornel Ban megfogalmazásában nem csupán a piaci fundamentalizmus, hanem az alsó rétegektől a felső rétegek, a munka felől a tőke irányába mutató állami redisztribúció, ami adókedvezmények, pályázati erőforrások stb. formájában történik. Az RMDSZ programjaiban, kongresszusi határozataiban jelentős helyet elfoglaló gazdaságpolitikai fejezetekben teljes magától értetődőséggel jelenik meg ez a fajta beágyazatlan neoliberális konszenzus.

A magyar egység

Míg a státusalávetettség és elosztási kérdések inkább a *külső relációban* (a magyarok Románián belüli helyét tekintve) meghatározóak, addig a „magyar egység" kényszeredett újratermelése a belső viszonyokat mérgezi meg. Ez a probléma szintén részben a román kisebbségpolitika által kondicionált, az általa generált elektorális hiperaktivitáshoz kötődik. Formális etnikai hatalommegosztás, illetve (*de jure* is) autonóm politikai intézmények hiányában a kollektív cselekvőképesség és a politikai osztály pozícióinak fenntartása a folyamatos választási mobilizáción keresztül lehetséges. A permanens kampányállapot fenntartása (ha nem szuperválasztási év van, akkor az RMDSZ a népszámlálás, a Románia 100 program, vagy éppen a magyarországi választások jegyében mozgósít) egy tárgyiasult, úgymond autentikus ('valódi') magyar identitás megteremtésén keresztül lehetséges, ami aztán kényszerzubbonyként merevedik rá a közösség tagjaira. A „*kisebbség mindig konzervatív*" kijelentés nem csak a belső véleménypluralizmust kapcsolja ki, hanem korlátozza a modellidentitáshoz nem kapcsolódók egyenlő társadalmi részvételét is. Lássuk be, hogy a „magyar egység" egy hatalmi szempontból aszimmetrikus térben jön létre és csak kevesek számára adja meg a tényleges politikai és közéleti részvétel lehetőségét. A mostani kampányban az egyetlen új elem, hogy a Fidesztől átvett politikai logika immár egyszerűen kitolja a „nem konzervatív" mivoltukat nyíltan felvállalókat a politikai közösségből. De az alapproblémák már a Markó-éra virágkorában is jelen voltak. Innen datálható a demokratikus és kompetitív generációs elitrekrutáció hiánya. Mára egyértelmű, hogy csak azok a fiatalok vehetnek részt az aszimmetrikus hatalmi struktúrákra épülő közélet alakításában, akik elég türelmesek és szervilisek ahhoz, hogy az MCC-n, a MIÉRT-en és az ezek meghosszabbítását képező struktúrákon keresztül lassacskán belenőjenek a ***status quo***-ban. Helyenként azonban még ez sem elég. Sok esetben az RMDSZ erős emberei ezeken a struktúrákon is átnyúlva, saját kényük-kedvük és személyes preferenciáik alapján vonnak be fiatalokat az érdekképviselet munkájába. Demokratikus viszonyok között talán nem lenne probléma, de kompetitív elitrekrutáció híján elkeserítő jelenség a másodgenerációs politikusok, politikuscsemeték látványos feltűnése is, még ha szerencsére távolról sem tartunk még ott, mint a vajdasági magyar közösség, ahol Pásztor Bálint nemes egyszerűséggel megörökölte édesapjától a pártelnöki pozíciót. Végül tegyük hozzá, az sem új jelenség, hogy valójában fehér (nem roma), domináns osztálybeli férfiak tetszelegnek a „józan ész" letéteményeseinek a szerepében. Úgymond „***de facto*** autonóm" politikai közösségünkben ugyanis még csak az illúzió szintjén sem létezett soha a nők, a munkásosztálybeliek, a magyarul beszélő romák vagy a melegek egyenlő részvétele.

No pasaran!

Salat Levente írásából kiinduló hozzászólásomban tehát sem az etnikai politizálás megtagadására, sem meghaladására nem szólítok fel, gyökeres megváltoztatására azonban igen. Az „*egy etnikai, nyelvi, nemzeti és kulturális kisebbség mindig konzervatív*" kijelentés tényszerűen nem igaz. Leginkább a kurdok vagy az afroamerikai mozgalmaknak példája közkeletű, ahol igen erős az emancipációs elem, mégpedig nem pusztán etnikai (nemzeti, illetve rasziális) vonatkozásban, hanem egyéb dimenziókban, így például a női jogok, vagy a társadalmi egyenlőség tekintetében is. Hasonlóképpen a baszk, a katalán, az északír katolikus és a skót nemzeti mozgalmakon belül is igen erős a baloldali elem. Az tehát, hogy az erdélyi magyarok többsége a közösségen belül alávetett helyzetben lévőkkel szemben, saját legjobb érdekei ellenére sem képes semmilyen szolidaritásra, nem a „kisebbségi létből" adódó strukturális szükségszerűség. Sokkal inkább pont azoknak az elnyomó identitás-diskurzusoknak a következménye, amelyeket az RMDSZ

sajnos mindig is termelt és amelyeket most szélsőjobbdali verzióban importál az „anyaországból". Az, pedig, hogy az RMDSZ annak a neoliberális gazdaságpolitikai konszenzusnak a részese, ami a munkavállalóktól a tőke, a peremen lévőktől a domináns- és a felsőközéposztály irányába csoportosít át erőforrásokat, végképp nem a kisebbségi létből fakadó kényszer, csupán annak a jele, hogy a Szövetség maga is a domináns pozícióban lévők érdekeit képviseli. Így, bár a magyar közösség (részleges, kisebbségi intézményekben, illetve autonómiakövetesekben megnyilvánuló) szuverenitás-igényét legitimnek tekintem, nem tartom a valóságtól elrugaszkodottnak azt a politikai igényt sem, hogy a „megmaradás" mellett az emancipáció is a kisebbségi politika célját képezze. Egyrészt, a mostaninál jóval nagyobb hangsúlyt kellene fektetni a magyarok Románián belüli státusalávetettségének a kérdése, amit a közintézmények pluralizálásán és a magyar nyelv egyenjogúsításán keresztül lehetne orvosolni. Másrészt, nem szabadna mintegy magától értetődően a beágyazatlan neoliberalizmust, a vállalkozói és tőkeérdekeket képviselni, hanem egy tényleges (nem a kettős beszédben és a választási szlogenekben megnyilvánuló) szociális fordulatra lenne szükség. Harmadrészt, az erdélyi magyar „*politikai jövőképnek*" mindenképpen ki kellene terjednie a meglévő magyar intézmények demokratikus közösségiséggel való feltöltésére, valamint a nők, a romák, a munkásosztályhoz tartozók és a melegek magyar intézményeken belüli interakciós paritására, a közösségi célok meghatározásában való egyenlő részvételére. Számomra ebből áll össze a hiányzó politikai narratíva, és ez lehetne az erdélyiség kiüresedéséből a kitörési pont! *No pasaran*! Csupán az identitáspolitikával és a hegemón politikai logikával nem juthatnak át! Ezekkel az erdélyi magyar közösség sem juthat immár sehova!

---

[1] https://rmdsz.ro/upload/dokumetumok/Kongresszus_2023/RMDSZ_Prioritasai_2023-04-29_PAGE.pdf

[2] https://maszol.ro/belfold/Fidesz-RMDSZ-ertekek-erdekek-es-politikai-gyakorlat

[3] https://www.youtube.com/watch?v=saT5yDwVzQA

Szerzőink

Bíró Noémi

A BBTE Filozófia Doktori Iskolájának doktorandusza, a K/M filozófiai blog szerkesztője. Kutatási területei a feminista politikai filozófia és a társadalmi reprodukció elmélete.

Borbély András

Költő, esszéista

Böröcz József

Észak-Amerika és Budapest között ingázó globális kérdésekkel foglalkozó történeti szociológus. Hét kötet és közel száz tanulmány szerzője. Legfrissebb magyar nyelvű könyve az "Ott kívül a magyarázat" című interjúgyűjtemény.

Csönge Tamás

A PTE BTK Filmtudományi és Vizuális Tanulmányok Tanszékének oktatója, az *új szem* filmrovatának szerkesztője.

Kiss Tamás

Szociológus, Nemzeti Kisebbségkutató Intézet. Kutatási területei: kisebbségpolitika, migráció, etnikai egyenlőtlenségek, kisebbségi identitás-stratégiák, a fejlődés hétköznapi percepciói.

Lengyel Imre Zsolt

Irodalomkritikus, a ELTE BTK Modern Magyar Irodalomtörténeti Tanszékének adjunktusa.

Mihályi Emese Dorka

A PTE BTK hallgatója.

Nyerges Csaba

Az ELTE BTK Irodalomtudományi Doktori Iskolájának PhD-hallgatója az 1945 utáni magyar irodalom című programon, és az Eötvös József Collegium Magyar műhelyének tagja. Kutatási érdeklődésének fókuszában a marxista hagyományhoz kapcsolódó baloldali kultúraelméletek állnak.

Székely Örs

Költő, műfordító, szerkesztő. Az *új szem* folyóirat munkaközösségének tagja.

Tarnai Csillag

Az ELTE BTK mesterszakos hallgatója és az ELTE Eötvös József Collegium tagja. Kutatási érdeklődésének középpontjában Ottlik Géza életműve, valamint az irodalom(tudomány) mint társadalmi és politikai gyakorlat kérdésköre áll.

Tolnai Rege

A BBTE szociológia szakos hallgatója, aktuális érdeklődési területei a szexuális kisebbségi tapasztalat interszekcionális értelmezése, valamint a neoliberális kapitalizmus és a patriarchátus közötti kölcsönhatás. A SZEMinárium tagja.

English-language abstracts

József Böröcz – András Borbély: Society – Instead of Apartheid. Interview with Sociologist József Böröcz

How are the social redistribution system and individual career paths related? What does it mean to be a socialist today? How does "race" cognition work? What could be the conceptual starting points for the idea of a completely new political community? András Borbély interviewed József Böröcz, professor at Rutgers University.

Keywords: interview, József Böröcz, apartheid, socialism, political community.

Tamás Csönge: When "the best place to be" was "here" and "the best time to be" was "now". Part I. The Erasure of Historical Consciousness in Time-Travel Films of The 80s and 90s

Tamás Csönge's two-part study examines how, in the popular culture of late capitalism, the notion of an absolute present has come to colonize both historical past and imagined future through the lens of time-travel films from the 1980s and 1990s. The author argues that the disappearance of historical consciousness and the withering of utopian imagination – hallmarks of a closed temporal horizon – become most strikingly apparent precisely in narratives that foreground the relativity and interpenetration of temporal planes.

Keywords: time travel, critique of capitalism, science fiction, historical consciousness, utopia.

Imre Zsolt Lengyel: On Reality and the Uses of Literature – A Reading Recommendation for Sándor Tar's Cycle *Your Kingdom*

In my essay—following a few extended detours—I attempt to answer the question of why (and how) I consider it worthwhile to read Sándor Tar's short story cycle *Your Kingdom* (*A te országod*) today. First published in 1993, the cycle appeared in a collected volume of the same name, which also included a broad selection from the author's first two books.

Keywords: recommendation, reading, ontological politics, sociography, Sándor Tar, reality.

Csaba Nyerges: Subculture or High Literature? On The Sexual Politics of Contemporary Hungarian Literature

In this study, drawing on Barbara Herrnstein Smith's conception of value, I examine the reception of contemporary Hungarian literary works in which the subjectivity of sexual and gender minorities serves as the primary structuring force. I focus on the interpretive strategies surrounding Zsuzsa Rakovszky's *VS*, Tibor Noé Kiss's *Incognito* (*Inkognitó*), and Ádám Nádasdy's *The Bearded Neptune* (*A szakállas Neptun*). The study contains three-parts. In the first part, I outline the theoretical and methodological position from which I approach the reception history of these works. The second part analyzes the discourses emerging around the literary corpus through the following questions: what constructions of subjectivity shape these discourses, and what forms of literary interpretation do they imply? Do they reflect on their own positions of enunciation? In the final part, I summarize and comment on the findings of the discourse analysis.

Keywords: discourse analysis, gender, literature, literature and society, contemporary Hungarian literature, queer.