

Emlékezés az átmenetben

Az előre gyártott sírelmék mint önkép

Posztszocialista önkép

A kilencvenes évek elején Moszkvában egy idős úr előadást tartott a posztszocialista társadalmakról.¹ Az előadásában a posztszocialista társadalmat szövethez hasonlította, amelyet minden oldalról tépnek, cibálnak, és emiatt ebben a szövetben lyukak keletkeztek. Ezek a lyukak csak részben tekinthetők a külső rángatások következményeinek. A másik, szintén ilyen lényeges ok az, hogy az új lehetőségek és kihívások megtanulása helyett túl sokat foglalkozunk a régi értékekkel és beidegződésekkel. Ide vezethetők vissza azok a nehézségek, amelyek a nyelvi, a szociális, a napi rutin, a fogalmak és szimbólumok alkalmatlanságában és alkalmazhatóságuk problémájában rejlenek.² Az elmúlt harminc évben formálódó nemzeti és történelmi tudatunk szorosan összefügg az identitásproblémákkal. A kérdés az volt a hallgatóság részéről, hogy akkor mi van a lyukak között? A lyukak között szintén lyukak vannak, és érdemes megvizsgálni, hogy mi van a posztszocialista szövet mögött, mi köti össze ezeket a lyukakat, egyáltalán van-e erre a kérdésre válasz?

Amiről elsősorban beszélni kell: az átmenetek, az érdekek, napirendek, a posztszocialista szereplők retorikája, valamint a globális hanyatlás. A lehetséges okok között inkább az átmenetek hiányáról van szó. Kérdezhetnénk továbbá azt is, hogy átmenetek hiánya vajon milyen hatással van mindennapi cselekvési mintáinkra, és közvetett módon a kisebbségi önképünkre Erdélyben? Hibrid keretek jöttek létre az átmenetek felszámolódása során, ez szorosan kapcsolódik az újfajta identitáshoz, a fogyasztói magatartáshoz. Az átmenetek felszámolódása a régi és új értékek egymáshoz való viszonyulásában is tetten érhető, ami ezeknek

¹ Shevchenko, Olga: Between the Holes: Emerging Identities and Hybrid Patterns of Consumption in Post-socialist Russia. In: *Europe-Asia Studies* 54 (2002), 841–866.

² Shevchenko, Olga: Between the Holes, 842.

a hibrid kereteknek a kialakulásához vezetett, amiben természetesen megjelenik a hibrid identitás. Ennek a konkrétumát egy élettörténet-interjúban vizsgáltam az előre gyártott síremlékekkel kapcsolatban, ami ugyan egy tágabb kutatás része volt, de aminek a részletes bemutatása meghaladja jelen tanulmány kereteit. Az átmenetek felszámolódása olyan folyamatok vizsgálatát vetíti elő, amelyekben a tárgyak és szerepek többfunkciós jellegéről beszélhetünk. Ebben konkrét, szinte napi szociális problémaként jelenik meg a gazdasági és a szellemi infláció, az erős társadalmi polarizálódás, a politikai és gazdasági instabilitás, a munkaközösségek felbomlása, a szakmai identitásválság és szakmai presztízsválság, valamint a generációk közötti újrendeződés.³ Állandósultak a napi szociális gondok, amelyek elhúzódó krízishelyzetet eredményeztek. Ebben a hosszúra nyúlt átmenetben állandósult egyrészt a kedvezőtlen szociális körülmény, másrészt a kedvezőtlen és kiszámíthatatlan változásokhoz való viszonyulás természetessé tette az átmenet folyamatosságát helyett az egyfajta krízisben való megrekedtséget. Az 1990-es évek krízishelyzete Kelet-Közép-Európában, s így Erdélyben is bizonyos szempontból hasonló az 1930-as évek Amerikájához, ahol a válság hirtelen jött. A lényeges különbség a mi esetünkben az, hogy mi alkalmazkodtunk ezekhez a szociális kedvezőtlen ségekhez. A poszt szocialista instabilitás életmóddá vált, és nem pusztán túlélése a hirtelen jött, váratlan helyzetnek. Nincs semmiféle stratégia, sem hosszú távú tervezés, a globális piac függőségében élő poszt szocialista államok számára rendkívül természetes az állandó készenlét. Az egyetlen stratégia talán, ami az elmúlt harminc évben az emberekben kialakult: mindennap készenlétben állni és várni, hogy valami történni fog. A globalizáció átforgalmazta a piacot. Az őstermelők és viszonteladók csatájában az őstermelők veszítettek, kisebbségbe szorultak, mivel a nemzeti kormányok és a nemzetközi érdekek felszámolták vagy eljelentéktelenítették az őstermelői piacot.⁴

Így érthető, hogy a fogyasztói identitás hogyan generált hibrid identitást. A folyamatosan bizonyítani akaró, vásárlásra biztatott egyén magatartását sajátos körülmények alakították. A piacon a mérlegeket meghamisították, Kelet-Európában gyengébb minőségű áru jelent meg ugyanazon márkanév alatt, mint

³ Shevchenko, Olga: *Between the Holes*, 843.

⁴ Uo.

Nyugaton.⁵ A szocialista tervgazdaságot a versenyalapú nyugati piaci modell váltotta fel, így megszakadt a társadalmi rendszer folytonossága és biztonsága. Felbomlott a korábban stabil perspektívát adó iskola-tanulás-munka-nyugdíj összefüggő folyamata. Ezt a felbomlási folyamatot nevezi Pierre Bourdieu a habitus hisztériájának.⁶ Ez a hisztéria az egyénnek a múltbéli és jelenbéli társadalmi feltételekhez való alkalmazkodásából ered.

A társadalmi instabilitásból fakadó linearitás felbomlása tájékoztatlansághoz vezetett. A vállalkozói készségek, a kalandvágy, a múlt kulturális tőkéje és a jelen kulturális tőkéje között nincs folyamatosság. Egyetlen állandó tényezője van ennek a folyamatnak: a pillanatnyi helyzethez való alkalmazkodás kényszere.

Az átmenetek linearitásában, folytonosságában beállt hézagokkal a társadalmi struktúrák és intézmények közötti viszony hatástalanná vált. A rendszerhez olyan fogalmak társíthatók, mint hézagos, erkölcstelen, esetleges, az intézmény pedig a moralitás ellentétes pólusán helyezkedik el. Ennek köszönhetően az identitás fogalma és meghatározása is állandó fluktuációban van, az osztály, az állampolgárság, a szakmai presztízis között. Talán a családközpontú társadalmi berendezkedés felbomlásának hatása nem eléggé érzékelt és tanulmányozott jelenség ebben a fluktuációban. Erről a jelenségről sokat beszéltek, de mindmáig kevésbé értik és tanulmányozzák az általa okozott hatást. A hibás infrastruktúra miatt az egyén megítélése és presztízse attól függ, hogy mennyire szélesíti a moralitás határait, mennyire független mindenféle rendszertől és intézménytől, amit Peter Berger és Thomas Luckman pragmatikus kompetenciának mint identításelemnek határoznak meg.⁷ A folyamatosság felbomlásában megjelenő kontrasztok közül szembetűnőek a fogyasztásban gyökerező identításelemek, ahogyan azok a fogyasztói magatartásunkat formálják.

A szocialista időben a vásárlás, a fogyasztás másodállásként kezelt jelenség volt. A lakosság rengeteg időt töltött el a sorban állással. A szükséges árucikkeket (ruhát, élelmiszert stb.) csak kapcsolatok révén lehetett beszerezni. Ezért a különböző boltokban dolgozó elárusítóknak „figyelmességet” kellett adni, amit

⁵ Shevchenko, Olga: *Between the Holes*, 845.

⁶ Bourdieu, Pierre: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge 1997, 67.

⁷ Berger, Peter *et al.* (szerk.): *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books Doubleday, New York 1989, 42.

máshonnan kellett beszerezni, szintén figyelmesség ellenében. Otthon raktározni kellett, különösen az alap- és tartós élelmiszerekből. Ezzel szemben a posztoszocializmusban árubőség van, megszűnt a minőség és a mennyiség egyensúlya, és kérdéssé vált a megvásárolt áru származási helye.

Az infláció az 1989-es rendszerváltást követően paradox befektetésekhez vezetett. Nagyon sokan új autót vásároltak, ami aztán nagyon hamar elveszítette az értékét. A tömbházlakók kicserélték a bejárati ajtókat, sokan biztonságos vasajtót szereltek a vékony, préselt lemezből készült ajtók helyett. A átlagpolgár helyzetét nehezítette a készenléti stratégiák sokszínűsége, az egyéni elképzelések, az ad hoc megoldások és a fedezet nélküli anyagi döntések. Az egyén folyamatosan arra törekedett, hogy minden szerkezettől, struktúrától függetlenedjék, minél nagyobb fokú kényelmet és biztonságot valósítson meg. Az átmenetiség időszakában a család mint szimbolikus egység, mint menedékhely maradt meg, ugyanakkor a család az egyenlőtlenségek és feszültségek helyszíne is.

Ezzel párhuzamosan a posztoszocialista társadalom szerves részét alkotják az egyének szintjén még mindig jelen levő domináns marxista-leninista idiómák, amelyek a helyi identitásdiskurzusok helyettesítését szolgáló retorikai stratégia-ként jelentkeznek.⁸ A jelen tájékozatlanságára adott válasz gyakran az, hogy a múlt rendszerben azért jobb volt, mert az állampolgároknak lakást és munkahelyet adtak. A pénz stabil volt, a fizetéseket arányosan osztották el a különböző foglalkozások között. Ennek a régi ideológiának a továbbélése gátolja a szükséges társadalmi-politikai változások elindulását, korlátozza és behatárolja a véleménynyilvánítás szabadságát.

Az 1990 utáni időszakban az önkép újrateemtésének kísérleteként is értelmezhető az a történelmi és kulturális örökségi terület, amely a nemzet és a személyes identitás újraegyesítését célozta meg, és amelynek egyik példája a székely márkanevek létrehozása.⁹

Az 1990-es évek előtt ezt a törekvést a marxizmus-leninizmus általános homogén elvek alapján fogalmazta meg mint identitásformáló tényezőt, amely

⁸ Gonzalez, Pablo Alonso: Transforming ideology into heritage. A return of nation and identity in late socialist Cuba? In: *International Journal of Cultural Studies* 2014, 3.

⁹ Gonzalez, Pablo Alonso: i. m. 4.

„megkérdőjelezte a személyes identitás alapját, terjedelmét és érvényességét”.¹⁰ A cél az emberek hagyományos mítoszainak és világnézeteinek a felszámolása, és az új ember létrehozása volt. A kilencvenes évek székely mítoszainak az újratereztése, a történelmi-mitikus hősök újraértelmezése és megjelenítése új identitásformáló tényező kívánt lenni egyéni és közösségi szinten is. Az előre gyártott síremlék és a mögötte feltáruló identitástartalmak is arra hivatottak, hogy az új embert formázzák meg talán az utókor számára.

Ezért a kelet-európai szocialista országok demokratizálódása igen hangsúlyosan a hagyományokra és nemzeti mítoszokra alapozva egyfajta identitás-visszaszolgáltatást eredményezhetne. Ez „a régi és az új ember összekeveredését hozta némi ambivalenciával és az egyértelműségek pragmatikus átadásának nehézségeivel. Az átmenetiségben adódó problémák egyik nagyon komoly oka itt gyökerezik, ide vezethető vissza”.¹¹ A hivatalos és ideológiai nemzeti elbeszélés felerősödőben van, ez nagyon jól nyomon követhető az előre gyártott síremlék mint emlékhelyállítás kapcsán.

Érdekes egy kis kitérőt tenni a múzeumok mint emlékhelyek rendezési elveinek vázlatos megfigyelésében. Az elmúlt harminc évben a múzeumokat újjászervezték. A legtöbb múzeum külön szobákat hozott létre a kisebbségek néprajzi gyűjteményeire, a helyi értelmiségiekre, művészekre alapozva. Bizonyos esetekben a múzeum három különböző funkciót tölt be: a hagyományos kiállítás, a helyi sajátosságok bemutatása – ideértve a néprajzi és helytörténeti emlékek kiállítását és a szépművészeti tárlat. Ezzel egy időben az is megfigyelhető, hogy a múzeumok esztétikai koncepciója fokozatosan a minimalizmus irányába tolódott el. A múzeumot azért említem, mert jó példája a többrétű és többsíkú lokális és nemzeti emlékhelyállítás tárgyi megnyilatkozásának. A fiatal építészek a mai nemzetközi trendekkel összhangban új múzeumi koncepció létrehozását kísérelték meg. A múzeumi kiállítások „esztétikussága” arról árulkodik, hogy a múzeum mint az ideológiai „információ” közvetítője megváltoztatta funkcióját, és már nem csak a marxista-leninista propaganda egyértelmű közvetítője.

¹⁰ Flikke, Michelle: *Cuban museums and Afro-Cuban Heritage. Fragments and transition in daily life*. PhD thesis. Harvard University, Harvard 2006, 279.

¹¹ Frederic, Laurie: Preemptive nostalgia and la Batalla for Cuban identity: Option Zero Theater. In: Reguant, Ariana Hernandez: *Cuba in the Special Period: Culture and Ideology in the 1990s*. Palgrave Macmillan, New York 1990, 100.

Ugyanez a folyamat érzékelhető a temetőkben a mai előre gyártott síremlékek, az önkép, az identitás tárgyi hordozóinak esetében. Ne felejtsük el azt sem, hogy a marxista-leninista propaganda idején még a gyászjelentők szövegét is cenzúrázták, sőt engedélyeztetni kellett a sírkövekre szánt szövegeket, hogy olyan szöveg kerüljön a kőre, amely megfelelt a politikai propagandának.

Posztszocialista társadalmunk ilyenén a „memória etikájával” játszik.¹² Ebben a memóriajátékban a múlt egyfajta újjáépítése történik meg. A múlt újjáélesztéséhez hozzátartozik a múltbéli társadalmi és ideológiai konfliktusok elhallgatása, s ezzel akaratlanul is egyféle hallgatólagos háborús állapotot teremtenek. Az elhallgattatott konfliktus időtlen és transzhisztorikus ellenséggé válik, amely „egy homerikus csatatéren zajlik, amelynek számos értelmezhető opciója nyílt vagy közvetett konfliktusban van a jelennek”.¹³ Ilyen értelemben a posztszocializmus még nem jutott el az igazi történelmi időhöz, és még mindig az idő messianisztikus értelmezésében tart bennünket. Giorgio Agamben szerint a messiási időbeliség és az éppen regnáló politikai hatalom között az a különbség, hogy a messiási idő kívül esik a törvényen és a történelmi időn, míg a politikai vezetés azt akarja fenntartani, hogy a saját hatalmi szabályain kívül nincs más semmi.¹⁴ Valójában a posztszocialista kormányok „saját hegemonikus stratégiáik veszélyeinek enyhítésére”¹⁵ bizonyos mértékben egyszerűsítik a homogenizálási erőket és félelmeket, ugyanakkor kitalálták „a globális kommodizáció” (a kapitalizmus vagy más külső ellenség) fogalmát, amely valószínűbbnek tűnik, mint a belső, nemzeti hegemonikus stratégiák.

Az ebben a folyamatban létrehozott változatlan és időtlen jelleget betölteni kívánó síremlék, mint nemzeti és családi gyártmányú szimbólum, az elképzelésekkel pontosan ellenkező eredményt szülhet.¹⁶

¹² Margalit: *The Ethics of Memory*. Harvard University Press, Cambridge 2002, 17.

¹³ Jameson Fredric: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Routledge, New York 1983, xiii.

¹⁴ Agamben, Giorgio: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. CA, Stanford University Press, Stanford 1999, 53.

¹⁵ Appadurai, Arjun: *Modernity at Large*. MN, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, 32.

¹⁶ Margalit, Avishai: *The Ethics of memory*, 18.

Itt akkor most essen néhány szó arról az interjúról, amely az előre gyártott síremlék körüli probléma hordozója. Az elmúlt tíz év során az erdélyi és angliai temetések összehasonlításával foglalkoztam. A kutatás során interjúkat készítettem Erdélyben és Angliában. Ezekben arra kértem az interjúalanyokat, hogy beszéljenek egy emlékezetes temetésről. Alanyaiknak álneveket adtam, így jelenik meg Ágoston, aki a számára emlékezetes temetés kapcsán a saját előre gyártott síremlékéről beszélt. Elmondta, hogy a gyermekei és unokái távol élnek tőle. Mivel a nagy család szétszórtsága bizonytalansággal tölti el, ezért elkészítették a síremléküket a lakhelyükhöz tartozó temetőben. Ágostonról azt kell tudnunk, hogy a múlt rendszer kezdetén, amikor döntenie kellett, hogy a kántortanítói állásnak melyik eleméről mond le, akkor a tanítói állásáról mondott le, kántori állását megtartotta, és jó ideig a múlt rendszer elkötelezett együttműködője volt. Ágoston interjújában nyomon követem, hogyan gondolkodott ő az előre gyártott síremlékéről. A síremlékben mint monumentumban és a monumentalizációban elkülönül a két leglényegesebb alkotó tényező: az örökkévalóság és az időszerűség.¹⁷

Epokalizmus. Az idő és időszerűség problémája

A német nyelvterületen a jelen értelmezésére vonatkozó idődiagnosztika fogalmának jelölésére nagyjából két, egymással felcserélhető kifejezést használnak: Zeitdiagnostikot és Gegenwartsdiagnostikot.¹⁸ Az angol nyelvterület terminológiájában a német szóhasználat mellőzésével új fogalmat alkottak. Így jelent meg az epokalizmus (Paul Du Gay,¹⁹ Mike Savage²⁰), amit újabban presentizmusként használnak.²¹ A „többszörös felfedezések” ellenére mind a kontinentális, mind az angolszász szociológiai hagyomány összehasonlító szempontból határozott kritikai magatartást alakított ki a műfajjal szemben. Megközelítésük kritikai éle abban

¹⁷ Herzfeld, Michael: Spatial Cleansing. In: *Journal of Material Culture* 11 (2006), 129.

¹⁸ Osrecki, Fran: Constructing Epochs: The Argumentative Structures of Sociological Epochalisms. In: *Cultural Sociology* 9 (2015/2), 132.

¹⁹ Du Gay, Paul: The Tyranny of the Epochal: Change, epochalism and Organizational Reform. In: *Organization* 10 (2003), 663–684.

²⁰ Savage, Mike *et al.* (szerk.): Against Epochalism: An Analysis of Conceptions of Change in British Sociology. In: *Cultural Sociology* 3 (2009), 217–238.

²¹ Inglis, David: What is Worth Defending in Sociology Today? Presentism, Historical Vision and the Uses of Sociology. In: *Cultural Sociology* 8 (2014), 99–118.

keresendő, hogy szerintük az epokalizmus a saját értelmezése szerint nem „feltárja” vagy nem „érzékeli” a korszakon belül új korszakaszc megjelenését, hanem szövegelemzési és érvelési eszközökkel segíti a kutatót társadalmon belüli új korszakaszc meghatározását.

A jelen felfedezése az átmeneti posztszocialista kontextusban az epokalizmus genealógiájához kapcsolódik.²² Az epokalizmus egyik szembetűnőbb jellemzője, hogy bár a jelen társadalomban végbemenő mély változásokat különböző fogalmakkal írja le, ezek a folyamatok egymás mellett, egy időben léteznek. Ha minden változást korhű leírás követett volna, akkor a modern társadalmak egy időben lehettek volna posztipari, posztkapitalista, hálózatalapú, tudásalapú, globalizált, kockázatos társadalmak, miközben a folyamatok a leírások alatt is zajlanak.

Már az 1970-es években kritikusan – és kissé ironikusan – fogalmazták meg több mint 350, széles körben elfogadott leírását annak, ahogyan a modern társadalom drámai módon változtatja meg alapstruktúráját.²³ Mind a kontinentális, mind az angol–amerikai szociológiai hagyományok kifejezetten a kritikai megközelítést részesítik előnyben. Az epokalizmusok strukturált narratív rendjét feltételezve ez a fajta kritika amellett érvelne, hogy az epokalista társadalomtudomány nem passzívan „fedez fel” vagy „érzékeli” az új társadalmi alapstruktúrákat, hanem konkrét érvelési és szöveges eszközkészletet használ arra, hogy aktívan leírja a korszakok kialakítását a jelenlegi társadalomban.²⁴ Klaus Lichtblau a fentiekkel egybehangzóan érvel, és azt mondja, hogyha az epokalistákat komolyan vették volna, akkor a modern társadalom korszakos szakadásait legalább évente azonosíthatták volna.²⁵ A túlzottan általánosító, történetileg felszínes érvelési mód vezette a kritikusokat az epokalizmus bírálatához.²⁶ Mások, miközben tisztában voltak a műfaj hibáival, szívesen emelték ki az epokalizmus néhány pozitív funkcióját, amit a társadalomtudományok számára hasznosnak ítélték.²⁷

²² Osrecki, Fran: *Constructing Epochs*, 133.

²³ Marien, Michael: The two Visions of Post-Industrial Society. In: *Futures* 9 (1977/5), 415–431.

²⁴ Savage, Mike: *Against epochalism*, 225.

²⁵ Lichtblau, Klaus: Sociology and the Diagnosis of Times or: The Reflexivity of Modernity. In: *Theory, Culture & Society* 12 (1995), 25–52.

²⁶ Savage, Mike: *Against Epochalism*, 219–221.

²⁷ Osrecki, Fran: *Constructing Epochs*, 131., 136., 146.

Arról is szót kell ejteni, hogy a szociológiai epokalizmust érintő kritikai nézetek viszonylag kevés figyelmet fordítanak a műfaj történetére. Azok, akik mégis ezt teszik (például Inglis, Savage), „klasszikus” elődök szempontjai mentén követik az aktuális epokalizmusokat, az epokalizmus gyökereit például Marxhoz, Weberhez és Durkheimhez vezetik vissza. Ezekben a nézetekben az a közös, hogy az epokalizmus gyökereit a szociológia korai időszakára jellemző történeti periodizációs technikákban látják. Ebből a szempontból a szociológia a modernitás egyediségén mint központi epokalizmuson alapszik. Eközben a szociológia „alapító atyái” ragaszkodnak ahhoz, hogy a modernitás előzmény nélküli, egyszeri, és példátlan történelmi korszak. Ezt a megállapításukat a (széles körű) történeti elemzéseiből vezették vissza egyfajta „itt és most”-ra, amelyben elismerik a „modernitást”, és a „modernitás előtti” folytonosságokat és folytonosságok hiányát is.²⁸ Ezzel ellentétben a „kockázati társadalom”, a „tudásalapú társadalom”, a „folyékony modernitás” stb. csak olyan történelmi-reduktív fogalmakat használ, amelyek tulajdonképpen túlzottan hangsúlyozzák a jelen példátlan jellegét. Ilyen értelemben az epokalizmus az egyszerűsített és történelmileg elszegényedett klasszikus szociológia örököse.²⁹

Az epokalizmus azonban sokkal idősebb, mint a klasszikus szociológia, bár korábbi szociológiai gyökereit ritkán kutatták.³⁰ Tágabb értelemben az epokalizmus úgy is felfogható, mint a történelem periodizálásának egyfajta technikája. Ilyen értelemben egy korszak, periódus mitológiai fogalmakhoz csatolható. Szűkebb értelemben olyan elméletet jelent, amely a jelent egy radikálisan új korszak kezdetének tekinti. Úgy tűnik, hogy az epokalizmus sajátosan nyugati fogalom, amely a 16. század végén és a 17. század elején az időről és az időszakolásról való új intellektuális értelmezések idején jelent meg. Ezt a megközelítést Reinhart Koselleck javasolja, aki eszmetörténészként az európai filozófiai gondolkodás történetén belül az időszerűség és a történelem jelentésének értelmezésével foglalkozott.³¹

²⁸ Savage, Mike: *Against Epochalism*, 221.

²⁹ Inglis, David: *What is Worth Defending in Sociology Today?*, 112.

³⁰ Osrecki, Fran: *Constructing Epochs*, 134.

³¹ Koselleck, Reinhart: *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Columbia University Press, New York 2004, 5.

Koselleck arra volt kíváncsi, hogy az európai gondolkodók hogyan látták a múlt és a jövő közti kapcsolatot, illetve hogyan és miért változtak ezek a kapcsolatok. Szerinte a 16. század végéig az idő fogalma az európai gondolkodásban jelentősen eltért a mai értelmezéstől. A középkori időfogalom egyik sajátos aspektusa az volt, hogy a korabeli filozófusok és történészek számára a múltbeli történelmi események soha nem voltak szigorúan „ott”. Ehelyett bizonyos történelmi események metafizikai jelentése azonnali jelentőséggel bírt a mai világban zajló események értelmezése szempontjából. Ez tette például lehetővé a festők számára, hogy kortárs ruházatban jelenítsenek meg történelmi csatahősöket, vagy vallási motívumokat ábrázoljanak jelenkori motívumokkal.³² Ebben a felfogásban a múltból közel hozott jelenet főként a múltbeli esemény és az eszkatológiai elv folytatásának vagy visszatérésének tekinthető.³³

A jelen tanulmányban helyet kapó elemzés szempontjából fontosnak tartottam az epokalizmus fogalmának idecsatolását egy posztiszocialista síremlék mint önkép kapcsán, éppen az előző részben tárgyalt transzhisztórikus emlékezés miatt, amely nemcsak hordozza, hanem megjeleníti a memória etikájában rejlő hallgatólagos konfliktusokat.

Epokalizmus és allochronizmus vagy párhuzamos különidejűség

A jelen tanulmány alapjául szolgáló történet tehát Ágoston története, aki elmesélte egy interjúban az ő és a felesége előre gyártott síremlékének a történetét. Feleségével elhatározták, hogy az ő szülei közvetlen szomszédságában kívánják fölállítani síremléküket, a szülők fejfájának megfeleltetve. Pontosan ugyanolyan anyagból készüljön, ugyanolyan méretekben. Ez a síremlék valamikor a rendszerváltás előtt el is készült. A rendszerváltás után viszont új felirat került a fejfára, amelyen megjelent már az is, hogy aki itt fog nyugodni, az „VITÉZ”, a születési dátum, utána vonal, és a dátumok alá az is odakerült, hogy „kántortanító”, amit a rendszerváltás előtt nem tüntettek fel a fejfán.

³² Koselleck, Reinhart: i. m. 9.

³³ Koselleck, Reinhart: *Futures Past*, 26.

Ebben a történetben nemcsak az átmenetiségben jelentkező hézagok találhatók meg, hanem a párhuzamos különidejűség is, amely az átmenetiség megszűnésének járulékos oka lehet.

Johannes Fabian a *Time and the Order* című könyvében határozta meg az allochronizmus fogalmát, a különidejűségeket.³⁴ Az „allokronizmus” fogalmát Fabian olyan diskurzusként határozza meg, amely a másikat az írói szubjektum jelenétől eltérő időbe helyezi.³⁵ Hogyan tekint a nyugati, felsőbbrendű kultúrában kutató fehér ember a gyarmatokon élő alsóbbrendű, „primitív” törzsi kultúrákra, kutatótakra. Fabian úgy tekint a kutatás tárgyára mint más időben és más térben, és más kulturális szinten élő közösségeire. Nos ezt vetítettem az én erdélyi helyzetemre, illetve arra, hogy ebben a síremléktörténetben hogyan jelennek meg az identitáskonstrukciók, és azok a párhuzamok, amelyek a rítusban és annak értelmezésében jelennek meg.

Az értelmezési nehézségek akkor lépnek fel, amikor ugyanazon személy párhuzamos élettörténetei között megjelennek az úgynevezett rituális hézagok. Például az 1940-es évek és a 2000-es évek rítusai párhuzamosan élnek egy idős ember egyéni történetében. Ezek konkrét elemek, a posztszocialista társadalmunkban is. Olga Shevchenko úgy ír ezekről a rituális lyukakról és a posztszocialista társadalom viszonyáról, mint egy minden oldaláról meghuzigált szőnyegről. Mivel minden oldalról feszül, ezért a társadalmi szövetben lyukak jelennek meg. A lyukak között lyukak vannak, de a lyukak körüli szövetrészek kommunikációja problémás. Nos én ebben látom az átmenetiségben élő erdélyi ember identitásának és a rítusok felszámolódásának a lényegét, vagyis azt, hogy a rituális hézagokban átértelmeződik az identitás. Talán idevágó a megfogalmazás, hogy annyira hozzászoktunk a krízishelyzethez ebben a hosszúra nyúlt átmenetiségben, hogy az átmenet helyett ugrások jelentek meg rítusainkban. Kelet-Közép-Európában kitermelődött egy úgynevezett hibrid identitás. Ennek a hibrid identitásnak járulékos eleme a 1989 előtti szocialista és az 1990 utáni fogyasztói identitás, amely között nincs meg a klasszikus antropológiában leírt átmenet, hanem mozaikszerűség jellemzi. Esterházy Péternél olvastam az átmenetek hiányáról.³⁶ Ebből az

³⁴ Fabian, Johannes: *Time and the other: How anthropology makes its object*. Columbia University Press, New York 1983, 69.

³⁵ Fabian, *Time and the other*, 34.

³⁶ Esterházy Péter: *Harmonia Caelestis*. Magvető, Budapest 2000, 94.

következik, hogy a jelentés nem a rítusban jön létre, hanem az egyéni értelmezés, szubjektív meglátás függvénye.

A továbbiakban az előre gyártott síremlékállítást úgy értelmezem, mint identitásformáló rítust. A rítus identitásformálásának közvetlen jellemzője a rítuson belüli vitalitás félreértése: a rítusban részt vevő egyén szubjektív állapota tulajdonképpen a fölcsigázás, eksztázis, eltompulás, önvesztés és hallucináció egyvelege.³⁷ Mindezt Durkheim felbuzgásnak, vitalitásnak, pezsgésnek nevezi. Durkheim rituális modelljében a szereplők szubjektív megéléseinek félreértése jelentős hangsúlyt kap, bármi is legyen az állapotot kiváltó ok. Ezért például a totem és az azt átítató mágikus erő – mint a társadalmat szervező absztrakt kohéziós erő – teljesen azonosul, és az istenség megalkotását eredményezi. Ez az oda-tulajdonítás, a belevetítés folyamata, amikor valamit felruházunk, eltúlozunk, valaminek többletet tulajdonítunk, ami valójában nincs benne a tulajdonított tárgyban vagy jelenségben. Az már világosan látszik számos alapkutatási adatból, hogy az egyén szubjektív állapotának a manipulálása bizonyos helyzetben – például egy rítuson belül – olyan különböző, szándékosan vezérelt gyakorlatokkal és az állapotot kiváltó okok tetszőleges kiválasztásával és kombinálásával, mint az undor, szexuális izgalomkeltés, könnyen vezet az adott állapot félreértéséhez.

Ezek az okok változnak, és olyan elemekhez vannak kötve, mint a zene, humor, együttérzés, düh vagy agresszió.³⁸ A rítus által kiváltott hatás szorosan hozzátapad a résztvevők tudatállapotához, a pillanatnyi helyzetből fakadó lényegi identitáshoz.³⁹ A totem látszólagos képessége az, hogy mélyen befolyásolja a rítus szereplőjét, ugyanakkor meggyőző jele annak is, hogy hatással van az egész világra. A rituális szituáción kívüli hatását annak a másságnak tulajdonítják, amelylyel korábban a rítus szereplője kapcsolatba került a rítus során másokkal, és az együttlétben kölcsönös együvé tartozást, összetartozást éltek meg. Bár Durkheim a rítuson belül az egyének állapotával foglalkozik, azt is tudja, hogy az egyének állapota a köztük levő viselkedést is befolyásolja. Ez az egymással szembeni

³⁷ Douglas, A. Marshall: Behavior, Belonging, and Belief. A Theory of Ritual Practice. In: *Sociological Theory*, 20/3 (2002) 360–380., 366.

³⁸ Zillman, Dorf: Attribution and Misattribution of Excitatory Reactions, *New Directions in Attribution Research* 2/33 (1978), 5–70.

³⁹ Douglas, A. Marshall: Behavior, Belonging, and Belief, 367.

viselkedés alakítja ki az összetartozást és a hitet. Tehát három elemről van szó: a cselekvés motivációjának a csúsztatása, a cselekvés létjogosultsága és az önkép.

Az önképelemélet szerint a rítus szereplőinek nagyon kevés rálátásuk van a cselekvéseik mögöttes okaira.⁴⁰ Ez a rálátás kis mértékben tudatos. Ezért az önképünk arra épül, ahogyan másokról képet alkotunk. Tehát saját viselkedésünk megfigyelése, illetve a személyiségünkről alkotott elméleteink értelmezése útján fedezzük föl önmagunkat. A rituális helyzetbe került egyén olyan rituális cselekvéseknek lesz a részese, amelyeket a későbbiekben egyéni, személyiségi sémáiba épít bele.⁴¹

Narratív identitás mint önképelem

Paul Ricoeur szerint a „narratív identitás” kifejezést a missziós én szociokulturális meghatározásakor használjuk, a kifejezés a nyelv közegéhez és a beszélő kultúrspecifikus narratív kompetenciájához kötődik.⁴²

Az egyén és narratív elvei között kapcsolat van, ebben születik meg a narratív identitás. A narratív identitást Ricoeur úgy értelmezi, mint „*azon identitásfajta, amelyet az emberek a narratív funkció közvetítésével szereznek*”.⁴³ Ricoeur önkép-konceptiójában két kifejezést különböztet meg. Egyrészt az „identitás-önazonosságot” (identité-idem), ami azt jelenti, hogy a személy az idővel múlásával is folyamatosan ugyanazon személyként azonosítható. Az idem-identitás lehetővé teszi az én stabilitását és állandóságát. Másrészt Ricoeur az „identitásról mint azonosságról” (identitásazonosságról) beszél, amely ellentétben áll az elidegenedéssel és a különbözőséggel; bár egy személy idővel azonosnak tekinthető narratív önmagával, konstruált személyiséggel, az is lehetséges, hogy ez a személy idővel változik.⁴⁴

Összefoglalva, az identitáselemzésnek legalább két szempontja van: az azonosság és a változékonyság. Az egyén önazonosságát jelentheti, ha a születéstől a halálig ugyanazt a nevet viseli, miközben a fizikai megjelenése, a gondolkodása

⁴⁰ Douglas, A. Marshall: Behavior, Belonging and Belief, 368.

⁴¹ Zeitlinger Karolina Erika: *A pszichodráma-terápia tételeinek elemzése, pontosítása és újra-fogalmazása J. L. Moreno után*. Budapest, Párbeszéd Alapítvány, 2005.

⁴² Ricoeur, Paul: Narrative Identity. In: *Philosophy Today* 35 (1991), 73–81.

⁴³ Uo. 73.

⁴⁴ Uo. 74.

és a cselekvése idővel változik. Ricoeur arra is rámutat, hogy az „én” vagy az „én” személyes identitása hogyan vezethető le a narratív identitásból. Egy adott elbeszélésben fellelhető identitásunk csak a narratív elv korrelációjának „disszonáns egybeeséseként” tekinthető, amely az én tágabb értelemben vett eseményei összetett területének, vagy a tágabb értelemben vett ön-történetek összevonásának alapjául szolgáló mechanizmus.⁴⁵ Egy öntörténetben a személy narratív identitása az adott résztörténet főszereplőjéből származik. Ricoeur ezt a folyamatot „az én narratíva általi újraformázásának” nevezi.

A „narratív identitás” fogalmát alkalmasnak tartom az olyan ember identitásformálásának, önképértelmezésének meghatározására, aki az 1989-es események után megkísérelte újrafogalmazni identitását. Ágoston önképalakulásának elemzésére alkalmasnak mutatkozik az a kutatás, amely a német misszionáriusok identitás értelmezésével foglalkozik.

Az önképbeni szorongás és identitásvesztés mint lehetőség megjelenítődik Ágoston előre gyártott síremlékében. Az önképbeni szorongást korábbi pszichológiai kutatások a misszionáriusok identitásvesztésével kapcsolatosan tanulmányozták.

A misszionáriusok szorongásával, identitásvesztésével és mentális egészségével kapcsolatos kutatások⁴⁶ nagymértékben hozzájárultak az önképidentitásnak és rugalmasságnak a megértéséhez.⁴⁷ Miután hazatértek a misszióból, az otthoni kultúrájukba való újbóli belépésükkor a misszionáriusokat mint „jelentős másikat” nézték.⁴⁸ A másságot a nem keresztény hívőkkel folytatott érintkezések nyomán kulturális és pszichológiai különbségek mentén vizsgálták. A kutatás elsősorban a misszionáriusi önértelmezés perspektívájára összpontosított, és feltárta a misszionáriusok cselekvéseinek jelentését, amelyek elsősorban a keresztény hitre való áttérítésre irányulnak.

⁴⁵ Uo. 77–78.

⁴⁶ Selby, Susan *et al.* (szerk.): Special People? An Exploratory Study into Reentering Missionaries' Identity and Resilience. In: *Journal of Religion and Health* 50/4 (2011), 1007–1023.

⁴⁷ Maik, Arnold: Missionary Self-Perception and Meaning-Making in Cross-Cultural Mission. A Cultural Psychological Analysis of the Narrative Identity of German Protestants. In: *Transformation* (2015), 246.

⁴⁸ Uo. 242.

Ebben az összefüggésben különösen fontosak a misszionáriusok személyes élettapasztalatai, amelyek szöveges tartalmakként elemezhetőbbé váltak a kutatás számára. A misszió összefüggésében ez több ok miatt is igaz: egyrészt vallási tapasztalataik feldolgozására, valamint az elbeszélésekben részt vevő személyek rögzített tapasztalatainak elemzéséhez.⁴⁹ Ezek a szövegek éppen azért, mivel biográfiákat és egyéni tapasztalatokat ötvöznek, sőt jelentést teremtenek az elmesélés során, rögzített tapasztalatként jelennek meg az elbeszéléskor, ezért gyakran töredezettek és epizodikusak. Az elbeszélő tehát elsősorban egy elképzelt közösség háttérében áll, amely közösség bemutatása, narratívájának elemzése a várható cél. Bár az elbeszélő számára a történet jelentése és szerkezete magától értetődő, ezt mások számára is érthetővé akarják tenni, és ezáltal igazságát hitelesíteni. Egy történetben a narratált én nemcsak aktívan tárgyal, hanem egy személy személyazonosságát is láthatóvá, hozzáférhetővé teszi. Arnold Maik a misszionáriusok történetei alapján a narratív identitást különböző pszichológiai elemzések és kulturális perspektívák révén formálja újra.⁵⁰ A narratív identitás megfogalmazásakor szükséges ismernünk az én különböző közlési módjait. A narratív identitás az „*a sajátos mód, ahogy egy ember konkrét kölcsönhatásokban munkálja ki önazonosságát, a konkrét helyzet függvényében az ő saját személyiségének a narratív megjelenítésére és feltárására*”.⁵¹ A megformázott narratív én három elválaszthatatlan perspektívából közelíthető meg:

a. A személyes élettörténet hangsúlyt kap az önelbeszélésben, egyben útmutató a személy vallásosságának a megértéséhez és ahhoz, hogy az a személy az ént és a világot egyensúlyba hozza. Az egyén számára az élettörténet lehetővé teszi a cselekvést, a szakmai alkalmasságot, szaktudást és a mások szemléletét.⁵² A kulturális pszichológiai elemzés csak az egyéni történetekben érdekelt, illetve a

⁴⁹ Uo. 243.

⁵⁰ Uo. 244.

⁵¹ Deppermann, Arnulf *et al.* (szerk.): *Rekonstruktion Narrativer Identität: Ein Arbeitsbuch zur Analyse Narrativer Interviews*. In: *Reconstruction of Narrative Identity: A Workbook to Analyse Narrative Interviews*. VS, Wiesbaden 2004, 55.

⁵² Maik, Arnold: *Missionary Self-Perception*, 5.

beszélő első kézből származó, mindennapi történeteinek válogatott szerkezeteiben, és nem egy leélt élet teljes történetével foglalkozik.⁵³

b. Az önéletrajzi interjúkat, mint az interakciók rögzített eseményeit azért jegyezték le, és azért elemezték, hogy jobban megértsük a misszionáriusok önéletrajzi narratíváinak cselekedeteit és tapasztalatait.

c. Egy önéletrajzi interjúban elmondott saját történet kulcsfontosságú módja a személyes identitásépítésnek, amely a mássággal/másikkal szembeni mindennapi tapasztalatokban változhat. Analitikusan fogalmazva, a narratív identitás elsősorban az egyén identitásával való munka és fejlődés eredménye, vagyis az egyén élettapasztalatában, másrészt a másokkal való kapcsolatban fejlődik. Az önéletrajzi interjú folyamatában Ágoston a nyelv közegévé válik; a személyes történetben a megélt tapasztalatok helyszínekké alakulnak át. Miután a narráció befejeződött, az énelbeszélés tárgyilagos értelme a szöveggé átírt interjúban szakaszból szakaszra válik elemezhetővé.

A szövegelemzés és -értelmezés során az egyéni jelentéseket a cselekedetek, tapasztalatok, és elvárások hozzák létre, amelyek annyiban különböznek a szubjektív értelemtől, amennyiben pszichológiai értelemben jöttek létre.

Ilyen értelemben az Ágostonnál létrejött szubjektív identitás a következő három szempontból lesz alku tárgyává: az első szempont szerint élete során Ágoston változatlan marad. Ezzel egy időben folyamatosan alkalmazkodik a különböző adódó és változó helyzetekhez. Ez Ágoston identitásának diakronikus jellegét tükrözi. A másik szempont az üzenet felől közelít, vagyis amikor az „én” a „mással” találkozik. Ebben az esetben két szélsőségről beszélhetünk: egyrészt az egyén az egyedi, állandó és személyes vonatkozásait mutatja, másrészt az egyén olyan különböző tulajdonságai kerülnek előtérbe, amelyek a „másikhoz” hasonlítanak.⁵⁴ A harmadik szempont kimutatja, hogy az egyén cselekvései és tapasztalatai vagy belülről, az énből származnak, vagy az egyént meghaladó, külső ráhatásként történnek, ilyenek például a marxista-leninista ideológia kiváltotta változások Ágoston életében.

⁵³ Straub, Jürgen *et al.* (szerk.): *Acting as Missionaries: The Religious Self in Intercultural Practice- Reading Autobiographical Narratives by Young Protestants Through Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. In: *Autobiography and the Psychological Study of Religious Lives.*, Rodopi Amsterdam & New York 2009, 325.

⁵⁴ Maik, Arnold: *Missionary Self-Perception*, 6.

A szorongás mint önképelem

Ágoston elmondása szerint a szorongás volt az, amiért előre elkészítette sír-emlékét. A családja városra költözött, és egyáltalán nem volt biztos abban, hogy gyermekei vagy unokái gondozni fogják a sírját. Ezt szégyenként éli meg. Ezért tartotta fontosnak feleségével együtt, hogy előre elkészíttessék a végső nyughelyet, azt betonlapokkal lefedjék, hogy így majd a sírhely gondozott legyen.

A tágabb szociális kontextust vizsgálva a szorongás mint önképelem szorosan kapcsolódik a határfogalom alakulásához. Ezek szerint Európa ideáját és az európai identitásról szóló vitát a határok fogalma támasztja alá.⁵⁵ Az európai történelem során az erősebb hatalmak gyakran önkényesen módosították a határokat, a gyengébbek rovására. Kevés határ volt olyan rugalmatlan, mint a vasfüggöny, amely a hidegháború alatt két ellenséges térfélre osztotta Európát, a kommunista Keletre és a kapitalista Nyugatra. A római szerződés (1957) és a maastrichti szerződés (1992–93) óta Európa története a határok leküzdésének történetévé is vált. Európa önértékelésében és személyazonosságában a határ negatív konnotációval bír, a „határ” a vasfüggöny, amely konfliktust, felosztást és egy tisztességtelen Európát jelent. Ezzel szemben az Európai Unió a béke, a méltányosság, az együttműködés és a fizikai határok leküzdésének a jelképévé vált.

Ebben az értelemben az Európai Unió példátlan bővítése a nyolc kelet-közép-európai állammal tulajdonképpen ezen országok visszatérését jelentette Európába, hiszen ezek jogszerűen mindig is ott voltak. Az elmúlt évtizedek határváltoztatásai Európában közvetlenül hozzájárultak a párhuzamos élettörténetek kialakulásához az egyén és a közösség szempontjából. Nem beszélve a kisebbségbe szakadt nemzetrészek párhuzamairól: arról, amit nap mint nap megélünk a többségi polgártársainkkal való együttélésünkben a határokon belül, illetve arról a kapcsolatról, amit az elszakított nemzettektől tagjaiként a határokon túli, úgynevezett anyaországi nemzettársainkkal tartunk fenn.

A határok elvesztése azonban félelemmel és szorongással jár. A határok azért fontosak, mert egy identitás határait jelölik. Enélkül káosz lenne. A határok lehetővé teszik számunkra, hogy meghatározzuk önmagunkat. Az én nem

⁵⁵ Tonkin, Kati: Opening Borders, Framing Identities: The „Return to Europe” in Jan Gogola's Ceske Velenice Evropske. In: *Journal of European Studies* 45 (2015), 125.

határozható meg a másakra való hivatkozás nélkül.⁵⁶ Ez az európai értelemben vett identitás paradoxona: a határok leküzdése az európai integráció során ünneplésre adott okot, ugyanakkor, a személyazonosság elvesztésével kapcsolatos aggodalmat is kiváltotta.

Személyes identitásunk meghatározása szempontjából fontos a társadalomtudatunk, amely abban segít, hogy megértsük magunkat.⁵⁷ Amikor egy másiknak vagy a külföldieknek a jelenlétét észleljük, ez pusztító hatással lehet az önbecsülésünkre, a viselkedésünkre és a társadalmi tolerancia meghonosítására. A negatív identitás megakadályozza a teljes emberi identitásunk kibontakozását. Ágoston esetében a másságidentitás, mint a transzhisztorikus önkép által hordozott moralitás olyan mértékű szorongást hordozott magában, ami arra készítette, hogy az 1989-es változások után lényegesen megváltoztassa előre gyártott síremlékét. Egyéni önképe szintjén a másság és asszimiláció feszültsége morális válságba torkollt.

Ritualizáció. Emlékezés, emlékmű

A tágabb kutatási kontextust a strukturális egzisztencializmusba lehet beágyazni. A fontosabb nevek közül a klasszikus antropológiából először is említésre méltó Van Gennep neve, aki a rítust három, egymást követő fázis sorozataként írta le. Ebből a hármas modellből indultam ki, figyelembe véve, ahogy az átmeneti szertartás fázisai elkülönülnek egymástól. Először beszél az előkészítő fázisról, amit a közbeeső/liminális/communitas fázisa követ, és a reintegrációs fázis zárja le az átmeneti szertartások hagyományos lineáris struktúráját.⁵⁸

Azt vizsgálom, hogy ezek a fázisok hogyan cserélődnek föl, hogyan maradnak ki, illetve hogyan maradnak meg a rituális lyukak között Ágoston síremlékálítási rítusában. Jelentős ezen a ponton megemlíteni Victor Turner szimbólumelméletét, ahogy ő a szimbólumot egy kétpólusú entitásként határozza meg,⁵⁹ ahol a jelentés az értelmi és a morális pólus között jön létre. Ő tehát két pólus közé helyezi a szimbólumot, és ahogy ezek a pólusok beszélgetnek, megjelenik,

⁵⁶ Smith, Anthony D.: National Identity and the Idea of European Unity. In: *International Affairs* 68 (1992), 75.

⁵⁷ Grace, Ji-Sun Kim: Ezra, Inter marriage and Asian American Women's Identity. In: *Feminist Theology* 22 (2014), 244.

⁵⁸ Gennep, Arnold van: *The Rites of Passage*. University of Chicago Press, Chicago 2008.

⁵⁹ Turner, Victor: *The Forest of Symbols*. Cornell University Press, New York 1967.

létrejön a jelentés. Ezt a modellt kapcsoltam Ágoston előre gyártott síremlék készítéséhez mint ritualizációhoz. A rítus az önközlésnek egy olyan lehetősége, kifejezési nyelve, amely révén az egyén létrehozza a maga személyiségét, amellyel aztán azonosul.⁶⁰ A rítus mint kifejezés nem valami felé mutat, nem elmond valamit, hanem a rítus azzal azonosul, amiről beszél. Rappaport gondolatainak értelmében a rítust egy önmagát kifejező nyelvi struktúrához lehetne hasonlítani.

Amint erről már szó volt az előbbieken, az Ágoston által elmondott élettörténetből kiderült, hogy ő 1948 előtt kántortanító volt, és akkor választania kellett, hogy tanító vagy kántor marad. Ő a kántorságot választotta, és ezzel egyidejűleg beszervezték, az állambiztonsági hálózatban dolgozott. Az 1989-es változások előtt, amikor a síremléke készült, akkor ezt nem vállalta fel. 1989 után feljavított identitással rendelkező síremléket látunk. A síremléken azt írja, hogy *vitéz*, a születési évét, és azt, hogy kántortanító. A síremlék létrehozása a krízishez való viszonyulás reakciója. A nagycsalád elment a faluból, és tükrözi az öreg szülők posztszocialista identitását, amely újfajta rítusok létrejöttét eredményezi. Ezek az újfajta rítusok a történelmi egyházak által gyakorolt rítusok mellett a társszerzői rítusok megjelenéséhez vezetnek. Itt az egyén értelmezése, akarata, az egyén eszközei, az egyéni történetek, a biográfia az, ami egyre jobban előrenyomul.

Emlékezni azt jelenti, hogy jelen kell lenni és cselekedni.⁶¹ Cselekedni a mában azért, hogy a jövőben az ilyen szörnyűségeket elkerüljük, hogy azok meg se történhessenek.⁶² Ahelyett, hogy a kollektív emlékezést csak úgy használjuk, mint nemzeti dicshimnusz, azt újra kell értelmezni. Az újraértelmezés arra kötelezi a nemzeteket, hogy szembenézzenek történelmük szégyenfoltjaival is, ne csak a számukra eredményes, pozitív epizódokat emeljék ki.⁶³ Alain Cairns ismerte fel, hogy a múlt értelmezése nem azt jelenti, hogy megünnepeljük a nagy történelmi eseményeket, hanem inkább fordítva, a múltunkkal való „megbékélés” nemcsak

⁶⁰ Rappaport, A. Roy: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge University Press, Cambridge 1999.

⁶¹ Lorraine, Ryan: *Cosmopolitan Memory and National Memory Conflicts: On the Dynamics of their Interaction*. In *Journal of Sociology* 50/4 (2014), 503.

⁶² Fournet, Caroline: *The Crime of Destruction and the Law of Genocide: Their Impact on Collective Memory*. Aldershot, Ashgate, 2007.

⁶³ Lorraine: *Cosmopolitan memory*, 504.

a nagyszerű eredmények ünneplése, hanem éppen ellenkezőleg: a múltbeli viselkedéssel való erkölcsi megküzdés, ami sokszor önvizsgálatra adhat okot.⁶⁴

A kollektív emlékezet kihívásainak megértéséhez feltétlenül szükséges megérteni, hogy az mit jelent mindenki számára. A csoport közös emlékezésének valósága a rítussal és a személyes emlékezéssel való kapcsolat találkozásából jön létre, amelynek tanulmányozása és megértése a szociológusok és a filozófusok számára kihívást jelent.⁶⁵ Nagyjából arról van szó, hogy a történetek, a hit, az erkölcsi és társadalmi normák, a rítusok, a támogatói csoportok, a közös háló támogatja az egyént, vezeti és megtartja egy közösségben, közös identitást ad. Ágoston személyes emlékéllátásban nemcsak Ágoston, hanem a közössége is tudatosodhat abban, hogy ő egyfajta eredettörténetet él át egy adott narratíván keresztül. Ennek az eredettörténetnek, ami valamikor a múltban történt, most itt a jelenben is átélhető, tapasztalható valóságát éli meg a föltárás, megnyilatkozás és az elrejtés morális feszültségében. Az emlékezésláncon keresztül az egyén egyrészt kapcsolódik az őshöz és a múlthoz, másrészt a múlt a jelenben lesz láthatóvá és tapasztalhatóvá. Ágoston emlékezésében különböző típusokkal találkozunk: dogmatikus, misztikus, érzelmi és értelmi kötődés, örökségmegemlékezések.⁶⁶

Összegzés

A folyamatos alkalmazkodás a posztoszocialista krízishelyzetben hosszúra nyúlt átmenetet hozott létre. Az ehhez való alkalmazkodás mint kanonizált magatartásforma megszokottá vált. A transzhisztorikus memória által dédelgetett morális feszültség a monumentizálás és a ritualizációhoz kapcsolódó latens moralitásként a memória etikájához tapad. Úgy tűnik, hogy a hallgatolagos csatatér a jelen levő, de elfojtott ideológiák béklyójában létrehozta a hibrid jellegű posztoszocialista identitást. A tanulmány azt elemzi, hogyan válik önképpellé az egyén szintjén az előre gyártott síremlék, illetve példája az egyén szintjén jelentkező párhuzamos különidejűségnek, és hogyan van jelen az előre gyártott síremlék a posztoszocialista önkép kialakulásában.

⁶⁴ Torpey, John (szerk.) *Politics and the Past: On Repairing Historical Injustices*. Oxford, Rowman and Littlefield, 2003, 63.

⁶⁵ Power, David N.: The Receding Sea of Catholic Faith: Collective Memory and Common Worship. In: *Irish Theological Quarterly* 79/4 (2014), 306.

⁶⁶ Assmann, Aleida: *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*. New York, Cambridge University Press 2011, 120.